

# ¿Superación o desmitificación de la ideología?

POR  
EDUARDO BELLO

La problemática, muy compleja, implicada en el concepto de *ideología*, se ha discutido ampliamente a finales de los años sesenta en obras de Althusser, Foucault y L. Sebag sobre todo (1), si bien es cierto que el eco de tal discusión ha resonado durante la década de los setenta (2) e incluso se puede afirmar que no ha cesado hasta nuestros días. En el campo del debate el concepto de *ciencia* aparece como el principal contendiente del de ideología (3), si bien es frecuente que el tercero en discordia se haga presente en términos de «filosofía», «verdad», «saber», «epistemología» (4). Así, por ejemplo, en el ensayo de

---

(1) ALTHUSSER, *Pour Marx*, Maspero, París, 1965 (tra. esp., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1967). L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*, Payot, París, 1967 (trad. esp., Siglo XXI, Madrid, 1969). M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969 (trad. esp. en Siglo XXI, Madrid, 1970).

(2) J. HABERMAS, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, París, 1973. P. RICOEUR, «Science et idéologie», *Revue philosophique de Louvain*, 14 (1974), 328-356. N. BRAUNSTEIN y otros, *Psicología: ideología y ciencia*, Siglo XXI, México, 1975. CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité*, J. Vrin, París, 1977. E. TRÍAS, *Teoría de las ideologías*, Península, Barcelona, 1971. M. A. QUINTANILLA, *Ideología y ciencia*, F. Torres, editor, Valencia, 1976.

(3) Cf. L. SEBAG, *ob. cit.* (cap. 3, «Ideologías y pensamiento científico»). P. RICOEUR, *art. cit.* N. BRAUNSTEIN, *ob. cit.* M. A. QUINTANILLA, *ob. cit.* C. MARE, «La science devant la conscience philosophique et idéologique», *Phil. Log.*, 17 (1973), 119-128. P. FEYERABEND, «Science: the myth and its role in society», *Inquiry*, 18 (1975), 167-181.

(4) J. FERRATER MORA, «La filosofía entre la ciencia y la ideología», *Teorema*, 6 (1976), 27-42. A. SCHAFF, *Sociología e ideología*, A. Redondo, Barcelona, 1969. L. PARAMIO, *Mito e ideología*, Alberto Corazón, Madrid, 1971. H. BARTH, *Verdad*

N. Braunstein y colaboradores se lee: «Epistemológicamente, no hay más que dos posibilidades para un discurso con forma teórica: o es ciencia o es ideología» (5).

Este planteamiento maniqueo del problema de la superación de la ideología reposa sobre la concepción de que el paso de la ideología a la ciencia se explica en términos de «ruptura epistemológica». Al contrario, Foucault responde al punto proponiendo un terreno de mediación entre la ideología y la ciencia: el «saber». Este terreno ganado a la ideología, que es el saber, no equivale inmediatamente a la ciencia. A lo más constituye el espacio en donde surge o puede surgir la ciencia, dejando bien patente que en dicho espacio se configura una investigación específica denominada arqueología del saber.

Así pues, cabe preguntar: ¿es posible una superación absoluta o una desmitificación radical de la ideología, tal como parece postular la primera tesis? Y en el supuesto de una respuesta positiva, ¿se llama únicamente *ciencia* la superación de la *ideología* o cabe pensar, por el contrario, en un espacio mediacional como el que propone Foucault en términos de «saber»? La respuesta —que analizaremos en último término— al problema planteado exige en primer lugar una referencia al concepto de ideología y, en segundo lugar, una delimitación del fenómeno ideológico.

## I. SOBRE EL CONCEPTO DE IDEOLOGIA

La cuestión de dilucidar el sentido de términos como ideología, ciencia, es a la vez una cuestión semántica y una cuestión epistemológica. Es una cuestión epistemológica en cuanto se trata del estudio de la formación y aplicación de los conceptos centrales del campo racional. Y es una cuestión semántica por el hecho de que ésta se constituye como teoría de la significación en las lenguas naturales (6). Ahora bien, la cuestión semántica es inseparable —no sólo por su interdisciplinariedad, ya que de ella se ocupan la lingüística y la literatura, la antropología y el psicoanálisis, la teoría de las ideologías—, por una parte, de la organización discursiva o textual y, por otra, de la trama histórica y práctica de esta organización discursiva o textual. Pero si la estructuración de los textos tiene un evidente componente histórico,

---

*e ideología*, F. C. E., México, 1961. FOUCAULT, *ob. cit.*, pág. 298. P. L. BROWN, «Epistemology and method: Althusser, Foucault, Derrida», *Cult. Hermen.*, 3 (1975), 147-162.

(5) N. BRAUNSTEIN y otros, *ob. cit.*, pág. 1.

(6) D. KAISERGRUBER, «Questions de sémantique», *Dialectiques*, 7 (1975), pág. 25.

hay que tener en cuenta que el orden mismo del discurso —de su producción, de la escritura, de las palabras, de los enunciados— pone en juego una estrategia ideológico-cultural.

De ahí que una primera aproximación al concepto de ideología ha de tener en cuenta el componente histórico, de tal manera que en un segundo momento podamos descubrir el significado teórico al describir el fenómeno ideológico-cultural.

Pues bien, históricamente, el término «ideología» aparece en el título de tres obras, aunque con sentido en principio diferente. En Destutt de Tracy (*Elementos de ideología*, 1801-1805) viene a significar la ciencia de las ideas; en Marx-Engels (*La ideología alemana*, 1845-1846) «ideología» significa la representación deformadora de la realidad; mientras que para F. Châtelet (*Historia de las ideologías*, 1978) el término «ideología» es sinónimo de cultura (7).

Evidentemente, cuando Châtelet al hacer «historia de» insiste en la historicidad del texto o de la producción del discurso tiene muy presente la estrategia ideológico-cultural de su uso, al ser consciente de que «una cultura encuentra muy a menudo su propia identidad en la tendencia a eliminar otra cultura» (8). Como justificación de que el término «ideología» figure en el título de su obra, Châtelet escribe en la misma, tras verificar que la ideología es al menos una noción confusa: «Se califica aquí de *ideología* el sistema más o menos coherente de imágenes, de ideas, de principios éticos, de representaciones globales y, también, de gestos colectivos, de rituales religiosos, de estructura de parentesco, de técnicas de supervivencia (y de desarrollo), de expresiones que ahora llamamos artísticas, de discursos míticos o filosóficos, de organización de los poderes, de instituciones y de los enunciados y de las fuerzas que éstos ponen en juego, sistema que tiene como meta regular en el seno de una colectividad, de un pueblo, de una nación, de un Estado las relaciones que los individuos mantienen con los suyos, con los hombres extranjeros, con la naturaleza, con lo imaginario, con lo simbólico, los dioses, las esperanzas, la vida y la muerte». Y añade: «Este sentido corresponde, más o menos, a lo que en lengua alemana se designa como *Weltanschauung*, por visión o concepción del mundo, dando por supuesto que ésta implica no solamente el conocimiento, sino también los deseos, las pasiones y las prácticas. Una ideología se manifiesta, por consiguiente, como una configuración

---

(7) *Eléments d'Idéologie*, J. Vrin, París, 1970. *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970. *Histoire des idéologies*, Hachette, París, 1978 (trap. esp. en Editorial Zero, Madrid, 1978).

(8) *Historia de las ideologías*, pág. 13.

de estos diversos aspectos [...] Hemos de repetirlo, aquí no se trata de *explicar* una cultura, sino de *presentarla* según sus modulaciones principales» (9).

Por su parte, D. de Tracy, al recabar para la ideología el «status» de la ciencia, presentándola como la ciencia de las ideas, pretende que llegue a ser un conocimiento del mismo tipo que los que tienen por objeto los seres de la naturaleza, las palabras del lenguaje o las leyes de la sociedad. Pero en la medida misma que tiene por objeto las ideas, la manera de expresarlas en las palabras y de ligarlas en los razonamientos, sirve como Gramática y Lógica de toda ciencia. Según observación de Foucault (10), es en este sentido el saber de todos los saberes, si bien esta duplicación fundamentadora no la hace salir del campo de la *representación*. Es decir, para D. de Tracy la ideología no pregunta por el fundamento, los límites o la raíz de la representación; recorre el dominio de las representaciones en general.

¿Se puede afirmar que Tracy es un precedente de Marx? Según la interpretación de Foucault expuesta, la respuesta sería negativa, dado que Marx se pregunta precisamente por aquello que parece marginar Tracy: la raíz o la génesis de la representación, así como los mecanismos de «re-inversión». Ahora bien, si tenemos en cuenta, por una parte, que Foucault no se plantea el problema de la relación Tracy/Marx y, por otra, que el proyecto de Tracy aparece como el prototipo de una construcción teórica con base materialista empírica —en tanto que sigue el modelo epistemológico de Cabanis distanciándose críticamente del espiritualismo de Condillac—, podríamos afirmar que el materialismo mecanicista de Tracy presenta un contexto teórico desde el cual no es difícil insertar su concepto de ideología en el campo del marxismo. Más aún: la relación Tracy/Marx se ilumina desde una nueva perspectiva, cuando descubrimos que D. de Tracy pertenece a un grupo de ideólogos que ocupan puestos importantes en los aparatos políticos de la Revolución. En este sentido Jean-Claude Chevalier propone como hipótesis que la articulación de *Elementos de Ideología* es la de una práctica teórica ligada a una actividad política (11).

De este breve recorrido histórico, como aproximación al concepto de ideología, podemos retener los siguientes elementos. En primer lugar, la ideología pertenece al campo de las *representaciones* (significaciones), que D. de Tracy pretende articular científicamente. En segundo

(9) *Ibid.*, págs. 12-13.

(10) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, pág. 236.

(11) «Les idéologues: le sujet de l'histoire et l'étude des langues», *Dialectiques*, 12 (1976).

lugar, observamos que las representaciones tienen una doble referencia, según Châtelet: por una parte, una referencia a un espacio más amplio que la específica «ciencia de las ideas», denominado «cosmovisión», y que implica no sólo el conocimiento, sino también el mundo de los deseos, las pasiones y las prácticas; por otra, una referencia a la colectividad (sociedad), también apuntada en Tracy, pero no limitada en Châtelet al espacio político.

Esta doble referencia, que está presente en Marx cuando se pregunta por el sentido (génesis, contenido, función) de tales representaciones, remitiendo éste al contexto social, la encontramos formulada por Althusser en un enunciado que sintetiza lo analizado hasta aquí: «Una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) dotado de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada» (12).

Pues bien, al delimitar ahora el fenómeno ideológico mediante el análisis de la función de la ideología, es necesario tener presente esta doble perspectiva.

## II. FUNCION DE LA IDEOLOGIA

El concepto de ideología al que hemos llegado tras un recorrido histórico es susceptible de una mayor profundización teórica mediante el análisis de la función de la ideología o la consideración del fenómeno ideológico. Con este propósito se adopta como punto de partida, siguiendo a Ricoeur (13), no el planteamiento en términos de clases sociales y clase dominante, sino el planteamiento de M. Weber expresado en términos de acción social y relación social. Hay acción social, para Weber, cuando el comportamiento humano es *significante* para los individuos, y cuando el comportamiento de uno está orientado en función del del otro. La idea de relación social añade a este doble fenómeno de significación de acción y de orientación mutua la idea de una estabilidad y de una previsibilidad de un sistema de significaciones.

Pues bien, «es en este nivel del carácter significativo —observa Ricoeur—, mutuamente orientado y socialmente integrado de la acción, donde el fenómeno ideológico aparece en toda su originalidad» (14).

---

(12) *Pour Marx*, pág. 238. Sobre el concepto de ideología, véase: M. A. QUINTANILLA, «El concepto de ideología», *ob. cit.*, págs. 11-59.

(13) *Art. cit.*, págs. 331 ss.

(14) *Art. cit.*, pág. 331.

Referida al grupo social, la ideología desempeña en la dinámica del mismo una primera función que cabe designar como función de integración, cuyas características pasamos a analizar inmediatamente.

### 1. FUNCIÓN DE INTEGRACIÓN

El fenómeno ideológico está vinculado a la necesidad, para un grupo social, de darse una imagen de sí mismo, de representarse en el sentido teatral de la palabra, de entrar en juego y en escena. Este es el primer rasgo característico de la función de integración de la ideología, al que J. Ellul denomina más estrictamente papel mediador de la ideología (15). Se fundamenta en lo que considera el carácter primitivo de la relación que una comunidad histórica mantiene con el acto fundador que la ha instaurado. La ideología desempeña su papel de mediación recurriendo a la memoria del acontecer inicial, que intenta repetir. Se trata, por lo tanto, no sólo de difundir la convicción más allá del círculo de los padres fundadores, para hacer de ella el credo del grupo entero, sino también la de perpetuar la energía o impulso inicial. Es en este sentido en el que intervienen las imágenes y representaciones, modelando retroactivamente a través de la representación de sí mismo el sentido futuro del grupo sobre la memoria del acto de fundación inicial. Por esta razón —escribe Ricoeur— «el fenómeno ideológico comienza muy pronto: pues con la domesticación mediante el recuerdo empieza ciertamente el consensus, pero también la convención y la racionalización. En este momento, la ideología ha cesado de ser movilizadora para ser justificadora; o mejor, no continúa su función movilizadora sino a condición de ser justificadora» (16).

En tanto que justificadora de un proyecto, la ideología aparece con un carácter dinámico —segundo rasgo de la función de integración—, que se fundamenta en lo que se podría llamar teoría de la motivación social. La ideología es con relación a la praxis social lo que es un motivo referido a un proyecto individual: un motivo es a la vez lo que justifica y lo que arrastra o empuja. La ideología es el argumento que demuestra que el grupo que la profesa tiene razón para ser lo que es; esto es, para proyectar el sentido que la justifica a nivel institucional y para expresar la acción inicial como acción instituida.

De ahí el tercer rasgo de la ideología: su papel simplificador y es-

---

(15) «Le rôle médiateur de l'idéologie», *Démythisation et Idéologie*, Aubier, París, 1973, pág. 335.

(16) *Art. cit.*, pág. 332.

quemático. Tal función sólo se entiende referida, por una parte, a la intención o proyecto —dinámico— de ser eficaz socialmente y, por otra, al carácter justificador que impulsa su dinamismo. En este sentido, la ideología funciona como un código, para darse una visión de conjunto, no sólo del grupo, sino de la historia e, incluso, hasta del mundo. Ahora bien, el carácter de «código» de la ideología implica que su dinamismo, su poder de transformación sólo resulta efectivo a condición de que las ideas que vehicula se conviertan en opiniones o, como dice Ricoeur, «que el pensamiento pierda rigor para incrementar su eficacia social, como si la ideología pudiera mediatizar no sólo la memoria de los actos fundadores, sino incluso los sistemas del pensamiento» (17). «Esta mutación de un sistema de pensamiento en un sistema de creencia» es, para Ellul, el fenómeno ideológico.

En él la imagen que un grupo se da de sí mismo refuerza, en choques de interacción, su propio código interpretativo, en el que aparecen fenómenos de ritualización y de estereotipia. La ideología es, en tanto que código simplificador y esquemático, el reino de los «ismos» y el lugar de la «doxa» u opinión. Ahora bien, ¿no son estos dos efectos la esclerosis del pensamiento? Si esto es así, el esquematismo ideológico sería el precio que se paga por la cohesión del grupo y la eficacia social de las ideas. Pero tal precio se traduce, además, en los caracteres negativos de la función de integración de la ideología.

El carácter *no reflexivo* o *no transparente* de la ideología es inherente a su papel de código simplificador o de «slogan» estereotipado. Tal es el cuarto rasgo característico de la ideología. Se explica porque el código como esquema conceptual simplificador está vinculado a unos presupuestos —creencias, esperanzas, temores, proyectos— que son vividos a nivel inconsciente antes de ser explicitados a nivel de conciencia. C. Savary expresa esta idea diciendo que en el universo ambiguo de la comunicación los mensajes denotan a un nivel y connotan a otro nivel (18). En este sentido escribe Althusser: «La ideología es, pues, un sistema de representaciones: pero estas representaciones no tienen en la mayor parte de las veces nada que ver con la "conciencia": son frecuentemente imágenes, a veces conceptos, pero sobre todo se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres, sin

(17) *Ibid.*

(18) «La conception kuhnienne de la science et le concept d'idéologie», *Dialogue*, 17 (1978), págs. 275-276. Para describir la ideología a partir de la distinción lingüística entre denotación y connotación, C. Savary se funda en el art. de E. VÉRON, «Ideology and Social Sciences: A Communicational Approach», *Semiotica*, 1 (1971), págs. 59-76.

pasar por su "conciencia". Son objetos culturales percibidos-aceptados-padecidos, que obran funcionalmente sobre los hombres por un proceso que les escapa [...]. La ideología concierne, pues, a la relación *vivida* de los hombres con su mundo. Esta relación no aparece "*consciente*" sino a condición de ser *inconsciente*» (19). En términos de Ricoeur, la ideología es operatoria y no temática: opera detrás de nosotros, en lugar de ser un tema ante nuestros ojos. Pensamos a partir de ella mucho antes de pensar sobre ella; esto es, la vivimos en primer lugar inconscientemente.

De ahí procede, sin duda, la función de distorsión y disimulo vinculada —desde Marx— a la idea de la imagen invertida de nuestra propia posición en la sociedad. Ahora bien, ¿es posible una reflexión total o pura sobre los códigos o estructuras a partir de los cuales vivimos psico-socialmente? Es tal vez esta imposibilidad la que hace que la ideología sea una instancia no crítica. Con todo, «parece como si la no transparencia de nuestros códigos culturales sea una condición de la producción de los mensajes sociales» (20). En este caso, la ideología no es tanto un producto, sino más bien un sistema de reglas de producción. Los mensajes producidos y transmitidos tienen una naturaleza referencial manifiesta; a ella se vinculan, por otra parte, mensajes ideológicos que son de naturaleza connotativa. La connotación se determina en relación con los otros mensajes posibles.

Pero la consideración de la relación con otros mensajes nos permite explicitar el quinto rasgo característico de la ideología: la *intolerancia*. Es lógico que, si la función de integración de la ideología tiende a prolongar el efecto del acto fundador del grupo, con cuya evocación o recuperación el grupo se da una imagen de sí mismo, este efecto se consiga mediante la ley de la inercia que, a su vez, paraliza cualquier brote de novedad. La intolerancia comienza precisamente cuando la novedad amenaza gravemente la posibilidad que tiene el grupo de re-conocerse, de re-encontrarse. La intolerancia tiene una relación estrecha con el carácter no reflexivo de la ideología, en tanto que la significación connotativa del mensaje dependerá siempre de las vivencias inconscientes del grupo y, por otra parte, de las *estructuras* o códigos sedimentados a través del tiempo, que la misma ley de inercia convierte en baluartes frente a la novedad. Ello explica no sólo los problemas teórico-históricos de la conflictividad entre «orto-doxia» —doctrina o *doxa* proclamada dogmáticamente como verdadera— y

---

(19) *Pour Marx*, págs. 239-240.

(20) RICOEUR, *art. cit.*, pág. 334.



«heterodoxia» (conflictividad explicada muchas veces en términos de *poder* de un grupo sobre otro), sino también problemas de incomunicación entre los grupos, como ha puesto de relieve Castilla del Pino (21).

Llegados a este punto cabe preguntar: ¿es la sociedad radicalmente pluralista, radicalmente permisiva o, por el contrario, el pluralismo y la tolerancia son más bien conquistas sociales? Parece más bien lo segundo, según Spinoza. Para este significativo pensador del problema, la tolerancia o la libertad de pensamiento tiene como soporte un gobierno democrático, en donde la afirmación de la pluralidad de opciones y la praxis según una de ellas se asienta en el siguiente principio: «Todos se obligan con su pacto a obrar según la voluntad común, pero no a juzgar y a pensar de ese modo» (22). Evidentemente, el «pacto» no es un producto espontáneo, sino resultado de una conquista socio-cultural. Mediante el pacto uno cede su derecho a obrar según el pensamiento propio, en favor de la opinión (*doxa*) que más sufragios haya conseguido. Pero en ningún caso se cede el derecho a pensar libremente y a expresar libremente —dentro de ciertos límites— su opinión. La teoría del pacto es, indudablemente, la vía de solución del conflicto tolerancia/intolerancia, legalidad/marginalidad, etc.

Ahora bien, la intolerancia como rasgo de la ideología aparece en tanto que ésta es, a la vez, interpretación de lo real y obturación de lo posible. Es decir, si toda interpretación se produce en un campo limitado, la ideología opera un estrechamiento del campo, con relación a las posibilidades de interpretación latentes en la inspiración inicial del acto fundador del grupo. En este sentido es posible hablar, según Ricoeur, de «cierre ideológico» origen de la siguiente paradoja: por una parte, es imposible una nueva interpretación fuera del código ideológico estructurado y sedimentado en el grupo; por otra, el cambio inherente al suceder histórico está exigiendo la novedad en función de la interpretación de situaciones nuevas. Es precisamente esta paradoja, observa Ricoeur, lo que «nos conduce al umbral de la función tan subrayada de *disimulación*» (23) o enmascaramiento.

## 2. FUNCIÓN DE DISIMULACIÓN

En la conjunción, por una parte, de la función general de integración, ya descrita, y de la función particular de dominación, por otra, se produce la función de disimulación de la ideología. De otro modo,

(21) *La incomunicación*, Edic. Península, Barcelona, 1970.

(22) SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Sígueme, Salamanca, 1976, pág. 353.

(23) *Art. cit.*, pág. 335.

tal función aparece vinculada al carácter operatorio de la ideología, esto es, a su acción no transparente y, al mismo tiempo, al problema de la autoridad en todo grupo social.

Podemos referirnos a la función de disimulación de la ideología bien planteando el problema en términos de autoridad, siguiendo a M. Weber y Ricoeur, bien en términos de poder, siguiendo a Althusser. Según los primeros, lo que la ideología interpreta y justifica por excelencia es el sistema de autoridad. Toda autoridad, en efecto, pretende legitimarse, de tal modo que los sistemas políticos se distinguen de acuerdo a su modo de legitimación. «Ahora bien, observa Ricoeur, si toda pretensión a la legitimidad es correlativa de una creencia en tal legitimidad por parte de los individuos, la relación entre la pretensión y la creencia suele ser disimétrica: diría que hay siempre más en la pretensión que viene de la autoridad que en la creencia que va a la autoridad» (24). Precisamente en este excedente de demanda de legitimación puede apreciarse no sólo la función de disimulación de la ideología, sino también uno de los aspectos de la función de dominación.

Si el problema de la autoridad es vital para la constitución del grupo, es indudable que en la función de disimulación de la ideología intervienen también aspectos de la función de integración, como anticipábamos al comienzo de este apartado. Concretamente podemos referirnos al carácter no transparente de la función mediadora de la ideología. Althusser llega a comparar a la ideología con el inconsciente freudiano, en el sentido de que ambos son eternos o transhistóricos, es decir, ambos son omnipresentes, en su forma inmutable en toda la historia (25). Por mi parte he de añadir que, si la tesis de Althusser es verificable —cuestión no difícil de resolver—, la función de disimulación de la ideología se ha de describir, como en el caso del inconsciente, en un lenguaje simbólico.

Pues bien, ¿cuáles son los símbolos a través de los cuales se manifiesta o se expresa la autoridad? La respuesta puede darse en una doble dirección, según el doble principio inherente a toda autoridad o poder: por una parte, el principio de *permanencia* y, por otra, el principio de *dominación*. De acuerdo con el primero, todo poder o autoridad pretende permanecer como tal; de ahí el carácter de inercia de la ideología inherente al problema de la continuidad —continuismo— de un régimen o grupo o persona determinada. Tal principio se expresa simbólicamente a través de todas las formas de legitimación, en cuyo

(24) *Ibid.*

(25) «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», *Escritos*, Edit. Laia, Barcelona, 1975, pág. 145.

fenómeno, según Max Weber, hay una opacidad esencial. La opacidad que oculta o enmascara precisamente el principio (deseo) de continuidad o permanencia.

De acuerdo al segundo principio, todo poder o autoridad se caracteriza por el ejercicio de la *función de dominio*. Describiremos más adelante esta función de la ideología, así como los símbolos a través de los cuales se expresa tratando el problema planteado en términos de poder (Althusser), como habíamos indicado. De momento, teniendo en cuenta que cuando la función de integración de la ideología encuentra el fenómeno de la dominación, «el carácter de distorsión y de disimulación de la ideología pasa al primer plano» (26), analizaremos brevemente esta función de disimulación en Marx.

Para Marx, la función de dominación de la ideología implica necesariamente la función de enmascaramiento o de deformación. La ideología-deformación tiene lugar, en Marx, en el fenómeno que describe como inversión: «Y si en toda ideología —escribe— los hombres y sus relaciones nos aparecen puestos cabeza abajo, como en una cámara oscura, este fenómeno deriva de sus procesos de vida histórica, exactamente como la inversión de los objetos sobre la retina deriva de su proceso directamente físico» (27). Podemos observar, en el fenómeno de inversión aquí descrito, al menos dos cosas: en primer lugar, que la imagen ideológica de la realidad es una imagen *invertida*, es decir, una representación *deformadora* de la realidad que se inscribe dentro de la función de disimulación de la ideología; en segundo lugar, que Marx conoce los mecanismos de producción de la imagen invertida, es decir, los mecanismos de la deformación ideológica, vinculados —en este caso— a la función de dominación de la ideología.

A este planteamiento responde la definición de ideología que, siguiendo a Marx, se podría expresar mediante la fórmula de Eugenio Trías: «El término ideología, en su uso actual, denota un conjunto de representaciones mentales y connota una deformación de tales representaciones» (28). Si bien lo que hace Marx no es tanto definir el término, cuanto especificar el contenido y la función de la ideología y desenmascarar el mecanismo de su producción: «Estado y Sociedad producen la religión como conciencia invertida del mundo, porque ellos son un mundo al revés. [...] La religión es la razón general que le consuela y justifica» (29). En el texto se señala un ejemplo típico de ideo-

(26) RICOEUR, *art. cit.*, pág. 336.

(27) *La ideología alemana*, pág. 26.

(28) *Teoría de las ideologías*, pág. 21.

(29) *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, Edit. Grijalbo (OME 5), página 210.

logía: la religión; denuncia su función justificadora (de situaciones injustas) y de consuelo (la religión es al menos la ilusión en un mundo sin ilusión). Sabemos que Marx no se queda ahí, que analiza sobre todo los demás contenidos ideológicos, las demás formas de conciencia o representación deformadoras —derecho, filosofía, política, moral, etcétera—, así como su función justificadora, deformadora, dominadora. Pero, sobre todo —decíamos—, descubre el mecanismo de la producción ideológica vinculada al proceso de producción y al modo de operación en el todo social.

Ahora bien, ¿cuál es la aportación específica de Marx a la elucidación del fenómeno ideológico, si la identificación de la religión como uno de sus contenidos, así como la descripción de la imagen invertida que da del mundo es herencia de Feuerbach? Si bien no cabe duda sobre el hecho de la influencia de Feuerbach, es igualmente indudable, en esta cuestión, la originalidad de Marx, que podría especificarse del modo siguiente:

Primero: Marx ha sido original en la elucidación del mecanismo de producción de las ideologías.

Segundo: lo ha sido por haber referido la función de disimulación y de mediación de la ideología, de modo prioritario, a la función de dominación —como luego veremos— surgida de la división en clases y de la lucha de clases.

Tercero: sobre todo, Marx ha creado un espacio no-ideológico desde el cual ha podido constituir, no sólo el *saber* sobre la ideología, sino también el otro saber, la «ciencia real y positiva» (30).

### 3. FUNCIÓN DE DOMINACIÓN

La ideología que, por una parte, justifica (o enmascara) una situación dada; por otra, desempeña una función decisiva: la de legitimar el poder de una determinada clase y, además, la de asegurar las condiciones de su dominación. Marx, al analizar el mecanismo de producción de la ideología, identifica a ésta con el lenguaje —¿simbólico?— de la vida real: «La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente vinculada a la producción de la vida material de los hombres, como el lenguaje de la vida real» (31), dejando bien claro que «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (32). La ideología es, pues,

(30) *La ideología alemana*, pág. 27.

(31) *Ibid.*, pág. 25.

(32) *Ibid.*, pág. 26.

el lenguaje simbólico de un determinado modo vida, de un determinado modo de vida productiva, ya que «tal como los hombres producen, así son» (33).

Ahora bien, lo que justifica (y enmascara o disimula) tal lenguaje es, precisamente, este determinado modo de vida o de producción, estas relaciones sociales concretas, emanadas de las relaciones de producción, fundamento de un poder de dominación: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad, es al mismo tiempo su poder espiritual dominante [...]. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes» (34). Pero lo que ahora nos interesa no es tanto la consideración del nexo entre la función de disimulación y la función de dominación, por una parte, y, por otra, la consideración de la ideología como lenguaje de una clase dominante; lo que ahora queremos analizar son las condiciones en las que tal lenguaje se convierte en poder o, de otro modo, las condiciones de dominación en las que perpetúa y ejerce el poder una determinada clase, a través de una ideología o lenguaje concreto. «Las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción —observa Marx con gran lucidez— son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-práctica en la forma de Estado imperante en cada caso» (35).

La posición económica, la posición social y la posición política son, evidentemente, signos o símbolos del *poder* de clase. Más aún, diría que el símbolo por excelencia del *poder* es el poder político o poder bajo la «forma de Estado imperante en cada caso». De otro modo, el poder del Estado es la condición óptima, como forma *práctica*, de dicho poder. Tal vez por esta razón Althusser ha analizado particularmente la teoría del Estado bajo la perspectiva del poder (36). El Estado solamente tiene sentido en función del *poder del Estado* (la toma y mantenimiento de tal poder por una clase determinada o por una alianza de clases). Pero es preciso distinguir con Althusser entre el *poder* del Estado —objetivo de la lucha de clases— y el *aparato* de Estado (37).

Al margen de que tal distinción forma parte de la «teoría marxista»

(33) *Ibid.*, pág. 19.

(34) *Ibid.*, págs. 50-51.

(35) *Ibid.*, pág. 81.

(36) Cf. nota 25.

(37) ALTHUSSER, «Ideología y aparatos...», *ibid.*, pág. 122.

del Estado desde el *18 Brumario* y *Las luchas de clases* en Francia, lo que interesa subrayar aquí es el hecho de que el Aparato de Estado puede permanecer inmutable, mientras el Poder del Estado puede estar a merced del azar del acontecimiento político. Habrá que añadir que, dentro del programa político marxista, lo primero es la toma del poder —utilizando el aparato de Estado anterior o sustituyéndolo por otro— y, en segundo lugar, la destrucción del Estado como tal, es decir, en tanto que Poder y en tanto que Aparato estatal. Sólo desde esta perspectiva, que explicita uno de los aspectos de la lucha de clases, se comprende lo que hemos dicho anteriormente: el Estado es la forma *práctica* del Poder. Hemos de añadir ahora: el Aparato de Estado es la forma práctica o condición óptima del Poder (de la clase dominante, por ejemplo).

Pues bien, dada la importancia del Aparato, uno de los principios de la teoría marxista del Estado es que el Estado es, ante todo, *el Aparato de Estado* (38). Althusser concretamente especifica que el Aparato de Estado comprende, por una parte, el Aparato Represivo de Estado —el gobierno, la administración, la policía, las cárceles, etc.— y, por otra, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE). Define a estos últimos como «cierto número de realidades que se presentan de modo inmediato al observador en forma de instituciones diferenciadas y especializadas» (39), tales como el Aparato escolar, el Aparato religioso, el Aparato familiar, el Aparato político, el Aparato sindical, el Aparato de la información, el Aparato cultural, etc. Entre aquéllos y éstos, es decir, entre los AE (represivos) y los AIE se observan dos diferencias fundamentales.

En primer lugar, cabe observar que, mientras existe *un solo* Aparato (represivo) de Estado, existen, en cambio, *una pluralidad* de AIE. En segundo lugar, en tanto que el Aparato (represivo) de Estado, unificado, pertenece al dominio *público*, la mayor parte de los AIE son de dominio *privado* —iglesias, partidos, sindicatos, familias, algunas escuelas, la mayoría de los periódicos y centros culturales, etc.—. Pero la distinción entre público y privado no tiene en cuenta que el Estado *de* (una clase o grupo) no es ni público ni privado, sino que está más allá, en el sentido de que es la condición de toda distinción entre público y privado. Ahora bien, a estas dos diferencias añade Althusser una distinción fundamental, que es la que debe retener nuestra atención, «la diferencia fundamental es la siguiente: el Aparato (represivo)

---

(38) *Ibíd.*, pág. 118.

(39) *Ibíd.*, pág. 124.

de Estado funciona mediante la violencia, mientras que los Aparatos Ideológicos de Estado *funcionan* mediante la *ideología*» (40). Aunque se matice al punto acortando distancias en la diferencia: el AE (repre-sivo) funciona predominantemente mediante la *represión*, aunque secundariamente mediante la ideología; mientras que los AIE, al contrario, funcionan predominantemente mediante la *ideología*, pero secundariamente mediante la represión.

A este punto queríamos llegar. La ideología funciona en todo el aparato estatal, aunque sólo lo haga de modo predominante en los AIE. Es en ellos o a través de ellos donde desempeña la función de dominación. Los AIE, a pesar de su diversidad —o tal vez por eso— son los signos cuya articulación simboliza un único lenguaje: el del Poder. La *ideología dominante* (la de la clase dominante) es lo que unifica la pluralidad de los AIE, consistiendo tal unificación en la *función de dominación*. A esta conclusión llega Althusser, consciente de que «ninguna clase puede detentar de forma duradera el poder de Estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los Aparatos Ideológicos de Estado. Me bastará con un solo ejemplo como prueba —continúa—: la intensa preocupación de Lenin por revolucionar el Aparato Ideológico de Estado escolar (entre otros) a fin de permitir al proletariado soviético que se había apoderado del poder de Estado, asegurar, ni más ni menos, el porvenir de la dictadura del proletariado, y el paso al socialismo» (41).

No se queda Althusser en esa conclusión. Preguntándose cómo los AIE funcionan mediante la ideología, a través de los cuales la clase en el poder mantiene su hegemonía, observa que, si las «ideas» de un sujeto humano existen en sus actos, éstos, es decir, las *prácticas* «están reglamentadas por *rituales* en los que dichas prácticas se inscriben, en el interior de la *existencia material de un Aparato Ideológico*, aunque sea únicamente en una pequeña parte de este aparato: una pequeña misa en una pequeña iglesia, un entierro, un pequeño partido en una agrupación deportiva, un día de clase en una escuela, una concentración o un mitin de un partido político, etc.» (42). En definitiva, la tesis marxiana de que el Estado es la forma idealista-*práctica* que expresa las condiciones de dominación significa, al menos, dos cosas: una, que «toda práctica existe por y bajo una ideología»; otra, que «toda ideología existe por el sujeto y para el sujeto» (43). Evidentemente, con-

---

(40) *Ibid.*, pág. 126.

(41) *Ibid.*, págs. 128-129.

(42) *Ibid.*, pág. 153.

(43) *Ibid.*, pág. 155.

cluiremos con Althusser, «es en este juego de doble constitución en lo que consiste el funcionamiento de toda ideología, puesto que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de dicho funcionamiento» (44).

Función de integración o de mediación, función de enmascaramiento o de disimulación, y función de dominación, no son sino tres perspectivas complementarias de un mismo funcionamiento ideológico. Cabe preguntar ahora: ¿es posible erradicar tal funcionamiento ideológico? ¿Existe alguna condición de posibilidad para superar la ideología? Si habíamos definido la ideología como un sistema de representaciones dotado de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. Si ahora hemos descubierto que tal *sistema* consiste en un *esquema* (o mecanismo o código) de funcionamiento, seguimos preguntando: ¿hay alguna condición que haga posible la superación de la ideología? Tal es el problema que ahora nos proponemos elucidar.

### III. ¿ES POSIBLE LA SUPRESION DE LA IDEOLOGIA?

Retomando el problema hace un momento indicado, que es en síntesis el mismo problema con el que este ensayo se ha iniciado, preguntamos: ¿es posible una superación absoluta o más bien una desmitificación relativa de la ideología? Como verificación de la primera alternativa de la cuestión, podemos ensayar tres respuestas posibles, las cuales a su vez explicitarán la viabilidad de la segunda alternativa. Si hay alguna condición de posibilidad de «superar» (en sentido fuerte de «acabar con», «extinguir»; no en sentido hegeliano) la ideología, puede averiguarse ésta: 1, mediante la supresión de las condiciones que dan origen a la ideología; 2, a través de la constitución de la *ciencia*; y 3, mediante el *saber* o la «teoría crítica» de la ideología. Analicemos cada una de estas tres hipótesis.

Primera hipótesis: ¿Es posible la superación de la ideología mediante la supresión de las condiciones o mecanismos que la producen? La respuesta es indudable al respecto. La supresión del modo de producción capitalista, acabaría con la ideología «burguesa», pero no suprimiría *la ideología* como tal. La evidencia de la respuesta emana del análisis del problema llevado a cabo por Althusser: «*La ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social.* Todo sucede como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas

---

(44) *Ibíd.*, pág. 156.



formaciones específicas, estos sistemas de representaciones que son las ideologías. [...] Sólo una concepción utópica del mundo ha podido imaginar sociedades *sin ideología*» (45). Y, adelantándose a la pregunta inevitable, que denomina «cuestión acuciante», responde inequívocamente: «*El materialismo histórico no puede concebir que incluso una sociedad comunista pueda prescindir alguna vez de la ideología, trátase de la moral, del arte, o de la "representación del mundo"*». «La ideología —concluye Althusser— no es, pues, una aberración o una excrecencia contingente de la historia: es una estructura esencial a la vida histórica de las sociedades» (46). En consecuencia, sólo el reconocimiento de tal existencia y necesidad es la condición a partir de la cual es posible «transformar la ideología en instrumento de acción reflexiva sobre la historia». Ahora bien, ¿quién ha de llevar a cabo la operación de «acción reflexiva»: la ciencia o el saber sobre la ideología? El planteamiento de esta cuestión nos permite proseguir el análisis de la segunda y tercera hipótesis.

Segunda hipótesis: ¿es posible la supresión de la ideología por el mismo hecho por el que se constituye la *ciencia*? Aun sin entrar en el problema de lo que hoy entendemos por «ciencia» (47), un breve recorrido histórico nos permite constatar, en efecto, que la irrupción de la ciencia se corresponde con el retroceso de la ideología: los casos de Galileo, de la química ocupando el lugar de la alquimia, o de la ciencia positivista en general, son elocuentes al respecto. Ahora bien, esta observación preliminar no debe hacernos olvidar un acontecer más profundo: en estos y otros casos posibles, lo que en realidad se supera no es la ideología en su radicalidad o totalidad, sino solamente el uso de ciertas representaciones ideológicas o, de otro modo, el uso deformativo de cierto saber. Pero en ningún caso se suprime la ideología como tal. Al contrario, la ideología está latente (o presente) en la constitución y en el uso de la ciencia misma. Además del artículo de Quintanilla, antes citado, son muy elocuentes al respecto los trabajos de J. Miller —«*Metafísica de la física de Galileo*» (48)—, de M. Barthélémy-Madaule —*La ideología del azar y de la necesidad* (49), a propósito del libro de J. Monod— y el de J. Habermas —*La técnica y la ciencia como*

(45) *Pour Marx*, pág. 238.

(46) *Ibid.*, pág. 239.

(47) Cf. M. A. QUINTANILLA, «El mito de la ciencia», *Diccionario de la filosofía contemporánea*, Edit. Sígueme, Salamanca, 1976, págs. 65-81.

(48) «*Métaphysique de la physique de Galilée*», *Cahiers pour l'analyse*, 9 (1968), 138-146.

(49) *L'idéologie du hasard et de la nécessité*, Seuil, París, 1972.

*ideología* (50)—. En este ensayo dedicado a Marcuse, y distinguiendo entre función ideológica y contenido ideológico, Habermas, como los demás pensadores de la Escuela de Frankfurt, denuncia la función ideológica de la ciencia y de la técnica. Denuncia, detrás de su pretensión a la cientificidad, su función de justificación del sistema militar-industrial del capitalismo avanzado.

En consecuencia, no me parece correcto el planteamiento dilemático de N. A. Braunstein y coautores, que señalábamos al principio, según el cual un discurso teórico o es ciencia o es ideología. Me parece mejor fundada la tesis de Foucault, según la cual, entre la ideología y la ciencia existe un territorio mediacional, denominado «saber», que ya no es ideología, pero que tampoco es específicamente ciencia; si bien ésta se constituye evidentemente en dicho campo del saber (51). Ahora bien, este planteamiento lo podemos profundizar analizando la tercera cuestión.

Tercera hipótesis: si la constitución de la ciencia no suprime la ideología, antes bien mantiene con ella una relación que, a lo más, podría calificarse de dialéctica —G. Ganguilhem la expresa en términos de «ideología científica» (52)—, ¿puede llegar a superarse desde el *saber* sobre la ideología?

Si la ideología es un fenómeno insuperable de la existencia histórica y social, en tanto que la realidad social tiene desde siempre una constitución simbólica y comporta una interpretación del vínculo social, la respuesta ha de ser también negativa. Sin embargo, cabe matizar la respuesta del modo siguiente.

1. Todo *saber* sobre la ideología —incluso el saber objetivante de la ciencia— está precedido por una relación de *pertenencia* que no podemos reflexionar totalmente. En otras palabras, antes de toda distancia crítica, pertenecemos a una historia, a una clase, a una nación, a una cultura, a una o a varias tradiciones. Asumiendo esta pertenencia que transpiramos, asumimos la primera función de la ideología: función de integración del grupo o función de mediación de la imagen que el grupo tiene de sí. A través de esta función, vivimos las demás funciones de la ideología: disimulación y dominación.

2. La *distancia*, opuesta dialécticamente a la pertenencia, es la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías o de un saber

(50) *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, París, 1973.

(51) Cf. M. FOUCAULT, «Ciencia y saber», en *La arqueología del saber*, páginas 298 ss. También: D. LECOURT, «Saber e ideología», en *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, México, 1973, págs. 112 ss.

(52) *Idéologie et rationalité*, J. Vrin, París, 1977.

sobre la ideología. Althusser prefiere hablar de una «teoría de la ideología *en general*, y no de una teoría *de las* ideologías particulares» (53), puesto que las ideologías particulares traducen siempre posiciones de clase, por una parte, y, por otra, han de remitirse a la teoría general de la ideología como base fundante de todo análisis particular.

3. Ahora bien, si la teoría de la ideología puede distanciarse y organizarse en *saber*, tal distancia —distancia con relación a la pertenencia originaria— sólo será parcial; en consecuencia, el saber está condenado a permanecer siempre como saber parcial y fragmentario. La teoría de la ideología experimenta, pues, de este modo, un contratiempo epistemológico: el de la no-totalización del saber.

4. De todo esto resulta, según Ricoeur —al que sigo en toda esta matización de la respuesta negativa a la tercera hipótesis—, que «la crítica de las ideologías es una tarea que hay que comenzar siempre; pero que por principio jamás se acaba. El saber está siempre en trance de arrancarse de la ideología; pero la ideología es siempre el código de interpretación, por el cual no somos un intelectual sin amarras» (54) y sin raíces en la sociedad y en la historia.

## CONCLUSION

De la triple respuesta negativa, correlativa a la triple hipótesis, no sería lógico concluir abandonando todo proyecto de una teoría crítica de la ideología. Antes al contrario, si este breve ensayo tiene algún sentido, éste consiste fundamentalmente en haber establecido las bases para una crítica de las ideologías (o para una teoría de la ideología). Uno de los principios básicos se enuncia como respuesta al título de este ensayo: ¿Superación o desmitificación de la ideología? Evidentemente, no se puede entender el *saber* sobre la ideología como una superación total en el sentido de supresión radical. A lo más, cabría hablar de «superación» en sentido hegeliano. Ahora bien, tal vez el término que más conviene al «saber» sobre la ideología o, mejor, a la operación mediante la cual analizamos el fenómeno ideológico, sea el de «desmitificación».

Así como M. A. Quintanilla se propone «desmontar la mitificación de la ciencia, no la ciencia como tal», como supuesto previo para una mejor comprensión de la tesis según la cual «la ciencia es la forma

---

(53) «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», *ibid.*, pág. 142.

(54) *Art. cit.*, pág. 355.

más desarrollada, completa y apreciable del saber» (55); de igual modo, estimamos que la «desmitificación» de la ideología —la descripción de los mecanismos de producción de la ideología, la identificación de sus contenidos antiguos y nuevos, la denuncia del uso deformante del sistema de representaciones, la operación de desenmascarar sus funciones de disimulación y de dominación, etc.— contribuye, al menos, a dos resultados: uno, a saber que el hombre es por naturaleza un «animal ideológico» (Althusser) o a la conciencia de que no se es un intelectual sin amarras (Ricoeur); otro, a crear las condiciones teóricas de distanciamiento de la ideología y, al mismo tiempo, las posibilidades de interpretación de toda expresión ideológica, sea ésta o no simbólica.

En cualquier caso, la tarea de desmitificación de la ideología tiene, entre otros, dos supuestos: la tarea previa de una desmitificación de la ciencia, por una parte, y, por otra, la constitución de una epistemología en la que el par ideología/ciencia no aparezca como dos dioses enfrentados en el mito de la transparencia del conocimiento humano.

---

(55) «El mito de la ciencia», *ibid.*, pág. 66.