

ENSAYOS

EL PODER DE LA IDEOLOGIA *

Izván Mészáros

1. El mito de la “unidad orgánica” y la realidad de la división en clases sociales

Desde que Meneius Agrippa se dirigió a la gente que se puso en huelga y se retiró a la Montaña Sagrada de Roma en el siglo VI antes de Cristo, la concepción ‘orgánica’ del orden social ha sido defendida en numerosas ocasiones. De acuerdo con este muy reverenciado cónsul de Roma —quien, en palabras de la Enciclopedia Británica, era conocido como un hombre de *tendencia moderada*—¹ cada rango social tiene su “propio” lugar en el gran organismo, y los rangos más bajos deberían derivar su satisfacción de la “gloria reflejada” que implica que, sin importar qué tan bajo sea este rango, ellos son “igualmente importantes” para el funcionamiento del cuerpo al cual inexorablemente pertenecen.

Esto fue, por supuesto, un poderoso empleo de la ideología. La leyenda nos cuenta que la gente se conmovió tanto por los “conceptos moderados” de Meneius Agrippa, que inmediatamente empacaron sus (muy distantes de ser onerosas) pertenencias y regresaron a su “propio lugar” en la sociedad. Pero sea como fuere, por lo menos un hecho histórico está fuera de discusión, a saber: que permanecieron cautivos en su “propio lugar” en todos aquellos dos mil quinientos años que transcurrieron desde la enunciación de este paradigmático sermón gubernamental en el Monte Sagrado, “participando” en el mantenimiento y reproducción del orden es-

* Ensayo enviado por su autor para *Dialéctica*.

¹ 13a. edición, 1926, la que generalmente se considera, junto con la 14a., como las más eruditas ediciones de la *Enciclopedia Británica*.

tablecido a través de todos los reajustes necesarios a los cambiantes requerimientos de la dominación y la explotación.

Lo que aquí nos concierne directamente es el papel específico que la ideología juega en este proceso de reajustes estructurales, ya que el éxito en la reproducción de las condiciones de dominación no se puede dar sin el más activo involucramiento de poderosas fuerzas ideológicas en favor del mantenimiento del orden establecido.

Naturalmente, la ideología dominante tiene intereses creados que buscan la preservación del *status quo* en el cual las más flagelantes desigualdades se encuentran ya *estructuralmente atrincheradas* y a salvo. Por lo que puede darse el lujo de ser “consensual”, “orgánica”, “participativa”, y cosas similares, reclamando para sí, por ende, la también autoevidente racionalidad de “moderación”, “objetividad”, “neutralidad ideológica” y aún en ocasiones el estar totalmente por encima o más allá de la ideología. Sin embargo, la simple realidad es que estamos tratando con una sociedad de clases que por necesidad se ve quebrantada por contradicciones objetivas y antagonismos, sin importar que tan afortunada sea la reproducción del armazón estructural jerárquico de dominación y subordinación y la *apariencia* de “comunalidad” a través del tiempo. Y dado que los parámetros clasistas de explotación del orden establecido se mantienen *intocables*, las diferentes teorías de “vida social orgánica”, “consenso”, “participación, etcétera, o son *postulados morales* importantes, como con Rousseau y otros, o racionalizaciones apologéticas y legitimación de lo injustificable, desde Menenius Agrippa hasta sus distantes primos de nuestros días.

Debe acentuarse que el poder de la ideología dominante es tan grande como es no simplemente debido al abrumador poder material y a los instrumentos políticos y culturales que están a disposición de las clases dominantes, sino también debido a la ventaja que representa el estado de *mixtificación* por medio del cual las masas explotadas pueden ser inducidas a avalar los valores y prácticas políticas que son de hecho perjudiciales a sus intereses vitales. Respecto a esto la situación de las ideologías contendientes es “asimétrica”.² Las ideologías críticas que niegan el orden estable-

² En otros aspectos, por contraste, las ideologías contendientes se “reflejan” una a la otra, sólo que con el signo opuesto impreso al mismo objeto, como si se reflejaran en las formas ideológicas contrarias. Como ejemplo podemos pensar en la manera en que las condiciones objetivas del trabajo son conceptualizadas desde los diametralmente puntos de vista opuestos del capital y del trabajo. Citando a Marx:

cido no tienen posibilidad de "mixtificar" a sus adversarios por la simple razón de que no tienen nada que ofrecer —ni siquiera sobornos ilusorios o premios "consensuales"— a aquellos que están ya en el poder con, por lo menos, plena conciencia de sus intereses tangibles inmediatos. Por consiguiente, el poder de la mixtificación es únicamente un privilegio de la ideología dominante.

Esta circunstancia muestra por sí que tan autodestructivo sería el tratar de entender la ideología simplemente bajo el título de "falsa conciencia". Lo que define la ideología como ideología no es su desafío a la "razón", tampoco su alejamiento de las reglas preconcebidas de un "discurso científico" imaginario, sino su muy real situación en un tipo determinado de sociedad. Las complejas funciones de la ideología surgen precisamente de tal situación, y no son en lo mínimo inteligibles en términos racionalistas y científicos abstractos, los cuales apenas dan por sentado lo que queda por probar. De igual forma, las características *transhistóricas* —pero de ninguna manera *suprahistóricas*— de la ideología, como una forma de conciencia *sui generis*, deben entenderse en términos de la reproducción continua de algunas determinaciones estructurales vitales del *tipo* de sociedad en cuestión. En otras palabras, el carácter inherentemente *histórico* de la ideología como un tipo determinado de conciencia debe estar en el primer plano de nuestra atención aun cuando el objetivo sea explicar —por medio de la dialéctica de la continuidad en cambio, y *viceversa*— la obstinada recurrencia de sus aspectos sobresalientes a través de la larga trayectoria de transformaciones históricas conocidas por nosotros.

En este sentido la ideología, como una forma específica de conciencia social, es inseparable de las *sociedades de clase*. Está constituida como la ineludible conciencia práctica de tales sociedades, que tiene que ver con la articulación de conjuntos de valores y estrategias rivales que apuntan al control efectivo del metabolismo social en todos sus aspectos, sin importar qué tan complejos y va-

En la medida en que, desde el punto de vista del capital y de los salarios, la creación del cuerpo objetivo de actividad resulta como antítesis a la capacidad de trabajo inmediata —el que este proceso de objetivización de hecho aparezca como un proceso de desposeimiento —separación desde el punto de vista del trabajo o como apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital— en esa medida, esta distorsión e inversión (*Verdrehung y verkehrung*) es un fenómeno real, no simplemente un supuesto que existe solamente en la imaginación de los trabajadores y de los capitalistas. Marx, *Grundrisse*, p. 1831.

riados sean.³ Y puesto que las mismas sociedades están internamente divididas, las ideologías principales —en contraste con las menores o “híbridas” que tienden a autoajustarse por medio de una asimilación y adaptación más a menos amplia, dentro de la estructura de las concepciones del mundo más representativas— deben articular su posición como “totalizadoras” en sus argumentaciones explicativas, y como alternativas estratégicas significativas de una para la otra. Así, las ideologías contendientes de cualquier periodo histórico dado constituyen la conciencia práctica dentro de cuya estructura las clases principales de la sociedad se relacionan, y por lo tanto se confrontan una con otra, y conceptualizan su visión del orden social adecuado como un todo entendible. Sobra decir que el conflicto fundamental en la arena social tiene que ver con la propia estructura social. Precisamente porque ese conflicto es fundamental, no puede dejarse simplemente al ciego mecanismo de las incosteables, desgastantes y potencialmente letales colisiones: de hecho, mientras menos sea de esta manera menor será el riesgo de la actualización de las calamidades que están implícitas en el creciente poder de destrucción que está a disposición de las partes contendientes. Tampoco, desde luego, este conflicto puede ser resuelto dentro del propio marco legislativo de “razones teóricas”, sin importar qué tan elegante o de moda sea el nombre que uno pueda dar a éste. Esta es la razón por la cual el conflicto más importante estructuralmente —que tiene que ver con las relaciones sociales de producción— encuentra su necesaria articulación en las “formas ideológicas” orientadas a la práctica, en las que, para mencionar a Marx, “el hombre se vuelve *conciente* de este conflicto y lucha contra él”.⁴

³ Es la complejidad del desdoblamiento histórico y la variedad de intereses sociales interrelacionados de manera conflictiva, la cual encuentra su encarnación en las diversas mediaciones del significativamente *autónomo* (sin embargo y por supuesto, no independiente) discurso ideológico, con su poderoso impacto aun sobre los procesos materiales más tangibles del metabolismo social.

⁴ Marx, prefacio a *La Contribución a la crítica de la economía política*. El significado del párrafo en el que aparecen estas líneas es con frecuencia distorsionado. Esta es la forma en que está escrito en su totalidad:

Los cambios en los fundamentos económicos conducen tarde o temprano a la transformación de la *inmensa superestructura* total. Al estudiar tales transformaciones siempre es necesario distinguir entre la *transformación material* de las condiciones económicas de producción,

De esta manera, lo que determina más que ninguna otra cosa la naturaleza de la ideología, es el imperativo de adquirir *conciencia* del antagonismo social fundamental —a partir de las mutuamente excluyentes posiciones de las alternativas hegemónicas que se confrontan en el orden social establecido— con el propósito de luchar contra él. Como resultado, las características principales que definen a las diferentes ideologías llevan, en lo general, la marca indeleble de la *época* o formación social de la cual adoptan sus prácticas productivas dominantes como su último marco de referencia,

las cuales pueden determinarse con la *precisión de las ciencias naturales*, y las legales, políticas, religiosas, artísticas, o filosóficas —abreviando, *formas ideológicas* en las que el hombre se vuelve consciente de este conflicto y lucha contra él.

No se puede subrayar de manera suficiente el significado del señalamiento de Marx con relación a que “siempre es necesario distinguir” entre las transformaciones materiales y las formas ideológicas, ya que, asombrosamente, con frecuencia las interpretaciones no solamente se equivocan completamente, sino que cambian sus conceptos a otros *totalmente opuestos*. Una lectura atenta pone en claro que el objetivo de Marx es:

1. Centrarse en la distinción misma, poniendo énfasis en la vital importancia de recordar constantemente las diferencias cualitativas que lleva implícitas.
2. El insistir que la superestructura no puede ser determinada con la misma precisión que la estricta “transformación material de las condiciones económicas de producción”.
3. Para indicar que puesto que existe una interacción dialéctica entre la superestructura y la base material —y por lo tanto se afectan profundamente la una a la otra constituyendo de esta manera un todo orgánico— podemos concluir que el desarrollo general de *todo el complejo* no puede ser “determinado con la precisión de las ciencias naturales”.

Extrañamente, sin embargo, el párrafo es con frecuencia interpretado como si Marx hubiera dicho: “*uno nunca debe distinguir* entre las transformaciones materiales y las formas ideológicas”. Una vez que conceptos tan importantes son eliminados, el camino queda totalmente abierto para construir un edificio del marxismo totalmente irreconocible que va de acuerdo con un punto de vista fetichista de la ciencia. El resultado que necesariamente se obtiene de esta lectura equivocada es una distorsión reduccionista que no considera el intento subjetivo que está tras ella, ya sea con el propósito de producir algún tipo de “renacimiento” estructuralista/marxista, o, por el contrario, que busque proveer a la agradecida audiencia de expectativas político/culturales burguesas con todavía otra “refutación final” del marxismo y de su alegado “historicismo”.

como veremos más tarde. La cuestión de la *falsa conciencia* es un *momento subordinado* de esta vital determinación trascendental orientada hacia la ineludible tarea de “acabar con este conflicto”, y como tal está sujeta a una multiplicidad de condiciones cualitativas que deben ser valoradas concretamente en su propio medio.⁵

Si no reconocemos la determinación histórica de las ideologías como formas específicas de conciencia social, su estructura y limitaciones internas permanecen completamente inteligibles. Por ejem-

⁵ Es muy importante enfatizar la necesidad de tener mucho cuidado al tratar de entender la complejidad de estas relaciones a la luz de simplificaciones tentadoras, pues los problemas se presentan con frecuencia en forma extremadamente paradójica. Así pues, contrariamente a lo que se podría esperar de manera más bien mecánica, en una etapa más progresista o menos inclinada a la crisis del desarrollo histórico, el nivel de conciencia de la clase dominante no es de ninguna manera mayor *ipso facto*. Ciertamente su opuesto exacto podría ser el caso bajo determinadas circunstancias. (En el tiempo de la Revolución francesa, por ejemplo, la burguesía tiene poderosos motivos para presentar genuinamente sus propios intereses como el “interés general” de la sociedad. Esta representación equivocada del estado real de la situación es —paradójicamente no solo *a pesar de*, sino por el contrario, precisamente *gracias a* la obvia “falsa conciencia” involucrada— uno de los factores más importantes en el éxito de la burguesía.

Similamente, una situación de crisis no lleva necesariamente consigo un decrecimiento en el nivel de conciencia de la clase dominante puesto que normalmente el capital no tiene conciencia alguna del proceso de realización, y si tiene interés en tener conciencia de él sólo *en tiempos de crisis* (Marx *Grundrisse*, p. 374).

En este sentido, bajo el impacto de la crisis —pero, obviamente, dependiendo de la naturaleza exacta de la crisis en cuestión (la cual debe ser siempre aprehendida concretamente en su especificidad sociohistórica)— el grado de autoconciencia de la clase dominante puede ciertamente verse intensificado más que disminuido, causando primordialmente el fortalecimiento de su dominio en lugar de socavarlo inmediatamente.

De la misma manera, puesto que hay una tendencia general enfatizada por Marx a seguir “la línea de menos resistencia” más que a embarcarse en la peligrosa jornada hacia el inexplorado territorio de una alternativa radical, sería más bien ingenuo, por lo menos, el esperar una dramática intensificación de la conciencia de la clase trabajadora bajo el impacto inmediato de la crisis.

Las implicaciones de mayor peso de estas condiciones —especialmente si se toman conjuntamente la una con la otra, esto es, mediante la adición de una efectividad mejorada del control de la clase dominante como resultado de su mayor concientización y mayor sentido de la realidad, a las consecuencias negativas de las clases trabajadoras que siguen “la línea de menor resistencia” bajo el impacto de la crisis— deben ser bastante obvias para la elaboración de estrategias socialistas viables.

plo, frente a ello nada parecería menos aceptable que el encontrar alguna afinidad, por mínima que fuere, entre la defensa de Meneius Agrippa y la “plebeya” crítica de la sociedad de Rousseau. Y sin embargo Rousseau nos ofrece la siguiente caracterización del cuerpo social y de sus instituciones vitales:

el organismo *político*, tomado individualmente, puede considerarse como un organismo *viviente* que se asemeja al de un hombre. El poder soberano representa la cabeza; las leyes y el fisco son el cerebro, fuente de los nervios y lugar del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos, del cual los jueces y los magistrados son los órganos; el comercio, la industria y la agricultura son la boca y el estómago que preparan la subsistencia común; el ingreso público es la sangre a la cual una economía prudente, al efectuar las funciones del corazón, hace que distribuya por todo el cuerpo nutrientes y vida; por otro lado, los ciudadanos son el cuerpo y los miembros que *dan vida a la máquina*, se mueven y trabajan. No hay parte de esta máquina que pueda ser dañada sin que de inmediato una impresión dolorosa sea transmitida al cerebro si el animal se encuentra en estado de salud. La vida de *ambos grupos* es la identidad, el yo común al todo, la sensibilidad recíproca y correspondencia interna de todas las partes. Si esta comunicación termina, la *unidad formal* desaparece y las partes contiguas se pertenecen una a la otra sólo por yuxtaposición, el *hombre muere o el Estado se disuelve*.⁶

Así que aun Rousseau, cuyo intento crítico tiene éxito en diagnosticar algunas de las contradicciones y problemas reales de la sociedad aludida, es conducido a otro camino por su modelo orgánico y los vacuos postulados universales que conlleva ya que él identifica al “organismo político” con la abstracta “identidad” y termina glorificando al primero como un “ser moral”. Citándolo nuevamente:

El organismo político, por lo tanto, es también un “ser moral” poseedor de una “voluntad”; y esta *voluntad general*, que tiende siempre a la preservación y bienestar del *todo* y

⁶ Rousseau, “Un discurso de economía política”, en *El contrato social y Discursos*, Dent e hijos, Londres, 1958, p. 236.

de *cada parte*, y que es la fuente de las leyes, constituye para todos los miembros del Estado, en las relaciones de unos para con otros y para consigo misma, la norma de lo que es justo o injusto.⁷

Como podemos ver entonces, la posición de Rousseau —que coloca a la identidad individual del modelo de “organismo político” como una “maquinaria orgánica”; modelo que hipostasia la “sensibilidad recíproca” de todas las partes para el funcionamiento del Estado— sólo puede conducir a la reafirmación moralista de la necesidad interna del armazón estructural establecido. La superimposición del modelo individualista/antropológico del complejo social como un todo imaginario “trasciende” los antagonismos inherentes al orden establecido y los substituye por el simple postulado de un “ser moral” el cual por definición (y sólo por definición) “tiende a la preservación y bienestar del todo y de cada parte”, decidiendo correctamente de este modo lo que es “justo o injusto”. Así que no es de ninguna manera sorprendente que las suposiciones definitorias circulares de individualidad aislada —las cuales necesariamente destruyen la vital mediación material de los intereses de clase, al representar equivocadamente la *norma de las clases como la (moralmente postulada) armonía de cada parte* con el todo— culminen en la circularidad apologética de acuerdo con la cual “todo aquello ordenado por la ley es legal”.⁸

Concepciones de esta clase muestran las contradicciones internas y las limitaciones ideológicas de determinados puntos de vista que son incompatibles con una visión genuinamente histórica del proceso social. Así, la explicación orgánica constituye para ellos un *substituto* conveniente que puede dar cuenta del funcionamiento de la forma de relación social establecida mientras que *sistemáticamente* elude y descalifica el problema de la *génesis*, ya que ésta transferiría la posibilidad de crítica a un plano radicalmente diferente. Pero sin embargo, es precisamente la dimensión histórica de la *génesis* la que hace inteligible el funcionamiento de un conjunto determinado de relaciones sociales como un *sistema orgánico* dentro de la estructura de algunas presuposiciones prácticas históricamente creadas. Ya que, como Marx vigorosamente argumentó:

⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁸ *Ibid.*

Debe tenerse en cuenta que las nuevas fuerzas de producción así como las relaciones de producción no surgen de la *nada*, ni del seno de una idea autopostulada ni tampoco caen del cielo; surgen desde dentro, como antítesis al desarrollo de producción existente y a las relaciones de propiedad heredadas y tradicionales. Mientras tanto, en el sistema burgués *consumado* cada una de las relaciones económicas presupone a las otras en su forma económico burguesa, y todo lo postulado es también una presuposición, como es el caso de todo sistema orgánico. Tal sistema orgánico por sí mismo, como una *totalidad*, tiene sus presuposiciones, y su desarrollo a la totalidad consiste precisamente en subordinar para sí todos los elementos de la sociedad, o en crear de ella los órganos que aún no posee. Esta es la forma en que históricamente se convierte en una totalidad. El proceso mediante el que se transforma a su totalidad es un momento de su proceso, de su desarrollo.⁹

La omisión de esta dimensión del todo importante —la cual comprende a la totalidad social dada en su *transformación histórica*, en términos de sus *presuposiciones objetivas*— no es una falla personal de Rousseau y otros, sino un *límite necesario* a su posición, ya que los intereses ideológicos subyacentes no les permiten mirar más allá del marco estructural de la sociedad de clases y, por lo tanto, limitan su crítica a algunos aspectos secundarios del orden establecido sin cuestionar el armazón estructural mismo ni sus históricamente creadas —y por lo tanto históricamente superables— presuposiciones. Esta es la razón por lo que la propia imagen “orgánica” que emplean con tanta predilección puede no tener un valor explicativo genuino, por que sus verdaderas determinaciones (que definen al organismo como una totalidad en desarrollo) son necesariamente pasadas por alto. Consecuentemente, el postulado de la “unidad orgánica” viene a ser nada más que una analogía externa y más bien superficial, en la que el dinamismo histórico inherente tanto del organismo individual como del organismo social (como sistemas comprensibles sólo en términos de condiciones históricas determinadas de *producción* y *reproducción*, es aniquilado y transformado en una funcionalidad *atemporal*, con más o menos connotaciones apologéticas dominantes.

⁹ Marx, *Grundrisse*, p. 278.

Sin embargo, tenemos que diferenciar entre dos tipos de determinaciones ideológicas y sus límites correspondientes. La primera surge de la apreciación inmediata de la forma de sociedad de clases contemplada dentro de su especificidad histórica, mientras que la otra tiene que ver con el horizonte de la sociedad de clases como un todo en su continuidad transhistórica. Pensadores críticos, como Rousseau, dirigen su censura contra la primera, y hasta cierto grado tienen éxito en exponer las limitaciones e irracionales de esa *forma específica* desde el lugar ventajoso de una posición social relativamente más avanzada, pero igualmente determinada por las clases sociales. En contraste, los Meneius Agrippas de este mundo están perfectamente satisfechos tanto con adoptar como con glorificar la inmediatez del orden prevaleciente, sin importar qué tan problemático sea, como el horizonte absoluto de la vida social como tal.

De esta manera, en la historia del pensamiento, desde sus principios hasta la actualidad, ni siquiera las actitudes positivas, que han buscado ser conscientes del conflicto social fundamental con el ineludible propósito de luchar contra él, han podido evitar verse afectados por las limitaciones estructurales de la sociedad de clases. Además, existe una complicación adicional que debemos tener en cuenta al tratar de explicar el poder de la ideología. Tiene que ver con la ominosa dificultad involucrada al tratar de librarse del *mito de la unidad* que, es fácil comprender, domina el discurso ideológico a través de toda la larga historia de la sociedad de clases, ya que sin importar qué tan profunda y antagónicamente divididas puedan estar todas las clases sociales en relación a sus relaciones estructurales básicas deben, sin embargo, ser capaces de funcionar bajo circunstancias normales como un todo integrado —es decir, como totalidades y “sistemas orgánicos” desarrollados históricamente—, con excepción, claro está, de aquellos períodos relativamente raros y breves de *explosión y rompimiento* que tienden a trazar la línea histórica de demarcación entre una y otra formación social.

Las implicaciones de estas consideraciones para las teorías socialistas son muy importantes dado que, en primer lugar, el juicio de que en la coyuntura actual de desarrollo histórico el problema de la trascendencia debe ser considerado como la necesidad de ir más allá de las clases sociales como tales y no únicamente más allá de las determinaciones de una clase social en particular en provecho de otra, no significa que podamos escapar, bajo la fuer-

za de este juicio únicamente, a la necesidad de articular ideológicamente la conciencia social con el objetivo práctico de luchar para resolver el conflicto fundamental de la división estructural en juego y que consiste en controlar el metabolismo social como un todo. Así, el imaginar que la teoría socialista pueda ser "libre ideológicamente" significa de hecho hacerle el juego al adversario quién tiene ciertamente un profundo interés en hacer aparecer su propia posición como "consensual", "objetiva", "científica" y completamente "libre de prejuicios ideológicos".

La segunda implicación en importancia está estrechamente relacionada a la primera. Se presenta a sí misma frente a la teoría socialista como la necesidad de mostrar sin ambages las insalvables divisiones internas del orden establecido en su lucha por la hegemonía ideológica, retando abiertamente así al *mito de la unidad* tan profundamente enraizado en las formas anteriores de discurso ideológico. Si este reto no es tomado con un enérgico compromiso ideológico, la teoría socialista contemporánea ni puede contribuir al desarrollo del conocimiento, ni puede llevar a cabo el compromiso práctico necesario para reducir los dolores del alumbramiento de la "nueva forma histórica" predicada por Marx.

2. La ideología de neutralidad metodológica

En ningún lugar es el mito de la neutralidad —el autoproclamado *Wertfreiheit* o neutralidad de valor de la "ciencia social rigurosa" — mayor que en el campo de la metodología. En efecto, con frecuencia se nos presenta el reclamo de que la adopción del marco metodológico mencionado automáticamente nos exime de cualquier controversia relativa a los valores, ya que son excluidos sistemáticamente (o apropiadamente "separados") por el mismo método que se adecua científicamente, evitando de esta manera complicaciones innecesarias y asegurando la objetividad deseada y un resultado indiscutible.

Afirmaciones y procedimientos de este tipo son, desde luego, extremadamente problemáticos, porque *presuponen* de manera circular que el entusiasmo por las virtudes de la "neutralidad metodológica" está destinado a arrojar soluciones con "valor neutral" en relación a problemas muy rebatidos, sin primero examinar el problema de mayor importancia que se refiere a la situación de la *posibilidad* de la neutralidad sistemática postulada en el propio plano de la metodología. Supuestamente, la validez incuestionable

del procedimiento recomendado es autoevidente en razón de su carácter *puramente metodológico*.

En realidad este enfoque metodológico está desde luego, fuertemente cargado con una substancia ideológica conservadora. Puesto que, como quiera que sea, al decir que el plano de la metodología (y "metateoría") está en principio separado del plano de los problemas *substantivos*, el círculo metodológico puede cerrarse de manera conveniente. Con lo cual se supone que la sola insistencia en el carácter puramente metodológico de los criterios postulados establece el argumento mediante el cual el enfoque en cuestión es neutral porque todos pueden adoptarlo como el marco común de referencia del "discurso racional" como tal.

Sin embargo, curiosamente, los "dogmas" metodológicos propuestos están definidos de tal manera que vastas áreas de interés social vital son, a priori, excluidas de este discurso racional como "metafísicas", "ideológicas", etc. El efecto de circunscribir de esta manera el alcance del único enfoque admisible, es que en el propio nombre de la metodología se descalifica automáticamente a todos aquellos enfoques que no están dentro del marco estipulado del discurso. Como resultado, aquellos que proponen el "método correcto" hacen caso omiso de las dificultades que van con el reconocimiento de las divisiones reales e incompatibilidades que necesariamente surgen de la contienda de intereses sociales que se da en las raíces de enfoques alternativos y de conjuntos rivales de valores asociados a ellos.

Aquí es donde podemos ver con más claridad la orientación social implícita en todo el proceso. Pues —lejos de ofrecer un panorama adecuado para un estudio crítico— la defendida adopción general del así llamado marco metodológico neutral es equivalente, de hecho, a consentir en ni siquiera plantear los problemas que verdaderamente tienen importancia. En su lugar, el proceso metodológico "común" logra transformar la tarea del "discurso racional" en la dudosa práctica de producir *metodología para la propia metodología*: una tendencia que se ha pronunciado más en el siglo veinte que nunca antes. Esta práctica consiste en afilar tanto el cuchillo metodológico recomendado, que no queda otra cosa que el puro mango, adoptando en ese momento un nuevo cuchillo con el mismo propósito; así, el cuchillo metodológico ideal no está hecho con el propósito de ser empleado para cortar sino con el único objetivo de ser afilado, interponiéndose de esta manera entre el intento crítico y los objetos reales de la crítica a los cuales

puede obstaculizar durante tanto tiempo como la seudocrítica actividad de afiladura por la afiladura misma siga tratando de ser lograda. Ese resulta ser precisamente su objetivo ideológico inherente.

Naturalmente, hablar de un marco metodológico común en el cual se puedan resolver los problemas de una sociedad dividida por intereses sociales y confrontaciones antagónicas irreconciliables, es engañoso; en el mejor de los casos, no resiste cualquier argumento relativo a las "comunidades ideales de comunicación". Pero el definir los principios ideológicos de todo discurso racional en términos de transsubstanciar la discusión de los valores sociales contendientes al ponerlos en "tipos ideales" (o poniéndolos en "paréntesis" metodológicos) revela tanto el color ideológico como la extrema falacia de la proclamada racionalidad. Ya que tal tratamiento a las principales áreas de conflicto, que se presenta bajo un gran variedad de formas —de la versión vienesa del "positivismo lógico" a la famosa escala de Wittgenstein que debe ser "desechada" al momento de confrontar el problema de los valores; y desde la defensa del "poco a poco" hasta la "emotiva" teoría del valor—, inevitablemente favorece siempre al orden establecido. Y lo hace así manifestando que los parámetros estructurales fundamentales de la sociedad en cuestión están "fuera del control" de los contendientes potenciales, con base en la autoridad de la metodología idealmente común.

Sin embargo, aun bajo una inspección superficial de los elementos considerados, debería resultar bastante obvio que el permitir que no se cuestione el marco estructural fundamental del orden establecido es *radicalmente* diferente si se hace como beneficiario de ese orden o desde la posición de aquellos que se encuentran en el lado opuesto, explotados y oprimidos por las determinaciones absolutistas (o no solamente limitados por algunos detalles más o menos fácilmente corregibles) de ese orden. Consecuentemente, el establecer una identidad común para ambos lados opuestos de un orden estructuralmente salvaguardado por las jerarquías —convirtiendo a la gente que pertenece a las fuerzas sociales contendientes en ficticios "interlocutores racionales", extraídos de su mundo real divididos para ser transplantados al benéficamente compartido universo del discurso ideal— sería nada menos que un milagro metodológico.

En este sentido, contrariamente al anhelante pensamiento que hipostasia a la comunidad como racional, atemporal, y no deter-

minada en términos sociales, la condición elemental de un discurso verdaderamente racional sería el reconocer la legitimidad de afrontar el orden establecido de la sociedad en términos *substantivos*. Esto implicaría la articulación de los problemas más importantes no en el plano de la teoría y de la metodología autorreferenciables, sino como problemas inherentemente *prácticos* cuyas condiciones de solución apuntan hacia la necesidad de cambios estructuralmente radicales. En otras palabras, requeriría el rechazo explícito de toda ficción de neutralidad metodológica y metateórica. Pero, desde luego, esto sería esperar demasiado precisamente por que la sociedad en cuestión es una sociedad profundamente dividida.

En lugar de ello, por medio de las dicotomías de “valor y hecho”, “teoría y práctica”, “racionalización formal y substantiva”, etcétera, el milagro metodológico trascendente al conflicto es constantemente estipulado como el necesario marco regulador del “discurso racional” para las ciencias sociales y humanidades, en beneficio de la *ideología dominante*.

Lo que hace a este enfoque particularmente difícil de desafiar es que los valores que conlleva son a tal grado mediatizados por preceptos metodológicos que es virtualmente imposible ponerlos en el foco de la discusión sin abiertamente cuestionar el marco como un todo. Pues los conjuntos de valores conservadores que están en las raíces de tal orientación se mantienen desplazados a varios pasos del sujeto ostensible de disputa, definidos en términos lógico-metodológicos, formal-estructurales y semántico-analíticos. Y quién tacharía de propensión ideológica a las impecables —sancionadas metodológicamente — credenciales de “reglas de procedimiento”, “modelos” y “paradigmas”?

Sin embargo, una vez que tales reglas y paradigmas son adoptadas como el marco común de referencia de lo que puede o no ser reconocido como el legítimo sujeto de debate, todo lo que entra en él se ve necesariamente restringido no sólo por el campo del marco general, sino que también y de manera simultánea por las presuposiciones ideológicas inexplicitas con base en las que los propios parámetros metodológicos fueron originalmente constituidos. Esta es la razón por la que las pretendidas ideologías “no-ideológicas” que con tanto éxito ocultan y ejecutan su función apolíptica disfrazadas de metodología neutral, son doblemente mixtificantes.

Las corrientes de pensamiento del siglo veinte están dominadas por enfoques que tienden a articular los valores e intereses sociales

del orden dominante a través de complicadas —en ocasiones completamente desconcertantes— mediaciones en el plano metodológico. De esta manera —más que nunca antes— el objetivo de la desmixtificación ideológica es inseparable de la investigación de la compleja interrelación dialéctica entre métodos y valores a la que ninguna teoría social o filosófica puede escapar.

3. Fronteras metodológicas de las formaciones sociales

Una intensa preocupación por los problemas de método es especialmente expresada en períodos históricos de crisis y transición. En dichos tiempos, cuando la ideología anteriormente preponderante ya no puede ignorar o simplemente hacer a un lado a su rival, los reclamos hegemónicos de *ambos* lados deben formularse de tal forma que los más amplios principios metodológicos y metateóricos de los sistemas rivales logren hacerse explícitos. Esto se hace precisamente con el propósito de reforzar las aspiraciones mutuamente excluyentes de las partes contendientes por ocupar la posición teórica y también práctica dominante en la sociedad.

En el caso de la ideología previa, esto implica generalmente la adopción de alguna forma de *escolasticismo* (o metodología sólo por consideración a la propia metodología) con la ayuda del cual —en nombre de las reglas *formales*, modelos y paradigmas estipulados— los enfoques alternativos pueden ser desacreditados a priori y desterrados del legítimo marco del discurso. Desde luego, en realidad son rechazados en base a la desafiante originalidad de sus contenidos y métodos *correspondientes*. Sin embargo, por razones ideológicas los verdaderos motivos no pueden ser abiertamente admitidos. Consecuentemente, la denuncia tiene que formularse de tal forma que no parezca relacionada a ninguna otra cosa que no sea la argüida violación de alguna regla de lógica universalmente válida.

Debido a que el sistema previo debe comprender y defender los intereses fundamentales del orden establecido, no se puede renovar a sí mismo bajo las condiciones de retroceso, social —sin impor-

¹⁰ He discutido algunos problemas relacionados en un ensayo titulado “Il rinnovamento del marxismo e l’attualità storica dell’offensiva socialista” *Problemi del Socialismo*, núm. 23, enero-abril 1982, pp. 5-141. Véanse particularmente las secciones I/1 (“L’incompiuto progetto di Marx, scopo metodo e risultati”, pp. 7-13) y II/16 (“Ambiguità temporali e mediazioni mancanti”, pp. 92-99).

tar con que éxito se reproduce a sí mismo como la "filosofía viviente" de las fuerzas dominantes— en términos de contenidos significativos y comprensiblemente válidos, ni sosteniendo sus reclamos de universalidad. De ahí la tendencia general a un *formalismo metodológico* (empleado para apuntalar los más bien huecos reclamos de "universalidad") y a una metodología por la metodología misma: características particularmente prominentes en el siglo veinte pero de ninguna manera limitadas a él.

Así, puesto que los argumentos del desafiante adversario social no pueden ser satisfechos al nivel de *proposiciones substanciales*, el método de "refutación" asume una forma inherentemente falaz, porque algunos de los criterios *formales*, supuestos arbitrariamente, son empleados para rechazar categóricamente los *contenidos* esenciales del sistema rival —declarando que son ilegítimos metodológicamente, como con el enfoque del "fin de la ideología"—, así como las teorías de la misma clase, tanto antes como después de la aparición de esta particular ideología. Ostentación que se hace en la manera de racionalizar este falaz formalismo y apriorismo metodológico. Puesto que ellos deducen, a partir de una alegada desviación del adversario de una regla genérica someramente estipulada pero nunca establecida (de "objetividad-científica", "neutralidad del valor", "liberación de los intereses ideológicos", etcétera), la radical insostenibilidad de sus *proposiciones substantivas* específicas. De esta manera descalifican formalmente, con ayuda de criterios definitarios autodispensables, las ideas y estrategias prácticas del otro bando, las cuales deberían ser valorizadas y analizadas concretamente en términos de los contenidos que postulan y a la luz de la evidencia disponible. Paradójicamente, por lo tanto, la orientación excesivamente metodológica de tales enfoques, si bien con objetivos ostensiblemente "antiideológicos", manifiesta de hecho una adhesión ideológica mucho más cercana —característica de tiempos de conflictos sociales más agudos— a los valores e imperativos estructurales del orden establecido. Esto es, una adhesión más cercana y más de conciencia de clase de la que podemos atestiguar en circunstancias históricas menos polarizadas.

Al mismo tiempo, las ideologías de las fuerzas sociales ascendentes también deben explicar el significado de su posición delineando con mayor claridad las líneas metodológicas de demarcación por medio de las cuales las diferencias con el atacado adversario puedan ser mostradas de la manera más contundente.

En realidad, sus reclamos de ser una novedad radical y de tener

validez general no pueden ser articulados de otra forma que no sea bajo la más rigurosa formulación del nuevo enfoque en términos metodológicos explícitos, ya que la verdadera naturaleza de la empresa y las inevitables condiciones "prematuras" bajo las cuales debe en principio ser intentado su puerta en marcha, implican que anticipaciones del futuro aparezcan en ella como parte del proceso normal. Consecuentemente, en ausencia de otras pruebas respecto a la vialidad del marco que se está defendiendo, las fuerzas ascendentes deben hacer valer y sostener sus reclamos demostrando la coherencia teórica y potencial de liberación de su nuevo enfoque en términos de su radicalismo metodológico y universalidad que comprenda al todo. Esto no es menos cierto en Bacon y Descartes (quienes continúan compartiendo en aspectos importantes las presuposiciones de sus adversarios escolásticos) que en la "revolución copérnica de Kant" y en la dialéctica hegeliana así como en la radical reorientación de la filosofía hecha por Marx.

Ciertamente existen tiempos en que debido a algún retroceso histórico, una apelación directa a la orientadora significancia de la nueva metodología aparece como la única forma de reafirmar la continuación de la validez de las perspectivas generales de la teoría en cuestión frente a las muy desfavorables circunstancias históricas. Un ejemplo claro al respecto es *Historia y conciencia de clase* de Lukács, escrita bajo el antecedente de la derrota militar de la República consular húngara y la restauración del dominio internacional del capital, después del corto intermedio revolucionario iniciado por la Revolución rusa.

Contra las abrumadoras circunstancias negativas que prevalecían en ese tiempo, Lukács no podía, simplemente, ofrecer mejoras parciales y viables. El tuvo que predicar la certeza de un rompimiento revolucionario irreversible y totalizador con el propósito de equilibrar toda evidencia que señalara en la dirección opuesta. Así, no se podía permitir que fuera puesto bajo la sombra de la duda "la certeza de que el capitalismo está sentenciado y que —con el tiempo— el proletariado será victorioso".¹¹ Puesto que, como quiera que sea, la clase trabajadora internacional no mostró signos convincentes de "cubrir la brecha entre su conciencia de clase psicológica y la que se atribuye",¹² y puesto que el propio Lukács

¹¹ Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Merlin Press, Londres, 1971 p. 43.

¹² *Ibid*, p. 74.

tuvo que denunciar de tendencias burocráticas al propio partido que ocupaba la posición central en su propio esquema estratégico, su discurso tuvo que ser transferido al plano metodológico, ya que, bajo estas circunstancias, la validez de las lejanas perspectivas positivas que él estaba desafiantemente reafirmando sólo podían ser establecidas —contra toda evidencia visible, y como él argumentó, *conceivable* por lo opuesto— en términos de un discurso principalmente metodológico. Como el propio Lukács lo puso, a continuación del párrafo citado con relación a la certeza del ocaso capitalista y la victoria proletaria: “no puede haber una garantía material de esta aseveración. Puede, sí, garantizarse *metodológicamente*— por el método dialéctico”.¹³

Entonces, como podemos ver, los períodos históricos de crisis y transición, cuando los antagonismos sociales latentes llegan al frente con gran intensidad, tienden a ser acompañados de agudas “disputas metodológicas”. Estas no son por ninguna razón intelectibles en términos estrictamente metodológicos sino que deben asociarse a las demandas hegemónicas rivales de los grupos involucrados. Así que al no soportar puntos de vista frecuentemente sostenidos por la parte contraria, la cada vez mayor preocupación de las principales fuerzas contendientes por disputas metodológicas engañosamente abstractas, resulta ser la prueba de tener determinaciones ideológicas mucho más —que no menos— dirigidas a moldear intelectual y políticamente— su orientación estratégica, independientemente de que ellas mismas estén o no conscientes de ser motivadas por esos factores.

4. Parámetros metodológicos e ideológicos de la época capitalista

Como todos sabemos, la formación social dominada por el poder del capital se extiende sobre un largo periodo histórico cuyo final no está a la vista todavía. Sin embargo, tras los cambios materiales de largo alcance que marcan la fisonomía intelectual de las fases particulares del desarrollo capitalista, existen también algunas continuidades importantes. Son precisamente éstas las que circunscriben los amplios parámetros metodológicos de la época como un todo, con características claramente identificables compartidas

¹³ *Ibid.*, p. 43.

por una gran diversidad de pensadores que están situados en el mismo terreno social, como hemos de ver en seguida.

Las fases particulares de este desarrollo, marcadas por innovaciones teóricas y metodológicas, deben, sin embargo, acomodarse dentro de los restringentes límites del marco estructural común que definen a la época como un todo. Naturalmente, la clase-base de las teorías dominantes ha sido y continúa siendo "la personificación del capital" (Marx); la burguesía, tanto en sus fases ascendentes de desarrollo como bajo las condiciones de su regresión histórica. Ciertamente, lo que define las características metodológicas fundamentales de todas las teorías que surgen en tal clase-base es precisamente la situación de la burguesía como la fuerza hegemónica atrincherada en la formación social bajo el dominio del capital, junto con los imperativos estructurales que son inseparables de esa dominación.

De acuerdo con esto, los parámetros metodológicos de las diferentes teorías que articulan los intereses fundamentales de esta clase-base, pese a que no soportan las diferencias entre ellos mismos —diferencias que surgen en función al medio nacional dado, a la relación de fuerzas que prevalece localmente, a las condiciones de interacción social, al históricamente cambiante papel de la clase en relación a las potencialidades productivas de la formación social del capital y la sobreviniente intensificación de los antagonismos sociales a escala global, etcétera— son establecidos para la época en su totalidad, abarcando no solamente todas sus fases hasta la actualidad sino yendo aún más lejos. Tan lejos, de hecho, como el capital pueda reafirmarse como la fuerza esencial de control del metabolismo social. Pues los parámetros metodológicos fundamentales de las épocas históricas están definidos por los *límites estructurales fundamentales* de su fuerza social dominante como inherentes en su forma de actividad productiva y en la correspondiente distribución del producto social total.

Esta es la razón por la que sus representantes deben conceptualizar todo de una manera específica y no de alguna otra manera. Y puesto que los límites en cuestión son *estructuralmente intrascedentes* —en que su supresión requeriría un modo de producción y distribución *radicalmente* diferentes— las principales características metodológicas de los conceptos que se originan dentro de su marco no pueden ser significativamente alteradas (están lejos de abandonar por completo "el punto de vista de la economía política" como lo hizo Marx). Ciertamente no pueden ser

alteradas fundamentalmente aun si algunos pensadores excepcionales, bajo circunstancias históricas completamente extraordinarias, toman conciencia de las contradicciones que están destinadas a defender y tratan de establecer alguna forma de "reconciliación" teórica. (Un ejemplo sobresaliente al respecto es Hegel, como estaremos viendo.)

Las características metodológicas de los diferentes sistemas de pensamiento que emergen en apoyo de la formación social capitalista constituyen un conjunto fuertemente cerrado de determinaciones conceptuales. Naturalmente, tales características también son cruciales en lo referente a la definición de estos sistemas de pensamiento como formas específicas de ideología.

Aquí presentamos, muy someramente,¹⁴ las principales características metodológicas que pueden ser claramente percibidas en las fronteras de la formación social capitalista como un todo:

1) La programática orientación hacia la ciencia y la clave teórico -metodológica así como también el papel práctico asignado a las ciencias naturales

Desde Descartes, el problema de como llevar a cabo el "dominio del hombre sobre la naturaleza" (expresión de Descartes) se ha tratado de resolver con incesable intensidad y parcialidad. Al mismo tiempo, el mucho más difícil problema de cómo lograr "el dominio del hombre sobre sí mismo" —esto es, sobre las condiciones de las interrelaciones humanas entre ellos— o es completamente ignorado o es mecánicamente subordinado al problema de cómo asegurar el autodesarrollo de la ciencia y de la producción material, lo cual, bajo las condiciones dadas, es de *hecho* equivalente a obedecer ciegamente los imperativos del autoexpansivo valor de cambio. De esta manera, constantemente se nos presenta la esperanza de resolver los problemas de la humanidad mediante el solo avance de la ciencia y de la actividad productiva, esto es, sin ninguna mayor intervención en el plano de la propia estructura social.

En este sentido, saber qué clase de uso ideológico manipulativo se puede hacer de la ciencia en la sociedad contemporánea, es se-

¹⁴ Para una discusión detallada de estos problemas véase el capítulo VI ("Methodology an Ideology") de mi próximo libro, *El poder de la ideología*, Harvester Press, Brighton, 1985.

cundario. Lo que es de primordial importancia es que el horizonte orientado hacia la ciencia, cargado hacia un solo lado, representa por sí mismo una *limitación estructural* intrascendente de toda la tradición intelectual, ya que lo que es necesariamente descartado desde el mismo principio de este desarrollo es la posibilidad de cambios sociales radicales que podrían minar los mandatos materiales del capital ejecutados espontáneamente. Toda mejoría legítima debe caber bien, *dentro* de los parámetros estructurales de esos mandatos, y todo lo que queda fuera de ellos o señala más allá de ellos debe permanecer conceptualmente oculto del horizonte intelectual de las ideologías dominantes, sin manifestarse en sus principios metodológicos claves.

2) *Una tendencia general al formalismo*

En este contexto, ésta es, de todas, la más sorprendente, puesto que va unida al “punto de vista de la economía política” en su orientación programática hacia los objetivos material-expansionistas de las (tecnológicamente definidas) realizaciones productivas. Y sin embargo, encontramos las más variadas manifestaciones de esta tendencia; desde los fundamentos axiomáticos —modelados en la “geometría analítica”— que Descartes quiere dar a su “filosofía práctica” a través del postulado de la ilustración en “conformidad con las leyes de la razón”, hasta el riguroso y fenomenológico reduccionismo de Husserl así como el monumental intento de Sartre de hacer inteligible el proceso de la totalización en la historia real, el cual continúa bloqueado en el nivel de la historia de las *estructuras formales* (expresión de Sartre), sin mencionar las arbitrarias categorizaciones del pensamiento del “positivismo lógico”.

La explicación de esta paradójica conjunción es, nuevamente, inseparable de la comprensión de la función ideológica en los diferentes sistemas de pensamiento que comparten, y a su manera apoyan activamente —aunque de ninguna manera siempre en forma consciente— el esencialmente antagónico terreno social del capital. Pues la función primaria de este extraño —materialmente incrustado— formalismo, es el transferir los problemas y contradicciones que se enfrentan en la vida real de su plano material, a la esfera legislativa de la formalmente omnipotente razón y, por ende, trascendiendo idealmente, en términos de postulados formales universalmente válidos, el verdadero conflicto. Así que, más que ninguna otra cosa, la necesidad de calificar a los conflictos iden-

tificados como "ontológicamente" insuperables, o de declararlos "poscritos" sobre la base de la indesafiable autoridad de la razón pura (Kant), o de otra manera "resolver" y "disolver" imaginariamente (o más aún negar la misma existencia de) conflictos y antagonismos cimentados objetivamente —que en los fundamentos estructurales capitalistas son necesariamente insolubles—, trae consigo la tendencia al formalismo estipulativo, en ocasiones con las más asombrosas consecuencias filosóficas.

La manera en que Kant emplea la "universalización" formal para categóricamente eliminar el conflicto del mundo de la moralidad tal como lo señala en su *Razón práctica*, habla claramente por sí misma. Sin embargo, el caso de Hegel es más revelador aún en este aspecto. Porque él concientemente rechaza el formalismo y apriorismo kantiano y procura dar una fundamentación objetiva a sus propias categorías. Sin embargo, sin importar qué tan grande sea un filósofo ni qué tan innovador sea de un sistema dialéctico de lógica, termina con una concepción de la "mediación"¹⁵

¹⁵ Tal como lo observa Marx en su crítica de la concepción hegeliana de la relación mediadora entre las clases de la sociedad civil y las instituciones del Estado: "Si las clases civiles como tales son clases políticas, luego entonces la mediación es innecesaria, y si se necesita esta mediación, entonces la clase civil no es política y así tampoco lo es esta mediación. Aquí, entonces, encontramos una de las inconsistencias de Hegel dentro de su propia forma de analizar las cosas; y tal inconsistencia es un adecuamiento" (Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge University Press, 1970, p. 96).

De esta manera, lo que vicia la posición de Hegel y nulifica su programa es el carácter apologetico de la "mediación" concebida. Ya que esta última se revela por sí misma como una reconstrucción sofisticada de la supuesta realidad dualística (la necesaria complementariedad de la "sociedad civil" y el Estado) —y eternizada como tal— dentro del discurso hegeliano, y ninguna mediación real en absoluto. Tal como Marx lo expresa: "En general, Hegel concibe al silogismo como término medio, un *mixtum compositum*. Podemos decir que en su desarrollo del silogismo racional todo el dualismo místico y trascendente de su sistema se vuelve aparente. El término medio es la espada de madera, la oposición encubierta entre la universalidad y la singularidad", (*ibid.*, p. 85).

El apriorístico carácter seudomediatorio y la falacia lógica de todo el esquema sale a relucir claramente en el siguiente párrafo de su *Critica*: "El soberano, entonces, tenía que ser el medio de la legislatura entre el ejecutivo y los estados, y los estados entre él y la sociedad civil.

¿Cómo es que él mediara entre lo que él mismo necesita como un medio, a menos que su propia existencia se vuelva un extremo unilateral? Ahora el absurdo total de estos extremos, los cuales de manera intercambiable juegan en unas ocasiones el papel de extremo y en otras el papel

que de manera lógica resulta altamente dudosa y que está al servicio de la "reconciliación" y de la apología social, y que ha sido formulada para resolver las contradicciones de clase de la "sociedad civil" por medio de las definiciones formalísticas, con frecuencia tautológicas y estipulativas, del Estado hegeliano, con su ficticia "clase universal" de sirvientes civiles "desinteresados".

El significado metodológico general de esta tendencia estriba en el intento asociado a ella de "trascender" dentro de sus propios marcos de referencia algunas contradicciones materiales importantes —ya sea que pensemos en aquello que está entre el carácter inherentemente social de la moralidad y la formalmente "universalizante" *individual ethic* kantiana, o en las determinaciones materiales objetivas de la sustantiva irracionalidad del capital en los dominios de la "sociedad civil" y su reconciliación hegeliana lógico-metafísica en la "racionalidad del Estado", si olvidar su equivalente weberiano de oponerse a desde la racionalidad "formal" hasta la racionalidad "sustantiva"— las cuales no son accesibles a ninguna otra solución dentro de los horizontes conceptuales de los pensadores involucrados.

3) *La posición de la individualidad aislada*

Al centro de la tradición filosófica burguesa —desde Descartes y Pascal hasta Kant, Fichte, Kierkegaard, Husserl, Sartre y aun

de medio, se vuelve aparente... Esta es un tipo de *sociedad de reconciliación mutua*... Es como el león de *Un sueño de verano* que exclama: 'Soy el león y no soy el león, soy el que se acomoda'. Así que aquí cada extremo es algunas veces el león de la *oposición* y algunas otras la comodidad de la mediación... Hegel, quien reduce este absurdo de la mediación a su *lógico abstracto*, y por lo tanto pura e irreducible expresión, la llama al mismo tiempo el especulativo misterio de la lógica, la relación racional, el *silogismo racional*. Extremos reales *no pueden ser mediados* el uno por el otro precisamente por que son *extremos reales*. Pero tampoco ellos necesitan de la mediación, porque son opuestos en esencia. No tienen nada en común, ni se necesitan ni se complementan el uno con el otro" (*ibid.*, pp. 88-9).

De manera significativa, esta dudosa reducción formalística de los constituyentes —antagónicos— reales de la situación analizada, es retomada por Hegel precisamente con el propósito de poder deshacerse (mediante la desviación de hechos empíricos a axiomas lógico-metafísicos) de las contradicciones estructurales del orden social que determinan su propio horizonte conceptual, en concordancia con el punto de vista de la economía política.

allá más— encontramos el “ego” autoorientado, mencionado y defendido en una gran variedad de maneras, de acuerdo con las cambiantes circunstancias sociales e históricas y con los correspondientes requerimientos ideológicos del respectivo sistema particular. Vistos desde su ventajosa posición, los tipos y relaciones de conflicto dadas objetivamente deben ser invertidas y transubstanciadas en formas de competencia esencialmente individualistas sobre objetivos estrictamente limitados y manejables en términos capitalistas.

La función ideológica crucial del punto de vista de la individualidad aislada es la *inversión* radical de la relación estructural objetiva entre diferentes tipos de conflictos y antagonismos: Dada su constitución y orientación inherente, debe enfocar su atención a aspectos *secundarios* subjetivos-individualistas de la contradicción, relegando al mismo tiempo los antagonismos *primarios* a la periferia, si acaso se llegan a reconocer. Unicamente la “competencia entre individuos” puede ser reconocida como enraizada en determinaciones “objetivas” —es decir, genéricamente “naturales”—, mientras que las dificultades de “conflictos de grupo” y de “intereses de grupo” deben ser disueltas en el vacuo concepto de “interacción individual agregada”. Similarmente, a nivel de las estructuras materiales de la sociedad, es la esfera de la distribución y de la circulación lo que cuenta, con sus conflictos secundarios y sus vicisitudes de competencia individual, mientras que las *presuposiciones* objetivas de todo el *sistema productivo* son simplemente obviadas.

La hipostatización de las categorías; la inversión metodológica de sus interconexiones objetivas (como, por ejemplo, en el caso de la relación entre producción y consumo); la tendencia hacia explicaciones mecánicas tendenciosas que conllevan una escencia fetichista en la determinación natural y en la permanencia absoluta de las relaciones sociales que se refleja en la inversión de categorías; la liquidación de los resultados dialécticos obtenidos en contextos menos sensitivos ideológicamente; y el triunfo último de la circularidad aun en los esquemas conceptuales de figuras tan grandiosas como Hegel, son todas características metodológicas ideológicamente reveladoras de la época del capital. Como tales, muestran perplejamente las contradicciones internas y las limitaciones estructurales de la posición de la economía política —en su equivalencia metodológica a la posición de la individualidad aislada— la cual no puede ser trascendida ni aun por el mayor de los logros

individuales que emanen del terreno social del capital y de las premisas materiales.

4) *La determinación negativa de la filosofía y de la estrategia social*

Spinoza resume de la manera más desconcertante la inevitable negatividad de las concepciones filosóficas representativas de la formación social capitalista mediante la insistencia de que *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación). No es de sorprenderse que Hegel anuncie su entusiasta adhesión a la negatividad radical de este principio y llame a la máxima de Spinoza “una proposición de infinita importancia”.¹⁶ Aunque ciertamente lo critique al mismo tiempo porque su pensamiento no va lo suficientemente lejos — “más allá de la negación como determinación o cualidad hasta el reconocimiento de ésta como absoluta, esto es una negación que se autonegativa”¹⁷ y “una negación negativamente autorelacionante”¹⁸ Pero mucho, más allá de la relación entre estas dos sobresalientes figuras de la tradición filosófica en discusión, la orientación negativa de su empresa — desde el crítico intento de la “duda metódica” cartesiana y la batalla de Bacon contra los “ídolos”, pasando por la “filosofía crítica de Kant” y las radicales negaciones de Kierkegaard hasta la ilimitada “niedad” de Sartre y la incorregible negatividad de la “teoría crítica” — es innegable. Algo similar sucede con la reglamentación general de las relaciones interpersonales en las teorías y las correspondientes prácticas políticas legales, idealizadas bajo el nombre de “derechos del hombre”. Nuevamente los derechos en cuestión son definidos en términos más bien vacuos y negativos, y como tales son certeramente ridiculizados por la sentencia de Anatole France de que ellos “igualmente prohíben a todos dormir bajo los puentes”.

En las raíces de tal concepción negativa de la filosofía y de la estrategia social, encontramos la más o menos consciente identificación de los pensadores involucrados con los parámetros estructurales fundamentales de la “sociedad civil” dividida en clases y su formación social. Puesto que se presupone que la estructura general del orden prevaleciente constituye el fundamento inevitable

¹⁶ Hegel, *Science of Logic*, Vol. I., p. 125.

¹⁷ *Ibid.*, Vol. 2, p. 168.

¹⁸ *Ibid.*, p. 170.

y es así "eternizada" como tal, no es concebible que pueda surgir una visión inherentemente positiva que tenga la intención de construir un orden social cualitativamente diferente.

La manifestación de actitudes positivas *vis-a-vis* en el orden establecido sólo puede producir la falsa positividad del pensamiento hegeliano de que "lo que es racional es real y lo que es real es racional".¹⁹ Lo que puede peligrosamente admitirse es la formulación de "correctivos" *parciales*, que tienen relación tanto con las operaciones materiales de la sociedad de mercado como con el "interfiriente" (o en otro sentido imperfecto) funcionamiento del Estado. La "positividad", en la medida en que es compatible con esta tradición, asume la paradójica forma de la "negación de la negación" y se detiene ahí, aun cuando se articula como la desesperadamente utópica contraimagen del "gran rechazo" de Marcuse.

5) *La supresión de la temporalidad histórica*

Como hemos visto con referencia a la discusión de Marx relativa al "sistema orgánico", la investigación crítica de las *presuposiciones* de la totalidad social dada es sistemáticamente eludida, haciendo caso omiso del problema de cómo el orden existente llega a ser una totalidad, de tal forma que se pueda mantener la circularidad de presuposiciones inexplicadas "explicando" la importancia de otras presuposiciones. Así, partiendo de lo dado como una totalidad autoexplicativa, las recíprocas referencias del "círculo dialéctico" no solamente "explican" la función específica de los diferentes aspectos sino que también, y de manera simultánea, les confieren la apariencia de *permanencia*. Por consiguiente, el ignorar la génesis histórica del sistema existente cumple su función ideológica mediante la destrucción de la dimensión histórica del orden establecido también en la dirección del *futuro*. Esto es lo que Marx llama la "eternización de las relaciones de producción burguesas" que juega un papel muy importante en las correspondientes conceptualizaciones de la época, desde sus primeras fases hasta el presente.

Es el siglo XVIII el que parece constituir una excepción, en el hecho de que da un paso en dirección de una genuina explicación histórica. (A mediados del siglo XIX la tendencia dominan-

¹⁹ Hegel, *Philosophy of Right*, p. 10.

te es la del escepticismo extremo —casi al grado del cinismo— en relación a la posibilidad de desarrollo histórico. Tal tendencia está bien contenida en la máxima de Ranke de acuerdo con la cual “todos los eventos están equidistantes de Dios”.) Pero aun en el siglo XVIII —con Vico, Herder, y sobre todo Hegel— la explicación histórica propuesta no es conducida de manera coherente a su conclusión. En lugar de esto, o encontramos algún tipo de rompimiento de la temporalidad histórica, por medio de la introducción de ciclos repetitivos dentro de la estructura explicativa general, o una apolégetica conclusión del desarrollo histórico en su supuesto clímax dentro de la civilización europea del “mundo germánico”, como sucedió con Hegel. Así, en el análisis final, el desarrollo histórico como un proceso dinámico es, o bien completamente ignorado (tanto en el pasado como con relación al futuro), o se le permite que entre al escenario solamente por tiempo y, propósitos muy limitados, apuntalando al presente en su “actualidad racional” pero, al mismo tiempo, bloqueando completamente el futuro. En este sentido, la adopción de una posición que concede existencia histórica únicamente al pasado, trae con ella una concepción de temporalidad “decapitada”, con implicaciones metodológicas de largo alcance para todos los aspectos de las teorías que operan dentro de su marco histórico.

6) *Dualismo y dicotomías*

Irónicamente, la solución adoptada tanto por los filósofos idealistas como por los materialistas para superar las dificultades que van con la posición de individualidad aislada —es decir la hipostización de una “naturaleza humana” que los individuos comparten como “especie de individuos”— crea más problemas de los que resuelve. Lo que sucede en realidad, es que la suposición que hacen de la estipulada relación directa entre el individuo ególatra aislado y la especie humana apenas desplaza las dificultades originales a otros conjuntos de relaciones. Como resultado, los pensadores que comparten el punto de vista de la individualidad aislada, reciben como obsequio *misterios* de su propia hechura —en relación con la naturaleza del mismo conocimiento, la conexión entre la filosofía del “sujeto” y del “objeto”, de lo “particular, y de lo “universal”, de la “apariencia” y de la “esencia”, del “hecho” y del “valor”, “para sí misma” y en “sí misma”, etc.— cuya solución está necesariamente más allá de su alcance. El dualismo

intrascendente está presente desde el mismo principio en la forma en que los mismos problemas son percibidos y definidos en relación al "sujeto" filosófico. Puesto que las dificultades inherentes a la compleja práctica social (que tiene que ver con la realización de objetivos tangibles) son transubstanciadas en los mixtificantes, y a nivel de la subjetividad aislada absolutamente irresolubles problemas de "cómo puede la inmanencia de la conciencia" —concebida como la interiorización autoreferencial del ego— "alcanzar su objeto", esto es, sin violar su autoimpuesto principio escolástico de lograr tal objetivo "rigurosamente dentro de la esfera de la inmanencia".

Así pues, paradójicamente, el mundo capitalista reificado, el cual es *de facto* impenetrable desde el punto de vista de la individualidad aislada, produce un sujeto alienado del discurso filosófico —un aparato azorosamente abstracto y en gran medida arbitrario, derivado por medio de la destrucción "reductiva" y sistemática de las características inherentemente sociales de todos los sujetos individuales reales— como para reforzar la impresión de impenetrabilidad, cambiando su status ontológico de *de facto* a *de jure* mediante la declaración de que éste es equivalente a la "estructura ontológica" pretendidamente dualística del mundo del ser "auténtico". Y nada podría legitimar el orden social existente con mayor eficacia ideológica que su pretendida identidad con las más profundas y permanentes determinaciones ontológicas de ser él mismo.

El más notable intento por superar las dicotomías de esta tradición dentro de las limitaciones de sus horizontes generales pertenece nuevamente a Hegel. En cierta medida el da soluciones duraderas a algunas de las dicotomías de sus predecesores, como lo demuestra por ejemplo su crítica visionaria de Kant. Sin embargo, por regla general sus soluciones permanecen a un nivel de negaciones críticas, las cuales reproducen —ciertamente desde una posición relativamente ventajosa pero acorde con las limitaciones históricas de sus orientaciones sociales y marcos conceptuales comunes— fundamentalmente el mismo dualismo. Podemos ver esto no sólo en la forma en que Hegel asigna a las dicotomías identificadas y oposiciones dualísticas una seudotrascendencia en el dominio de la noción, sino también en la estructura dualística de todo el sistema en el cual las *categorías* lógico-deductivas son superimpuestas en la realidad del mundo histórico. Similamente, el dualismo de la "sociedad civil" y el "Estado" hegeliano reproducen las determi-

naciones que dan forma a las concepciones de todas las figuras intelectuales principales de la época. De esta manera, la crítica de Marx respecto al "dualismo místico" de las soluciones hegelianas identifica una característica metodológica importante que es inseparable de su intento ideológico legítimo.

7) *El abstracto postulado de "unidad" y "universalidad"*

Puesto que el punto de vista de la individualidad aislada es una característica metodológica intrascendente de toda la tradición, el filosóficamente inevitable intento de ir más allá de su simple particularidad es una preocupación recurrente que porta sus propios dilemas. Por un lado, es inevitable enfrentarse al problema debido a que las aspiraciones de universalidad de la filosofía no pueden ser abiertamente abandonadas mientras conscientemente permanezcan dentro de su estructura; por el contrario, deben ser constantemente reafirmadas con la mayor de las insistencias; la más problemática es el reclamo de universalidad de las filosofías particulares involucradas, en razón de su incorregible fundamentación individualista. Y por otro lado, precisamente porque el punto de vista de la individualidad aislada circunscribe el horizonte de las filosofías en cuestión, el intento de ir más allá de la simple particularidad dentro de sus limitaciones estructurales no sólo produce un marco conceptual *dualístico*, sino que también uno en el cual las dimensiones de unidad y universalidad son solamente *presupuestadas, postuladas o hipostasiadas*, pero nunca demostradas.

Así, se nos ofrecen "garantías" apriorísticas a manera de salida de los dilemas del autoorientado ego — desde el "argumento ontológico" de Descartes hasta la mónada absoluta de Leibniz, y desde el intento kantiano de sacar sentido del "imperativo categórico" de su *Individualethik* en referencia al "mundo inteligible", hasta el "apriorismo absoluto innato en la esencia de una subjetividad trascendental . . . el logos universal de todo ser concebible"²⁰ — que no puede hacer otra cosa que no sea subrayar la imposibilidad de sacar universalidad y unidad de la fragmentada multiplicidad de las individualidades aisladas. Y cuando Hegel expresa su insatisfacción con la solución leibniziana, su correctivo sólo puede consistir en unir directamente el presupuesto "principio de

²⁰ Husserl, *Cartesian Meditations*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, p. 155.

intrareflexión o individualización” y la estipulada “*unidad absoluta de forma y contenido*” a una definición de “reflexión como *negatividad autorelacionante*” y “*autorepulsión*” de las que la “*positividad*” de “*postulación y creación*”²¹ se deriva misteriosamente.

Husserl confiesa que “el problema de la génesis absoluta” que el intenta descifrar “presenta muchísimos enigmas”.²² Y no es de extrañarse, pues apenas llega a decretar que “con el progreso sistemático de la trascendental y fenomenológica explicación del *ego evidente*, el trascendental sentido del mundo *debe* también abrirse ante nosotros”.²³ Justamente como en las otras figuras representativas de esta tradición, la solución de Husserl está desubicada debido a su fracaso para producir un concepto adecuado de mediación. El únicamente puede ver a la mediación en términos del “yo, mediador”²⁴ a través del cual el mundo social “recibe sentido existencial . . . como algo a presentar analógicamente”. Por lo tanto es entendible que las postuladas unidad “*intermonádica*” y universalidad no sean otra cosa más que una versión del siglo XX de la “*introspección*” la cual asume la forma de interiorización absolutizada. De acuerdo con Husserl:

El camino que conduce a un conocimiento completamente fundamentado, esto en el más alto sentido, o (lo que es lo mismo) que conduce a un conocimiento filosófico, es necesariamente el camino del autoconocimiento universal —antes que nada *monádico*, y después *intermonádico*—. También podemos decir que una continuación radical y universal de las meditaciones cartesianas, o (su equivalente) un *autoconocimiento universal*, es la misma filosofía y abarca a toda la ciencia autoexplicable. La máxima delfica, “*Conóctete a ti mismo!*” ha ganado una nueva significación. La ciencia positiva es una ciencia *perdida en el mundo*. *Debo perder al mundo* considerado por épocas, con el propósito de asirlo nuevamente mediante una *autoexaminación universal*. “*Noli foras ire*”, dice Agustín, “*in te redi, in interiore*

²¹ Hegel, *Science of Logic*, Vol. 2, p. 171.

²² Husserl, *Op. cit.*, p. 135.

²³ *Ibid.*, p. 136.

²⁴ *Ibid.*, p. 150.

²⁵ *Ibid.*

homine habitat veritas. (“No deseas salir de ti; *vuelve a tu interior*. La verdad habita en el interior del hombre”).²⁶

Y esa es la forma en que la búsqueda del “desdoblamiento sistemático del logos universal de todo ser concebible”, y de la “fundamentación absoluta” de la “ontología concreta y universal” y la “teoría de la ciencia universal y concreta” con base en la “egología del ego primordialmente reducido”,²⁷ termina Justamente como Hegel lo sugirió, “la mediación tuerce su final hacia su principio”,²⁸ completando el círculo metodológico/ideológico del que no puede haber escape. Los “muchos enigmas” también se presentan como un gran enigma directamente dirigido al autoorientado ego. Ya que “El yo mediador no entiende cómo podría asentir a otros y a mí mismo como “uno entre otros”, pues todos los otros hombres están “en paréntesis” ... y yo renuentemente sólo reconozco que cuando me “pongo en paréntesis” a mí mismo en *mi calidad de hombre* y en *mi calidad de persona humana*, yo mismo seré sin embargo retenido en *mi calidad de ego*”²⁹ así, la jornada sólo puede ser una jornada “hacia el interior”, visualizando a la radical “pérdida del mundo” como la condición necesaria para su éxito. Sin duda, el “mediador” aislado de la defendida “egología del ego primordialmente reducido” pude ofrecer una autoafirmación monádica a aquellos que tienen que ver con la posibilidad de una jornada a la “esencia” sin esencia —como la cebolla de Peer Gynt— del “hombre interiorizado” socialmente y “puesto en paréntesis”. El problema, sin embargo, radica en que la “universalidad” que uno puede derivar de los imperativos metodológicos de tal jornada nunca pueden llegar a ser más que una esperanzada meditación puramente exhortatoria de postulados abstractos.

Conclusión

Como hemos visto, la ideología metodológica la mas significante en las concepciones teóricas dominantes que surgen en el terreno social capitalista están caracterizadas por:

- 1) Una orientación unilateral hacia la ciencia con el interés de

²⁶ *Ibid.*, pp. 156-157.

²⁷ *Ibid.*, p. 155.

²⁸ Hegel, *Science of Logic*, Vol. 2, p. 484

²⁹ Husserl, *op. cit.*, p. 150.

- controlar a la naturaleza subordinándola a los dictados materiales capitalistas;
- 2) Una tendencia general al formalismo;
 - 3) Una postura de individualidad aislada en su equivalente metodológico en relación a la postura de la economía política;
 - 4) La determinación negativa de la filosofía y de la estrategia social;
 - 5) La supresión de la temporalidad histórica;
 - 6) Dualismo "penetrante en todo" y el culto a dicotomías insuperables; y
 - 7) El intento por superar las limitaciones del horizonte general mediante los solos postulados de unidad y universalidad.

Naturalmente, el enfoque marxista se origina bajo los mismos fundamentos sociales, aun si definiera su propia posición como una *negación radical* de aquellos que se identifican con la postura de la economía política. Y puesto que las características metodológicas que hemos someramente repasado constituyen un conjunto entrelazado de preceptos conceptuales, el método marxista está articulado de manera diametralmente opuesta a cada uno de ellos.

Sin embargo, de ninguna manera es esto todo, ya que como Marx pudo ver desde muy al principio de su desarrollo teórico, la negación como tal, sin importar qué tan radical sea, no es suficiente, ya que sigue "con el peso de su opositor".³⁰ Esta es la razón por la que aun la "negación de la negación" es insuficiente, aunque, obviamente debe representar el necesario primer paso en dirección a la emancipación. Pero la tarea de verdadera emancipación en sí debe ser definida en términos inherentemente positivos, de tal forma que se deshaga de la "carga de nuestro opositor" incluyendo sus potenciales pretextos de una racionalización autojustificatoria.

El papel de la ideología en este proceso de autodefinición positiva no puede ser enfatizada de manera suficiente. En verdad, no es posible pensar que las potencialidades positivas de nuestra propia época de ahondamiento de la crisis estructural podrían ser realizadas sin la más activa contribución de la ideología socialista. Es triste, sin embargo, que por tanto tiempo hayamos estado excesivamente preocupados con los aspectos negativos de la ideología, menospreciando al mismo tiempo su gran poder positivo.

³⁰ Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Lawrence and Wishart, Londres, 1959, p. 146.

de intervención en el proceso de cambio social al considerarlo como la ineludible conciencia práctica de la época.

Hace muchos años Marx insistió en que “no es suficiente que el pensamiento se esfuerce por la realización, la propia realidad debe esforzarse por llegar al pensamiento”.³¹ ¡Espléndida propuesta! Y sin embargo, la profunda verdad de esta sentencia no debe inducirnos a olvidar que la conversión de la formulación marxista es también verdad. Ciertamente —dadas nuestras condiciones actuales y la experiencia del pasado reciente— en la actualidad el énfasis, me parece, debería ser usado precisamente a la inversa. ¿Pues quién podría negar en la actualidad que “no es suficiente que la realidad se esfuerze por llegar al pensamiento, el propio pensamiento debe esforzarse por llegar a la realidad”, con conciencia plena de su poder y responsabilidad?

(Traducción Antonio Vera)

³¹ Marx, “Contribution to Critique of Hegel’s Philosophy of law Introduction”, MECW, Vol. 3, Lawrence and Wishart, Londres 1975, p. 183.

