



Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM

ISSN: 1405-3543

hmcappello@yahoo.com

Universidad Autónoma de Tamaulipas
México

VÁZQUEZ LARREA, Iñaki

IDEOLOGÍA Y UTOPIA: UNA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA -DE MARX A RICHARD RORTY-
Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM, vol. XXI, núm. 1, enero-junio,
2011, pp. 231-245

Universidad Autónoma de Tamaulipas
Ciudad Victoria, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65421407011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**IDEOLOGÍA Y UTOPIA:
UNA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA
–DE MARX A RICHARD RORTY–**

Iñaki VÁZQUEZ LARREA

Universidad Católica San Antonio, Murcia, España

RESUMEN

El presente ensayo pretende abordar las nociones de ideología y utopía a partir de la historia del pensamiento social. Desde la clásica noción marxista de ideología como “conciencia falsa”, hasta el inicio de su deconstrucción con la paradoja de la Teoría del Conocimiento en Karl Manhein, y su definitiva ruptura con el principio de acción simbólica de Clifford Geertz.

El concepto de utopía se enfoca desde tres grandes corrientes sociológicas, la estrictamente marxista (Marx, Gramsci, Althusser y Ernst Bloch), la de la Escuela de Frankfurt y la del liberalismo posmoderno de Richard Rorty

Palabras clave: ideología, utopía, conciencia, hegemonía, materialismo.

**IDEOLOGY AND UTOPIA: A SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE
–FROM MARX TO RICHARD RORTY–**

ABSTRACT

The present essay addresses the notions of ideology and utopia from the perspective of social thought history. From the classic Marxist notion of ideology as “false conscience,” to the beginning of its deconstruction with the paradox of Karl Manheim’s Theory of Knowledge, and its final break up with Geertz’s symbolic action.

The concept of utopia is explained in the frame of three great sociological trends: Marxism (Marx, Gramsci, Althusser, and Ernst Bloch), The Frankfurt School, and Richard Rorty’s postmodern liberalism.

Key words: Ideology, utopia, consciousness, hegemony, materialism.

INTRODUCCIÓN

Tal y como nos recuerda Raymond Williams, en su ya clásico *Marxismo y literatura* (1997), el concepto de ideología fue acuñado, por primera vez, hasta las postrimerías del siglo XVIII, para designar a una ciencia de las *ideas* vinculada con la tradición empirista (de Locke a Condillac). Esto es, una suerte de *zoología* de las distintas ideas que, supuestamente, se originan “en la experiencia que tiene el hombre del mundo”.

Por muy paradójico que pueda resultar, la primera denuncia despectiva al término *ideología* no vino de Marx o Engels, sino de intelectuales reaccionarios del tipo de De Bonald, que pasaban por considerar que los principios de la filosofía moderna habían reemplazado a la *metafísica*: “La ideología ha reemplazado a la metafísica, porque la filosofía moderna no ve en el mundo otras ideas que las de los hombres”.

Lo cierto es que, a lo largo del siglo XIX, tanto el pensamiento conservador como el marxismo preconizaron el fin de ese *vago sistema de teorías o ideología* (en palabras de Napoleón), y su sustitución por *el corazón de los seres humanos y las lecciones de la Historia* o por *el proceso de producción*, del cual emanarían *todos los productos teóricos*, ya que, según Marx o Engels, “*las ideas directrices no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes entendidas como ideas*”.

En realidad, este dualismo dicotómico, que separa la *falsa conciencia* de las ideas, y la *verdadera conciencia* de la realidad material; la noción de que el mundo de las ideas no es sino *reflejos* de lo que ya ha ocurrido en el proceso social material, no es estrictamente marxista.

Ésta hunde sus raíces en el materialismo de Feuerbach, para quien la religión no era sino “una mera realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no ha alcanzado una verdadera realidad” y el concepto de *actividad (tätigkeit)* de Fichte, nociones que Marx rescata en sus primeros manuscritos de 1844 para madurar esa oposición binaria entre *ideología* y *praxis* –lo imaginario como opuesto a lo real– presente ya en *La ideología alemana* (1846).

En palabras de Marx:

Nosotros no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan, conciben, ni tampoco de lo que se dice, se piensa o se imagina o se concibe de los hombres en persona. Partimos de los hombres reales, en actividad, y sobre la base de su verdadero proceso de vida de mostrarnos el desarrollo de los reflejos ideológicos y los ecos de este proceso de vida. Los fantasmas que se producen en el cerebro humano son también necesariamente sublimados, a partir de su proceso de vida material, que resulta empíricamente verificable y limitado a premisas materiales, la moralidad, la religión, la metafísica, todo el resto de la Ideología y de sus correspondientes formas de conciencia, por lo tanto, ya no conservan la apariencia de independencia (Marx, La ideología alemana).

Por tanto, el concepto de *ideología* del joven Marx está determinado, no por su oposición a la *ciencia* (en 1884 no existía el término *ciencia marxista*), o a la *falsa conciencia burguesa (ideología)* frente a la *verdad* de la conciencia de clase del proletariado (caso de Lukacs en *Historia y conciencia de clase*), que, a su vez, son, según el propio Raymond Williams, las otras dos concepciones clásicas acuñadas por el marxismo, para definir el término *ideología*.

IDEOLOGÍA Y UTOPIA: DE MARX A RICHARD RORTY

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos, en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades! (Marx, Crítica al Programa de Gotha).

En sus primeras obras, lo que Marx se propone es determinar *qué sea lo real*. Para Marx, por tanto, *ideología* es todo aquello que *no es realidad*. El propio Paul Ricoeur considera que es en sus primeras obras cuando Marx inicia un proceso de identificación de praxis humana y realidad (completado sólo en *La ideología alemana* (1846) y, en consecuencia, “Hacia la constitución de la oposición entre praxis e ideología”.

No obstante, dentro del propio seno de la tradición marxista surgirán voces que cuestionen la clásica noción de *ideología* como *falsa conciencia* o *mera ilusión* carente de base. Si para Max Weber la *ideología* es el sistema de legitimación de un orden de poder, Gramsci y su concepto de *hegemonía* contribuyeron sobremanera –dentro y fuera de la tradición marxista– a que el concepto de *ideología* pasase a ser considerado como una fuerza material activa de alto poder cognitivo en la organización práctica de la vida de los seres humanos.

Con Gramsci se efectuó la transición crucial de *ideología* como *sistema de ideas*, a *ideología* como *práctica social habitual*, que debería abarcar dimensiones *inconscientes* y no articuladas de la experiencia social, además del funcionamiento de las instituciones formales. Ambas concepciones fueron retomadas posteriormente por Louis Althusser, para definir *ideología* como “un proceso vivido de dominación política”.

En este sentido, Gramsci diferenció entre el concepto de *hegemonía* y *ganar hegemonía*, en contraposición a otras *nociones estáticas* de la *ideología*. Si por *hegemonía* Gramsci entendía una variedad de estrategias políticas, por medio de las cuales el poder dominante obtiene el consentimiento a su dominio de aquéllos a los que domina, *ganar hegemonía* significaría establecer pautas morales, sociales e intelectuales en la vida social para difundir su propia “concepción del mundo”, en todo el entramado de la sociedad, equiparando así sus propios intereses, con los del conjunto de la sociedad.

Cada *concepción del mundo* –nos dice Gramsci– puede en algún momento asumir una forma especulativa, que representa, a la vez, su punto culminante y principio de disolución:

Se podría, en efecto, que cada cultura tiene su momento religioso que coincide con el período de completa hegemonía del grupo social del cual es expresión, y quizá, coincide exactamente con el momento en que la auténtica se desintegra desde la base, molecularmente; pero precisamente a causa de esta desintegración y como reacción contra ella, el sistema de pensamiento se perfecciona como dogma y se transforma como fe trascendental.

En definitiva, para Gramsci, la *ideología* es esencialmente una concepción del mundo *hegemónica* (perteneciente a una clase social) convertida, en última instancia, en una *fe trascendental* históricamente determinada. En consecuencia, pese a que la *ideología* ya no es un mero acto reflejo de la infraestructura, su teoría de la *ideología*, al igual que la de Lukacs, está troquelada por el mismo molde *historicista*.

Las tesis de Gramsci ya fueron criticadas por estructuralistas marxistas como Nicolás Poulantzas, o por postestructuralistas como Foucault, en *Las palabras y las cosas (Una arqueología de las ciencias humanas)*, al cuestionar la idea gramsciana que vincula el concepto de *ideología* a una clase dominante, para pasar a considerarla como un *imaginario* de dominación que permea toda la formación social y refleja esa misma dominación.

El propio Karl Mannheim, desde una *Sociología del conocimiento* que se reconoce aún como *marxista*, lleva el supuesto de *ideología* como *falsa ilusión*, a la situación *paradójica* de vincularla a una larga tradición de pensamiento que va desde el *Antiguo Testamento* –pasando por Bacon– hasta el propio marxismo, antes de que éste se transformase definitivamente en una *sociología del conocimiento verdadero*. Esto es, un sistema de ideas infalible, que pasa a considerar las ajenas como *falsas*:

La teoría de los ídolos de Bacon puede considerarse, hasta cierto punto, como precursora del concepto moderno de ideología. Los "ídolos" eran "fantasmas" o "preconcepciones" y eran, como sabemos, los ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro. Todos ellos eran fuente de error brotadas a veces de la propia naturaleza humana, a veces de individuos particulares. También es posible atribuirlos a la

sociedad o la tradición. En todo caso, son obstáculos en el camino del verdadero conocimiento. De seguro, existe cierta relación entre el término moderno "ideología" y el término que usaba Bacon para significar una fuente de error.

Según Manheim, fue la sustitución de la unidad objetiva y ontológica del microcosmos escolástico, por la conciencia en sí del Siglo de las Luces, la que permite el tránsito a una noción total de ideología, como conocimiento sociológico verdadero:

El Siglo de las Luces contribuye a dotar a la ideología de una concepción sociológica específica. En lugar de la unidad objetiva y ontológica, cristiana y medieval del mundo, surgió la unidad subjetiva del sujeto absoluto del Siglo de las Luces. Por tanto el mundo, como "mundo" sólo existe con referencia a la mente cognoscente, y la actividad mental del sujeto determina la forma en que se representa el mundo. Esto constituye, de hecho, el embrión del concepto total de ideología, aunque se halla aún desprovisto de su significado verdadero.

Cuando la categorización de sujeto absoluto subjetivo kantiano se une al proceso histórico social hegeliano, surge el marxismo, como teoría de conocimiento que fusiona ambos conceptos de ideología. La particular de la modernidad, aquella que demoniza a los falsos ídolos de Bacon, y la totalista, que reserva la representación de los mundos posibles al proletariado, como único agente de transformación histórico-social.

Esta noción de "ideología" como "conciencia falsa" deriva de que el criterio ontológico de verdad no deriva de lo contemplativo o de la revelación divina, sino de la experiencia política. La historia del concepto de ideología, desde Napoleón hasta el marxismo, a pesar de algunos cambios en su contenido, ha conservado el mismo criterio político de la realidad.

Durante cierto tiempo pareció privilegio del proletariado el empleo del análisis ideológico para desenmascarar los motivos ocultos del adversario. La gente no tardó en olvidar el origen histórico del término. La teoría marxista realizó, por

vez primera, una fusión de las dos concepciones, la particular y la total de ideología. Esta teoría fue la que, por vez primera, concedió la debida importancia al papel que representan la posición y los intereses de clase en el pensamiento.

El otro gran mérito de Karl Manhein es romper con el precepto marxista de *inmutabilidad* de la realidad sociológica, y argumentar que su *contingencia* deviene, precisamente, de una constante renovación de los procesos cognitivos, sobre los que el hombre representa *sus mundos*.

En suma, la sociología marxista, como *ciencia de la verdadera conciencia*, impide –paradójicamente– comprender la propia realidad sociológica que dice representar, ya que no es la conciencia de los hombres la que determina, en último término, la existencia social, sino que, por el contrario, es la vida social contingente la que determina la conciencia de los hombres.

Por tanto, el elemento decisivo del concepto de *ideología* en Manheim es que se aleja de las llamadas *prenociones* de Durkheim, los *falsos ídolos* de Bacon, o la “*falsa conciencia*” de Marx (típica noción de la *modernidad*), para pasar a considerarla como un sistema de creencias que, verdaderas o no, *pretenden trascender* –recuerda, a este respecto, la *ultramundaneidad de valores metafísicos* con que Nietzsche definía a la *ideología*– una situación social dada.

La diferencia entre *ideología* y *utopía* en Manheim, es que la segunda, a diferencia de la primera, *logra transformar* la realidad histórica existente:

Las ideologías son las ideas que trascienden la situación y que nunca lograron, de hecho, realizar su contenido virtual. Aunque a menudo se convierten en los motivos bien intencionados de la conducta del individuo, cuando se las aplica en la práctica, se suele deformar su sentido. La idea cristiana del amor fraternal, por ejemplo, sigue siendo, en una sociedad basada en la servidumbre, una idea realizable y, en ese sentido, ideológica, aun cuando se reconozca que puede actuar como motivo en la conducta del individuo.

Vivir en forma coherente, a la luz del cristiano amor al prójimo, en una sociedad que no esté organizada según el mismo principio, resulta imposible. El individuo, en su conducta personal, se ve siempre obligado— en cuanto no se propone trastornar el orden social vigente— a renunciar a sus más nobles principios.

Las utopías trascienden también la situación social, pues orientan la conducta hacia elementos que no contiene la situación tal y como se halla realizada en determinada época. Pero no son ideologías, en cuanto logran por una contractividad transformar la realidad histórica existente, en algo que esté más de acuerdo con sus propias concepciones.

En su *Principio de esperanza*, Ernst Bloch va más allá de Karl Mannheim, para abogar por una *utopía marxista* que rompa con los círculos concéntricos de la filosofía hegeliana, que renuncia a la utopía, en nombre del *utopismo*.

Para ello, Bloch despliega toda una ontología que dice alejarse de la metafísica tradicional, para postular, dentro de un *sistema abierto*, un optimismo militante que rompa con el pesimismo del pensamiento contemporáneo.

A partir de la consideración del hombre como un *todavía no ser*, la utopía trasciende su tradicional ámbito social, para poder encontrarse en toda obra cultural y que, como *sueño inacabado*, anticipa, necesariamente, un horizonte utópico de *posibilidad*. Un mundo *no concluso*, por tanto, de expectativas *de vida mejor* no cumplidas:

Bien entendido, reconociendo y eliminando la utopía abstracta. Lo que entonces queda, el sueño inacabado hacia delante, puede ser llamado, rigurosamente utopía, diferenciándola muy reflexiva y muy apropiadamente del utopismo. En su concisión y nuevo rigor esta expresión significa tanto como órgano metódico para lo nuevo, condensación objetiva de lo que está por venir.

Todas las grandes obras culturales tienen, por eso, implícitamente —no siempre explícitamente como Fausto de Goethe— un trasfondo utópico entendido de esta manera. Consideradas desde el punto de vista del concepto filosófico de la uto-

pía, no como un entretenimiento ideológico de nivel superior, sino como camino ensayado y contenido de una esperanza sabida. Sólo así extrae la utopía lo suyo de las ideologías, y explica lo progresivo, de influencia histórica continuada en las grandes obras de la misma ideología. Espíritu de la utopía es, en último término, predicado de toda expresión, en la Catedral de Estrasburgo y en la Divina Comedia, en la música expectativa de Beethoven y en las latencias de la Misa en Si Menor.

La otra gran escuela sociológica marxista, que difiere de la típica noción marxista de *ideología* es la Escuela de Frankfurt. El punto de partida de su noción de *ideología* está en la supuesta equivocidad del concepto weberiano de racionalización, que pone al descubierto una *Dialéctica de la ilustración* (1947), y que supone la dominación del *sujeto* en nombre de la razón instrumental kantiana (Adorno y Horkheimer, 2001).

Es la propia Ilustración la que *hipostasía* la utopía de la emancipación del hombre, para encadenarlo, finalmente, a los principios *totalistas* del cálculo cientifista y positivista:

Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración, y cuando ésta puede desarrollarse sin perturbaciones de coacción externa, entonces no existe ya contención alguna. Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el sólo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria.

El pensamiento se vuelve ilusorio, siempre que quiere renegar de la función separadora, de la distanciación y objetivación. Toda unificación mística es un engaño; la impotente huella interior de la revolución rebajada. Pero en la medida en que la Ilustración tiene razón contra todo intento de hipostasiar la utopía y proclama impasible el dominio como escisión, la ruptura entre sujeto y objeto, que ella misma impide cubrir, se convierte en el índice de la propia falsedad y de la verdad.

Para Adorno, el pensamiento ideológico se ve trastornado ante la visión de la otredad, de aquello que amenaza con cuestionar o rehuir a su propio sistema cerrado, y lo reduce violentamente a su propia identidad. En Adorno, *ideología* es sinónimo de homogeneidad totalista, de negación de la otredad, en nombre de una racionalidad veladamente paranoide.

La *utopía* en Adorno no es sino la recuperación de una razón negativa, presente en el arte, que hable de lo diferente *frente a la tiranía de la totalidad inconsútil*. De forma metafórica, si el león tuviese conciencia, su ferocidad ante el antílope que desea devorar sería *ideología* en Adorno. Lo contrario a la *ideología* –nos dice en *Dialéctica negativa* (1966)–, no es verdad o teoría de conocimiento, sino la diferencia o la heterogeneidad, por cuanto que la *identidad totalista* es la forma primaria de toda ideología.

Este principio de identidades puras, que suprime toda contradicción, ha alcanzado su perfección en el mundo deificado, burocratizado y administrado del capitalismo avanzado. Adorno, en este sentido, considera que el objetivo del socialismo es liberar la diversidad del valor de uso de la prisión metafísica del valor cambio. Lo que supondría un acto de reconciliación entre el *mundo de las diferencias* y *las identidades puras*:

Al respecto escribe Adorno:

La reconciliación liberaría lo no idéntico, lo despojaría de coerción, incluida la coerción espiritualizada, abriría la senda a la multiplicidad de cosas diferentes, y despojaría a la dialéctica de su poder sobre ellas.

En *El hombre unidimensional* de Marcuse y en *Ciencia y técnica como ideología* de Habermas, se agudizarían las contradicciones de esta dialéctica, al afirmar que la ciencia y la técnica realizan la función de *ideología* (instrumento de dominación burguesa) en el capitalismo tardío.

Para Herbert Marcuse, la *ideología* no es sino un sistema totalitario, que *gestiona y desvirtúa* todo conflicto social. La ciencia y la

técnica, como fuerzas productivas, se encargan de dar un barniz de racionalidad al dominio del hombre por el hombre, y de la naturaleza por el hombre en el capitalismo tardío. El hombre sacrifica su libertad y autonomía en aras de un aparato *tecno- político* que, a cambio, le retribuye confort y satisfacción. El *a priori* tecnológico, es, por tanto, un *a priori* político de dominación del sujeto. A su vez, la pluralidad ideológica no es sino una conciencia falsa de dominación e integración dentro del sistema. El recurso a un *enemigo perenne*, es un artificio cultural más, que refuerza el carácter totalitario de una sociedad eminentemente defensiva:

La realidad del pluralismo se hace ideológica, engañosa. Parece extender, antes que reducir la manipulación y coordinación, promover antes que neutralizar la inevitable integración. Las instituciones libres compiten con las autoritarias para hacer del enemigo una fuerza mortal dentro del sistema, y esta fuerza mortal estimula el crecimiento y la iniciativa, no gracias a la magnitud y el impacto económico del "sector" de defensa, sino gracias al hecho de que la sociedad como totalidad llega a ser una sociedad defensiva. Porque el enemigo es permanente.

La utopía marcusiana, una vez desaparecido el proletariado como sujeto histórico de transformación en la sociedad de capitalista tardía, encuentra cabida el aforismo de Walter Benjamin. "Sólo por los que carecen de esperanza nos es dada la esperanza" en el que *la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada*, se unirán a la revolución socialista.

Habermas, al igual que Marcuse, considera plausible encontrar en la ciencia y la técnica una *praxis* de dominación política. Sin embargo, y a diferencia de Marcuse, observa la existencia de suficientes contradicciones y ambigüedades en el seno del concepto de *racionalidad* weberiana, como para poder establecer un principio de crítica emancipatoria hacia una *comunidad ideal de habla*, libre de cualquier principio de dominación y fuera de la utopía del trabajo marxista. Fundamento, este último, de toda su *Teoría de acción comunicativa*. En esencia, un retorno a la idea de razón como *logos*, o mimbres comunicativa.

Nos dice Habermas:

Si partimos de la utilización no comunicativa de un saber proposicional en acciones teleológicas, estamos tomando una predecisión a favor de ese concepto de racionalidad cognitivo instrumental, que a través del empirismo ha dejado una profunda impronta en la autocomprensión de la modernidad. Ese concepto tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo, posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente.

Si partimos, por el contrario, de la utilización comunicativa de un saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión a favor de un concepto de racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea de logos. Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la inter subjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas.

Para uno de los padres de la antropología postmoderna, Clifford Geertz, la teoría sociológica ha sido incapaz de articular una noción de *ideología* que vaya más allá de lo estrictamente despectivo; esto es, categorías conceptuales *militares* (*ideología* como ariete de clase), de supuesta *inferioridad cognitiva* frente a la ciencia, o *médicas* (*ideología* como enfermedad).

Si Manheim no logra desvincular la noción de una *rémora* historicista, Shils la relacionaba con “opiniones rígidas y siempre erróneas”; “desviación de la objetividad social”, caso de Talcott Parsons; o desviaciones emocionales del “rol social”: Sutton.

El punto de partida de la crítica de Geertz es la *acción simbólica* de Kenneth Burke, para quien, ante la ausencia de estudios que abordasen la estructura simbólica autónoma de la *ideología*, dice:

Los sociólogos se vieron reducidos a considerar las ideologías como elaborados gritos de dolor. No teniendo idea de cómo funcionan las metáforas, la analogía, la ironía, la ambigüedad, los retruécanos, las paradojas, la hipérbole, el ritmo y todos los demás elementos de lo que solemos llamar estilo.

Para Geertz el hombre es un *animal político*, por cuanto que construye *programas* o *modelos* simbólicos (*ideologías*) que le sirven para dar sentido a situaciones sociales *incomprensibles*, y obrar con significación dentro una multitud de *hechos no familiares*.

Las *ideologías* en Geertz no sólo son respuestas *imaginativas* a situaciones sociales específicas, sino además respuestas estratégicas o *salidas estilizadas* con pretensión empírica.

De esta manera solventa Geertz el dilema *paradójico* de Mannheim. Es decir, la supuesta discrepancia entre lo que *se cree* y lo que *se puede establecer*, científica o históricamente, por cuanto que lo que *se cree* configura ya, *per se*, una estructura simbólica autónoma, que pretende dar significación y dirección a situaciones sociales *reales*.

Si Geertz supera la paradoja despectiva de la noción de *ideología*, Richard Rorty hace lo propio con la *utopía emancipatoria* frankfurtiana. La *utopía solidaria* de Rorty no se descubre, sino que *se crea*, incrementando nuestra sensibilidad ante la humillación y el dolor de seres humanos distintos y ajenos. Implica, a su vez, una rebelión ante la teoría de *la verdad existente* (Nietzsche) y una renuncia expresa a reunir los distintos aspectos de nuestra vida en una *única narrativa*.

La comunidad utópica liberal de Rorty no es sino una organización política de ciudadanos con el suficiente *sentido común bloomiano*, como para percibir la contingencia de su lenguaje de deliberación moral. Serían, por tanto, *ironistas liberales*. Es decir, "personas que satisfagan el criterio de civilización señalado por Schumpeter, personas que combinen el compromiso, con una comprensión de la contingencia de su propio compromiso".

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (2001). *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- ADORNO, T. (1975). *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- BLOCH, E. (2004). *El principio de esperanza (VI y II)*, Madrid, Trotta.
- CORTINA, A. (1985). *Crítica y utopía (La Escuela de Frankfurt)*, Madrid, Cincel.
- EAGLETON, T. (1995). *Ideología (Una introducción)*, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, M. (1995). *Las palabras y las cosas (Una arqueología de las ciencias humanas)*, Madrid, Siglo XXI.
- GEERTZ, C. (2005). *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GRAMSCI, A. (1971). *Selections from Prison Notebooks*, Londres, Paidós.
- HABERMAS, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I (Racionalidad de la acción y racionalización social); Teoría de la acción comunicativa II (Crítica de la razón funcionalista)*, Madrid, Taurus.
- HABERMAS, J. (2009). *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos.
- LUKÁCS, G. (1975). *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo.
- MANHEIM, K. (1987). *Ideología y utopía*, México, FCE.
- MARCUSE, H. (1972). *El hombre unidimensional (Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada)*, Barcelona, Seix Barral.
- RICOEUR, P. (1999). *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- RORTY, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- WILLIAMS, R. (1997). *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

NOTAS

1. Raymond Williams (1997), p. 23.
2. *Ibidem*, p. 24.
3. *Ibidem*, p. 76.
4. Paul Ricoeur (1999), p. 110.
5. Raymond Williams (1997), p. 76.

6. Georg Lukács (1975).
7. Adela Cortina (1985), p. 103
8. Paul Ricoeur (1999), p. 65.
9. Terry Eagleton (1995), p. 153.
10. *Ibidem*, p. 153.
11. Antonio Gramsci (1971), p. 370.
12. Michel Foucault (1995).
13. Karl Mannheim (1987), p. 55.
14. *Ibidem*, p. 59.
15. *Ibidem*, p. 66.
16. *Ibidem*, p. 171.
17. Ernst Bloch (2004), p. 196.
18. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (2001), p. 62.
19. Theodor W. Adorno (1975).
20. Terry Eagleton (1995), p. 164.
21. Herbert Marcuse (1972), p. 72.
22. Jurgen Habermas (2009).
23. Jurgen Habermas (1999), p. 27.
24. Clifford Geertz (2005), p. 187.
25. *Ibidem*, p. 202.
26. Richard Rorty (1991), p. 80

Iñaki VÁZQUEZ LARREA

Doctor en Filosofía y Antropología Social por la Universidad del País Vasco. Profesor- Investigador en la Universidad Autónoma de Tamaulipas, México (2005-2006). Miembro del Centre for Research on Nationalism, Ethnicity, and Multiculturalism (CRONEM), Universidad de Surrey, Reino Unido. Miembro asociado del Centro Argentino de Estudios Internacionales (CAEI) y miembro de la red de la Colección LIMES (UPV/Euskal Herriko Unibertsitatea). Actualmente ejerce como profesor de Sociología en la Universidad Católica San Antonio (Murcia, España).

Correo Elec.: ivazquez@pdi.ucam.edu