



Revista de Ciencia Política

ISSN: 0716-1417

revcipol@puc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Camargo Brito, Ricardo

Notas acerca de la determinación de lo ideológico y verdadero en Teoría de la Ideología

Revista de Ciencia Política, vol. 25, núm. 2, 2005, pp. 117-142

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32425205>

- 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

# NOTAS ACERCA DE LA DETERMINACIÓN DE LO IDEOLÓGICO Y VERDADERO EN TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA \*

RICARDO CAMARGO BRITO

DEPARTMENT OF POLITICS, UNIVERSITY OF SHEFFIELD, UK

## Resumen

La exigencia de asumir una cierta categoría de lo verdadero en la determinación de lo ideológico –condición de conocimiento verdadero– ha constituido siempre una premisa básica de la teoría clásica sobre ideología. El advenimiento del “ethos post-estructuralista”, sin embargo, ha significado el rechazo explícito a tal condición, constituyéndose en el principal desafío teórico para aquellos autores que insisten en usar la noción de ideología en tiempos “postmodernos”. El presente trabajo pesquisa tanto las fórmulas clásicas de la determinación de lo ideológico como las respuestas contemporáneas ensayadas frente al desafío presentado por el post-estructuralismo, en los programas descriptivos y negativos de ideología distinguidos por Geuss (1981). El trabajo ensaya, finalmente, una re-conceptualización de la ideología que, reconociendo la permanencia de la “necesidad” de la categoría de lo verdadero, ubica a la praxis de los individuos como el principal “locus” tanto de la delusión ideológica como de la emancipación crítica.

## Abstract

The requirement of assuming a given category of the true for the determination of the ideological –the condition of true knowledge– has always been a basic premise of the classic theory of ideology. The emergence of a “poststructuralist ethos”, however, has meant the explicit denying of such condition, becoming the main theoretical challenge to those authors who insist in using the notion of ideology in “post modern” times. This work assesses the classic answers given to the determination of the ideological as well as the contemporary theories elaborated in response to the challenge posed by post-structuralism, within the descriptive and negative research program on ideology distinguished by Geuss (1981). The paper finally proposes a re-conceptualisation of the notion of ideology which, acknowledging the permanence of the ‘necessity’ of the true, places the praxis of the individuals as the main “locus” for both the ideological delusion and the critical emancipation.

PALABRAS CLAVE • Ideología • Positivismo • Teoría Crítica • Post-estructuralismo

## I. INTRODUCCIÓN

La ideología como objeto de reflexión teórica constituye –se suele repetir– un fenómeno moderno iniciado a partir de los trabajos de Destutt de Tracy y los “ideólogos” de la Revolución Francesa<sup>1</sup>. Correspondería a la aspiración ilustrada por constituir una ciencia que describiese la estructura del principal objeto del proyecto iluminista: las ideas. Sin embargo, detrás de la aparente novel disciplina denominada por Destutt “idéologie”, se encuentra un debate de viejo cuño en epistemo-

\* Algunas de las ideas de este trabajo se comienzan a gestar durante mi presentación (y posterior debate) en el simposium “La Crítica”, organizado por el Círculo de Santiago, enero 2005, espacio de vibrante discusión que el autor reconoce y, por cierto, absuelve de los yerros del presente texto.

logía que se asienta en la aspiración normativa por establecer un criterio objetivo para evaluar la adquisición de una creencia verdadera, o la negación de dicha posibilidad<sup>2</sup>. En la epistemología clásica la pregunta acerca de la naturaleza de la “episteme” fue también siempre una interrogante acerca de qué debería ser considerado conocimiento y por qué. Fue dicha disposición normativa la que condujo a la mayor parte de la tradición epistemológica a asumir una estructura binaria en donde la realidad se oponía a la apariencia o ilusión, como estrategia para establecer un conocimiento válido. Más preciso, para afirmar que una creencia es verdadera siempre se requirió de una categoría asumida como falsa (creencia), en cuyo contraste emergiera nítida la validez de la primera. Ello es, por cierto, un campo de estudio de larga data en teoría del conocimiento, que alcanza sus puntos más altos en la filosofía de Platón y Aristóteles así como en el origen del moderno debate racionalista/ empiricista y el posterior giro intentado por Kant, Hegel y Marx<sup>3</sup>.

En el estudio propiamente de la ideología, la estructura binaria realidad / apariencia encuentra su traducción en la denominada “condición de conocimiento verdadero”, esto es, la idea de que para que una categoría ideológica pueda ser reconocida como tal, un estado no ideológico de conocimiento verdadero –*un point d'appui*– debe ser necesariamente asumido, de otra forma tal reconocimiento resultaría imposible. La “condición de conocimiento verdadero” ha estado presente como una característica central –reconocida o no– en todos los intentos por establecer una conceptualización “definitiva” del fenómeno ideológico, protagonizados no sólo por el marxismo y la teoría crítica, los que explícitamente asumen a la ideología como una categoría negativa que, consecuentemente, demanda una dimensión positiva con la cual contrastarla, sino también en las concepciones más descriptivas que, aunque intentan asimilarla al natural funcionamiento del entendimiento humano, prontamente terminan reconociendo al método científico como “la medida de todas las cosas” en la operación de distinguir entre el conocimiento verdadero y la mera especulación.

Sin embargo, es sólo desde el desarrollo del “ethos post-estructuralista” que el rechazo a la “condición de conocimiento verdadero” ha sido explícitamente asumido por un gran número de autores, quienes afirman que la distinción entre ideológico y no ideológico no tiene ya más sentido en un mundo que es ahora concebido como despojado de significados fijos<sup>4</sup>. Tal rechazo ha conducido a la mayor parte de los post-estructuralistas a abandonar completamente la noción de ideología, la que habría perdido –como señala Foucault– toda su utilidad teórica<sup>5</sup>. Sin embargo, lo verdaderamente peculiar ha sido la persistencia de quienes, asumiendo la dificultad presentada por el “post-estructuralismo”, aunque no necesariamente aceptando todos sus supuestos, han insistido en proponer nuevas conceptualizaciones en el campo de la ideología. Es dentro de di-

<sup>1</sup> Existe un amplio consenso entre los teóricos de la ideología para atribuir al filósofo francés Antoine Louis Claude Destutt, Comte de Tracy, el primer uso del término “ideología” en sus obras *Éléments d'idéologie I* (1801); *II* (1803); *III* (1805); *IV y V* (1815). Para una detallada revisión de la historia del concepto de ideología, véase, Kennedy (1978); Larraín (1979). También véase Thompson (1990: 26–33).

<sup>2</sup> El propio Destutt de Tracy pronto experimentaría en carne propia la actualidad de dicha disputa que lejos de catapultarlo como el padre de la ciencia de las ideas lo convierte en objeto de las interesadas críticas de Napoleón quien lo acusa de “sufrir de ideología, esa oscura metafísica que insistentemente escarba las causas primeras sobre las que se basa la legislación de los pueblos, en vez de hacer uso de las leyes que son conocidas debido al corazón humano y las lecciones de la historia”, Napoleón 1º, “Réponse à l'adresse du Conseil d'Etat”, citado en Kennedy (1978: 215), traducción propia.

<sup>3</sup> Para un análisis del debate epistemológico mencionado, véase: Warnock (1972); Haldane and Ross (1995); Soll (1969); Stern (1990); Bowie (2003); Larraín (1983).

<sup>4</sup> Véase, Rorty (1991: xxxix).

<sup>5</sup> Foucault (1980: 118).

chas reflexiones en donde la “condición de conocimiento verdadero” deviene en un problema teórico que vale la pena investigar. En efecto, ¿resulta posible asumir un marco de interpretación que rechace la “condición de conocimiento verdadero” y al mismo tiempo insista en retener la noción de ideología que siempre ha demandado, como rasgo peculiar, la existencia de una particular versión de tal condición? En lo que sigue, el desarrollo de dicho problema se pesquisa en dos de los principales paradigmas teóricos existentes sobre el estudio del fenómeno ideológico, denominados por Geuss (1981), el sentido descriptivo y negativo de la ideología<sup>6</sup>; considerando el examen de sus premisas clásicas así como los avances teóricos contemporáneos propuestos por Michael Freeden, Slavoj Žižek y Ernesto Laclau. Como conclusión se intenta identificar algunos elementos para la elaboración de una nueva concepción de ideología que, aunque aún inscrita dentro de la amplia tradición de teoría crítica, se haga cargo de la imputación presentada por el post-estructuralismo relativa a la imposibilidad de seguir asumiendo la “condición de conocimiento verdadero” en una era caracterizada como “post-metafísica”<sup>7</sup>.

## II. EL PROYECTO DESCRIPTIVO DE LA IDEOLOGÍA: EL MÉTODO COMO CRITERIO DE VERDAD

La “condición de conocimiento verdadero” es posible investigarla al interior del proyecto descriptivo de ideología, el que se inscribe dentro del clásico programa positivista, por lo que una revisión de las premisas centrales de este último resulta ineludible. El positivismo, como se sabe, siguiendo la lógica del estudio científico de los eventos de la naturaleza, propone la aplicación del método inductivo al análisis de los fenómenos inscritos dentro de las llamadas “ciencias humanas”, buscando así identificar en sus constantes o regularidades particulares, las leyes que los gobiernan<sup>8</sup>. El modelo positivista imagina el acontecer histórico, como un conjunto de fenómenos dados que sólo requieren ser descritos y clasificados para ser conocidos. Es así como una acertada aplicación del método científico demandaría –según Mill– que “el primer paso de la investigación inductiva es (sea) la división mental de los fenómenos complejos en sus elementos” y “el próximo (paso) es (sea) la separación real de tales elementos”<sup>9</sup>.

La sociedad, siendo descrita como un fenómeno complejo por el positivismo, es, por tanto, dividida en partes (economía, política, cultura, etc.) para facilitar su estudio, una de las cuales es la ideología, que es concebida como un conjunto de creencias, conceptos, actitudes, disposiciones psicológicas, motivos, deseos, valores, preferencias, trabajos de arte, rituales religiosos y gestos que los miembros de un grupo social sostienen (Geuss, 1981: 5). Una definición lo suficientemente inclusiva para contener todos los componentes que conforman el aparato interpretativo a tra-

<sup>6</sup> Geuss distingue además un sentido positivo, el que alude al uso de la ideología efectuado por autores como Lenin y Gramsci, entre otros, que no es considerado en este análisis por corresponder a una propuesta explícitamente programática, desvinculada de los debates epistemológicos acá explorados; véase Geuss (1981: 4).

<sup>7</sup> La expresión corresponde a Norval (2000: 313), quien intenta así resumir la característica central que Rorty (1991: xxxix) cree encontrar en la cultura contemporánea: la peculiaridad de “vernarnos a nosotros mismos imposibilitados de encontrarnos con la realidad *excepto bajo una descripción escogida* –esto es– ...construyendo mundos antes que encontrándonos” (énfasis en el original, traducción propia).

<sup>8</sup> El término “ciencias humanas” (Geisteswissenschaften) resulta de la traducción al alemán del término “moral sciences” usado por John Stuart Mill en *Science of Logic*, lo cual habría acentuado su asimilación al sentido dado a las ciencias naturales, véase Gadamer (2004: 3).

<sup>9</sup> Mill (1925), Book III, Chapter VII, Section I and II (traducción propia).

vés del cual los individuos le dan sentido al entorno social que los rodea. Se trata, sin embargo, de una estrategia de naturalización basada en un razonamiento silogístico que parte asumiendo la omnipresencia de un sistema de creencias, actitudes, conceptos, deseos, etc., que en tal forma definido no puede sino corresponder a un rasgo central que guía los comportamientos de todos los miembros de la sociedad; para luego asimilarlo a la definición más general de ideología, que por deducción termina adquiriendo la misma condición de ser concebida como parte de una naturaleza dada.

Como toda empresa positivista, el sentido descriptivo de la noción de ideología es abundante en clasificaciones que buscan destacar diferentes criterios de análisis<sup>10</sup>. Ello, a su vez, ha significado la acumulación de sofisticadas caracterizaciones del fenómeno ideológico, las que retienen la función de servir de base para sus sentidos más específicos, que pudiesen resultar más útiles como herramientas metodológicas descriptivas.

La crítica más importante de este modelo teórico apunta a combatir la pretensión de asimilar el estudio de las sociedades humanas con el de naturaleza, bajo la metodología de la investigación científica. Una pretensión que ha sido largamente cuestionada no sólo por los representantes de la escuela de la teoría crítica, manifestada inicialmente en la disputa protagonizada por Karl Popper y Teodoro Adorno en la década del sesenta del siglo pasado<sup>11</sup> y sistematizada posteriormente en los trabajos de Habermas en los primeros años de la década del setenta<sup>12</sup>, sino también por autores adscritos a perspectivas post-weberianas<sup>13</sup>.

Detrás de la pretensión científicista del positivismo, se encuentra un intento por superar el debate empiricista-racionalista moderno, al que se le percibe anclado en la vieja aspiración epistemológica de indagar acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, basada en alguna dimensión humana subjetiva, ya sea ésta la percepción o la razón. En última instancia, el positivismo intenta resolver la controversia empiricismo-racionalismo, renunciando al estudio de las causas últimas de las cosas –metafísica–, y concibiendo en su lugar un método de investigación basado exclusivamente en el estudio de las leyes o regularidades<sup>14</sup>. Este nuevo método de investigación

<sup>10</sup> Geuss (1981: 5), por ejemplo, menciona seis tipos de clasificaciones que han sido desarrolladas por los teóricos de la ideología que trabajan dentro de este programa: ideología (i) con y/o sin contenido discursivo; (ii) con elementos explícitos o implícitos (Plamenatz, 1970: 17–21); (iii) con elementos sofisticados o no sofisticados (Plamenatz, 1970: 18); (iv) en el amplio “sentido puramente descriptivo” y en su versión más restringida, los que corresponden a las nociones generales y especiales de ideología, usado por Mannheim (1936), (v) con contenido manifiesto y/o con propiedades funcionales; y (vi) en sus sentidos programáticos y no programáticos, correspondiendo el primero a la connotación usada por Bell (1988: 403).

<sup>11</sup> Aunque tanto Adorno como Popper coinciden en criticar la concepción positivista de la metodología científica, difieren tanto en las razones dadas para su crítica como en las alternativas propuestas. Para la revisión de la crítica de Adorno al positivismo véase, Adorno (1976: 298–300). Este libro que es una traducción de Adorno (1969), contiene un breve comentario de Popper (288–300). Para la crítica de Popper al positivismo véase, Popper (1963: 312–335). Para un análisis de la disputa Adorno–Popper sobre el positivismo, véase, Frisby (1972: 105–119).

<sup>12</sup> Para una revisión de la crítica de Habermas sobre el positivismo véase, Holub (1991: 41); véase también, Heller (1978: 49–56).

<sup>13</sup> Para una revisión de la crítica al positivismo desde la teoría crítica véase, Agger (1999: 1–5); Calhoun (1995: 1); Frisby (1974: 205–229); Holub (1991: 20) y siguientes. Véase también, Habermas (1978: 65). Para una post-weberiana crítica del positivismo véase, Giddens (1984: 281).

<sup>14</sup> “La fundamental revolución que caracteriza al espíritu de nuestra generación consiste esencialmente en remplazar en todo lugar la imposible determinación de las causas auténticas (esto es, causas finales o formas substanciales) por la simple investigación de las leyes, esto es, la relación constante existente entre fenómenos observables (...) No solamente deben nuestras investigaciones positivas estar restringidas universal y esencialmente a juicios sistemáticos de lo que ellos son, renunciando al descubrimiento de su origen último y designio final, sino que es también importante tener en cuenta que este estudio de fenómenos, en vez de aspirar a ser absoluto (...) debe siempre permanecer relativo a nuestra propia organización y situación”, Comte, A., *Discours sur l'Esprit Positif*, citado en Habermas (1978: 78), traducción propia.

implicaría en definitiva el reemplazo de la epistemología por la filosofía de las ciencias (Habermas, 1978: 67). En efecto, se trata de un cambio en el cual el sujeto es despojado de toda pretensión metafísica y transformado en un investigador libre de valores, en permanente búsqueda de aquellas leyes que –se asume– gobiernan el acontecer de los fenómenos naturales y humanos.

En este intento por superar el debate racionalista–empiricista, el positivismo deja de lado la fachada de certidumbre que la epistemología clásica encontraba en la metafísica como fórmula para resolver el problema del conocimiento objetivo, esto es, aquella disposición normativa que hacía posible distinguir el conocimiento válido de las sombras de la caverna denunciadas por Platón, de los ídolos de Bacon o de los fantasmas en el aire de Hobbes<sup>15</sup>. En su lugar, el positivismo acuña un criterio auto–confirmatorio, en el cual la “objetividad” está ahora dada por los “hechos”, que son asumidos como las bases o la “materia prima de las leyes”<sup>16</sup>.

Sin embargo, el nuevo criterio de objetividad adoptado por el positivismo presenta las deficiencias propias derivadas de una mirada parcial de un fenómeno complejo. En efecto, no sólo se asume a–críticamente que los fenómenos observables están sujetos a relaciones constantes, como lo estarían los eventos naturales, sino también que dichas relaciones son conocibles a través de los hechos que las fundan, los que son imaginados puestos naturalmente antes los ojos del investigador, dispuestos a ser descubiertos, descritos e inferidos, independientes de los intereses humanos. De esta forma, el positivismo es doblemente deficiente. Primero, cuando concibe a los hechos y las leyes que ellos conforman, como una dimensión libre de valores e intereses; y segundo, cuando reduce toda la *realidad* a los hechos y leyes, excluyendo a los valores e intereses humanos no sólo de ser parte sino también gestores de dicha *realidad*<sup>17</sup>. En última instancia, el positivismo se condena a sí mismo a representar una limitada escena del mundo, en el sentido de que está impedido de observar que todo sistema de referencia, incluso aquel destacado por la ciencia, es en definitiva un resultado de la interacción entre el sujeto conocedor y la realidad (Habermas, 1978: 90).

Al margen de las limitaciones antes observadas, es posible, sin embargo, advertir que el positivismo, y el programa descriptivo del estudio de la ideología a que da lugar, aunque gestados como un intento de superación de la epistemología clásica, comparten con ella su empeño en establecer un criterio definitivo para distinguir entre la realidad y la apariencia, i.e., en afirmar la existencia de una “condición de conocimiento verdadero”, que aunque esta vez, no apela explícitamente a pretensiones universales o absolutas –metafísicas–, termina igualmente encontrando en la ciencia y su hija putativa la tecnología, a las alumnas aventajadas para encarnar el sueño ilustrado acerca del conocimiento verdadero, general, definitivo y liberador.

<sup>15</sup> Plato (1948:514A–521B: 223); Bacon (2000: 18); Hobbes (1985: 628).

<sup>16</sup> “Es realmente en las leyes de los fenómenos en que la ciencia consiste, para la cual los hechos actuales, no importando cuán exactos y numerosos sean, son siempre los que solamente proveen la indispensable materia prima...” Comte, A., *Discours sur l'Esprit Positif*, citado en Habermas (1978: 77), traducción propia.

<sup>17</sup> Cf. “El objetivismo, que transforma en dogma la interpretación pre–científica del conocimiento como copia de la realidad, limita el acceso a la realidad a la dimensión establecida por el sistema científico de referencia que opera a través de la objetivación metódica de la realidad. Ello niega tanto el discernimiento acerca de los elementos a priori del sistema de referencia como la posibilidad de poner en cuestión en cualquier forma su monopolio del conocimiento. Tan pronto como ello ocurre, sin embargo, la muralla objetivista de la filosofía de las ciencias se desploma”. En Habermas (1978: 89), traducción propia.

### III. MICHAEL FREEDEN: UN INTENTO POR SUPERAR LAS LIMITACIONES DEL POSITIVISMO

La trágica senda del siglo veinte pronto echaría por tierra la pretensión del positivismo por mostrar a la ciencia como el nuevo redentor. De ello se hizo carne el “ethos post-estructuralista”, cuya radical negación a la posibilidad de acuñar algún criterio definitivo (absoluto) para establecer un conocimiento verdadero parecía traer ineluctablemente aparejada, esta vez sí, el fin de las ideologías<sup>18</sup>.

Sin embargo el positivismo parece encontrar un nuevo aire con los trabajos de Michael Freeden, quien escribiendo inmerso en un ambiente post-estructuralista, explícitamente propone un estudio de las ideologías que se aparta de las concepciones marxistas, pero también de las más clásicas versiones positivistas que buscarían sólo clasificar y describir amplios sistemas de creencias políticas (Freeden, 1996a:1). Para ello Freeden propone integrar los aportes teóricos no sólo provenientes de la sociología, sino también de la psicología, antropología cultural y de la lingüística, produciendo un marco teórico que concibe a las ideologías como una estructura compleja, integrada por una amalgama de componentes racionales e irracionales, situados en contextos históricos determinados, y en donde su contenido lingüístico no sólo expresaría la realidad, sino que la constituiría<sup>19</sup>.

Influido por el post-estructuralismo, Freeden rechaza la existencia de una realidad fija y externa, lo que lo lleva a negar la existencia de un conocimiento cierto, como el requerido para el ejercicio de la crítica de la ideología<sup>20</sup>. Las ideologías, por tanto, que son rehabilitadas por Freeden como un nuevo tipo de pensamiento, generador del conocimiento legítimo requerido para la acción política<sup>21</sup>, serían siempre proveedoras de un saber que sólo puede aspirar a ser relativo. Más aun, como el propio acto ideológico requeriría la fijación de ciertos significados, o de otra forma la acción política no sería posible, Freeden, necesariamente, concluye que las ideologías proveen un conocimiento funcionalmente estable, pero cuya certidumbre ontológica sería siempre una ilusión<sup>22</sup>. El verdadero problema con esta concepción teórica no está realmente en la noción de certeza ilusoria acuñada por Freeden, sino en la fórmula que propone para su resolución. En efecto, Freeden fija su posición tratando de alejarse, tanto del riesgo de relativismo posmodernista envuelto en su postura<sup>23</sup>, así como de toda concepción esencialista que asuma la existencia de una realidad objetiva como parámetro evaluador. Su respuesta está dada por una aproximación

<sup>18</sup> Como se sabe, la primera proclama anunciando el fin de las ideologías correspondió a la escuela sociológica de la década del cincuenta y sesenta del siglo pasado, principalmente Aron (1957 y 1967); Bell (1960); Lipset (1959); Shils (1958) y Waxman (1968). Posteriormente, Fukuyama ensayaría, desde una óptica teórica diferente, un nuevo intento; véase, Fukuyama (1989, 1992 y 1995).

<sup>19</sup> Cf., Freeden (1996b: 8–10).

<sup>20</sup> Para un análisis de los influjos del post-estructuralismo en la obra de Freeden, así como en todo el resurgimiento de la corriente de análisis conceptual. véase, Norval (2000: 317–321).

<sup>21</sup> Freeden (1996a: 45).

<sup>22</sup> “Las ideologías o, más precisamente, los ideólogos (y todos lo somos en alguna medida) a menudo se sienten incapaces de vivir con incertidumbre, e insisten en establecer una *certeza ilusoria*, necesaria para la acción política” en Freeden (1996a: 45), cursivas agregadas, traducción propia.

<sup>23</sup> Freeden hace explícito este riesgo preguntando “...¿cómo puede el conocimiento incierto que tenemos como pensadores actuantes en política, como ideólogos, ser evaluado? ¿Lo debemos descartar porque no podemos estar satisfechos acerca de su rango de verdad? ¿Tiene esta visión ortodoxa de ideología que rendirse ante una simplista perspectiva relativista de pensamiento político, como algunos posmodernistas suponen?; o ¿pueden nuevas estrategias ser introducidas para evaluar nuestras percepciones y concepciones sobre la base de sus condiciones morales, emocionales, o atinencia intelectual, o de su pertinencia para interpretar significativamente los hechos?”, en Freeden (1996a: 46), traducción propia.

cuya principal preocupación es “un tratamiento analítico que interprete los niveles de los procesos de formación del pensamiento político desde una perspectiva morfológica”<sup>24</sup>. Se trata de una opción metodológica centrada en describir adecuadamente la estructura conceptual de las ideologías (componentes centrales y adyacentes) antes que concentrarse en la asumida fútil interrogación acerca de sus causas originarias.

Ello ha llevado a Freeden al desarrollo de una fértil empresa investigativa, que se ha traducido en una vasta acumulación de conocimientos específicos sobre diferentes tipos de ideologías. Lo anterior ha implicado el avance no sólo de una labor meramente descriptiva, como lo proponía el positivismo clásico, sino que se ha extendido, mediante la incorporación de un detallado análisis de las condiciones socioculturales en las que surgen las ideologías, a la proyección de opciones futuras del curso de la acción política, lo que le ha dado a esta perspectiva teórica un mayor atractivo disciplinar<sup>25</sup>.

Sin embargo, a pesar de que Freeden incorpora en su análisis de las ideologías un marco de determinaciones socioculturales, ellas son consideradas extensiva pero exclusivamente al nivel de lo concreto, en donde todo vínculo con el orden social en que dichas determinaciones están necesariamente inscritas, es excluido completamente<sup>26</sup>. La principal debilidad de la propuesta de Freeden, entonces, se asemeja a la deficiencia que afecta al comentarista de una competencia de billar, quien tratando de explicar las razones de la derrota del jugador favorito se concentra en factores individuales externos como la baja calidad de sus implementos, o la preocupación por la enfermedad de su hijo, pasando por alto un factor más global (estructural), como lo constituiría la oculta e ilegítima inclinación de la superficie de la mesa de juego, que termina afectando todo el resultado de la competencia (incluyendo el de los demás competidores), aunque no necesariamente lo determina (por ejemplo ¿por qué gana A y no B?). Pero, ¿es realmente cierto que Freeden pasa por alto la “inclinación de la mesa”? La respuesta parece estar “detrás” de sus explícitas intenciones teóricas. De hecho la clave se encuentra en su noción anti-esencialista de Sociedad, basada en la cual, Freeden, tratando de escapar de la tesis “concreta universal” de ideología derivada de Marx y de la versión “universal sin concreción” desarrollada por los teóricos –sobre todo americanos– del fin de la ideología, termina asumiendo una suerte de concepción “concreta sin universal” de ideología, sustancialmente rica en sus contenidos específicos pero vacía en sus vínculos con la totalidad del orden social. Finalmente Freeden ubica al estudio de las ideologías en un punto intermedio entre la filosofía política y la historia de las ideas, en donde imagina “existe una esfera de constantes del pensamiento político, enraizadas en las prácticas políticas, esto es, de ideologías políticas”<sup>27</sup>.

En este intento, a pesar de su explícito interés por escapar del “esencialismo”, fundamentalmente Marxista, y del relativismo post-estructuralista, Freeden no ofrece, sin embargo, nuevas respuestas al problema de la “condición de conocimiento verdadero”, distintas de aquella apelación incondicionada al rigor del método inductivo promulgada por el positivismo clásico. En efecto, el criterio de objetividad está en su concepción dada por la aplicación de un ahora enriquecido

<sup>24</sup> Freeden (1996<sup>a</sup>: 135).

<sup>25</sup> Una prueba de ello es la exitosa gestión del *Journal of Political Ideologies* del cual Michael Freeden es su editor general.

<sup>26</sup> Es así que Freeden imagina a las ideologías como estructuras abiertas con muchas rutas trazadas desde “el centro hacia los conceptos adyacentes, hacia un perímetro, así como también en dirección opuesta”, Freeden (1996<sup>a</sup>: 81), traducción propia.

<sup>27</sup> Freeden (1996b: 5).



marco metodológico (morfológico conceptual) que aspira a describir (y proyectar) cómo realmente son las ideologías, proveyendo un conocimiento que, aunque esta vez no se asume como definitivo ontológicamente, sí lo termina siendo en la esfera en donde realmente importa para las ideologías (y los ideólogos): en la concreta configuración del accionar político de los individuos, en donde la certidumbre se demanda como una condición necesaria. Es por ello que no es extraño advertir que en la enunciación del marco explicativo del surgimiento de la ideologías Freeden termine en definitiva retornando a una concepción clásicamente inscrita dentro del positivismo y del proyecto descriptivo de las ideologías<sup>28</sup>.

En suma, el proyecto de investigación descriptivo de análisis de la ideología, incluidos los avances propuestos por Freeden, en su búsqueda de una objetividad factual, permanece atrapado en una excluyente racionalidad instrumental expresada en la clásica fórmula del método inductivo. Podría alegarse en favor del sentido descriptivo de la ideología –que es también una alegación en amparo del positivismo– que ella corresponde a una opción metodológicamente válida, si no la mejor, porque concentra su preocupación en los hechos materiales y no en las fantasías metafísicas, resultando, por tanto, más práctica. El problema es que siguiendo tal estrategia metodológica, el positivismo, y los teóricos del sentido descriptivo de la ideología, construyen –con o sin querer– su propia fantasía, una que en su pretensión de ser totalmente objetiva, termina siendo abundantemente parcial.

#### **IV. IDEOLOGÍA EN SU SENTIDO NEGATIVO: PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE “LA CONDICIÓN DE CONOCIMIENTO VERDADERO”**

Es dentro de la tradición negativa de la ideología donde la “condición de conocimiento verdadero” adquiere su desarrollo más explícito, y en torno a la cual se han ensayado recientemente los avances más significativos para superar el desafío puesto al conocimiento objetivo por parte del post-estructuralismo.

El sentido negativo, peyorativo o crítico de la ideología corresponde a un programa de investigación que aunque tiene sus orígenes en los trabajos de Marx, ha sido principalmente desarrollado dentro del amplio marco de la tradición de la teoría crítica<sup>29</sup>. La teoría crítica, a diferencia del positivismo, no es exclusivamente, ni siquiera primariamente, un programa descriptivo de investigación, sino una empresa emancipadora. Ello implica un punto de partida radicalmente diferente para el estudio de la sociedad, la que ahora lejos de ser asumida como una realidad dada, lista para ser descubierta por el investigador, es analizada como un entidad dialéctica, esto es, mutuamente constituida en la interacción del sujeto y la realidad. Más aún, la sociedad moderna –que es el objeto de estudio de la teoría crítica– es entendida como la actual consecuencia del desarrollo del capitalismo, al que se asume desplazado desde sus iniciales efectos liberalizadores y ubicado en un estadio más sofisticado de opresión, no predicho por las tesis de Marx.

<sup>28</sup> Cf. por ejemplo: “Las sociedades, conciente e inconscientemente, en una gran o modesta escala, se involucran en la continua producción de concepciones, percepciones, falsas concepciones, lenguajes, epistemologías verdaderas, cuya función es explicar, justificar, apoyar, o desafiar el espacio político en que ellas habitan, y las instituciones que han generado, o puedan generar, en tal territorio” en Freeden (1996b: 5), traducción propia.

<sup>29</sup> En lo central me refiero a los trabajos de los autores de la Escuela de Frankfurt de la teoría crítica, básicamente a Teodoro Adorno, Herbert Marcuse, Max Horkheimer and Jürgen Habermas, sin perjuicio que en los “avances” más adelante analizados formulados por Žizek y Laclau se usa una noción de teoría crítica más extensiva. Para una revisión de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt véase, Jay (1973); Schroyer (1973); Held (1980).

El primer postulado de la teoría crítica, esto es, la idea de que el advenimiento del capitalismo industrial fue seguido por un proceso de secularización, traducido en el declive de las creencias mágicas y religiosas y la emergencia de un nuevo tipo de creencias políticas (ideologías), se inscribe parcialmente dentro de un marco más amplio de interpretación, que es también compartido por autores clásicos de la corriente principal en sociología –como Max Weber–, conocido como la tesis de la “gran narrativa de la transformación cultural” (Thompson, 1990: 16). Más aun, la escuela de la teoría crítica, siguiendo las visiones de Marx y Weber, concuerda en dar un rol inicial positivo a la emergencia del capitalismo en la esfera cultural, en la medida en que éste habría permitido el reemplazo de una sociedad obscurantista por una más racional. Es también un legado del marxismo, la premisa sostenida por la escuela de la teoría crítica que afirma que aunque el sistema capitalista liberó a la humanidad de las viejas estructuras de la sociedad medieval, trajo, sin embargo, consigo nuevas cadenas expresadas en la explotación de la burguesía sobre la clase trabajadora, la que estaría ahora compelida a pactar “libremente” la venta de su propia fuerza de trabajo para sobrevivir.

El punto de partida original de la reflexión de la escuela crítica está, no obstante, determinado por la necesidad de producir un nuevo marco interpretativo que explique la no-ocurrencia de una de las predicciones centrales de la teoría marxista del capitalismo: el advenimiento del comunismo; y al mismo tiempo, combatir las explicaciones rivales ofrecidas –entre otras– por la tesis de la “gran narrativa de transformación cultural”, que proclamaba el fin de las grandes ideologías como consecuencia del proceso de pragmatización de la política que tendría lugar en las sociedades occidentales (Thompson, 1990: 77).

Ello nos lleva al segundo presupuesto de la teoría crítica que asume la emergencia de una nueva clase de dominación orientada a producir la confusión de los individuos sobre sus propios intereses. El capitalismo avanzado –se señala– genera, por una parte, la fetichización de la esfera de consumo o de intercambio de mercancías, lo que a su vez conduciría a la negación de las diferencias o “pensamiento uniforme”; y, por otra parte, la emergencia de un nuevo tipo de racionalidad –la racionalidad instrumental– dominada por las técnicas y procedimientos de la ciencia natural, proclamada como el moderno redentor, capaz de liberarnos de todos los mitos existentes en las sociedades actuales (Agger, 1999: 84; Eagleton, 1991: 125).

La contribución original de la teoría crítica está, por tanto, centrada en la identificación del positivismo como el generador de un nuevo tipo de ideología, característico de las sociedades de capitalismo avanzado y factor explicativo central de su permanencia. Lo singular de esta ideología no está dado por su carácter negativo, un rasgo que ya había sido identificado por Marx<sup>30</sup>, sino por su condición de poder ser concebida como un sistema de creencias fusionadas de una forma inidentificable con la lógica central del sistema capitalista, de tal manera que pareciese que no existiera ninguna ideología en juego sino pura tecnología<sup>31</sup>. El punto importante a retener acá, es

<sup>30</sup> Larraín (1983: 43).

<sup>31</sup> Sobre este punto Eagleton, aludiendo a la tesis sobre ideología que Marcuse sostiene en su obra *Un Hombre Dimensional*, afirma, “ideología, en suma, es (para Marcuse) un sistema “totalitario” que maneja y procesa todos los conflictos sociales de nuestra existencia. No es solamente que esta tesis pudiese devenir en algo que sorprende a los que gobiernan el sistema occidental. Sino que también constituye una parodia de la propia noción de ideología” en Eagleton (1991: 127), traducción propia. Para un análisis de la concepción de tecnología en Marcuse y Habermas véase, Feenberg (1996). Para una crítica mayor de la tecnocracia como un intento (fallido) de inmunización histórica de la razón, véase, Mayol (2003: 95–123).

que la teoría crítica formula su noción de ideología con el propósito de enfrentar su propio desafío, esto es, explicar el fracaso de la predicción de Marx sobre el fin del capitalismo. En este sentido, no es solamente que la tradición crítica asume que los individuos están confundidos acerca de sus propios intereses, sino que además postula como su misión principal el ayudarlos a emanciparse de sus condiciones de dominación, explicándoles el porqué de la falsedad de las creencias y actitudes que mantienen. Por lo tanto, la emancipación perseguida por la teoría crítica es explícita y principalmente una tarea epistemológica, o sea, una búsqueda de las condiciones que harían posible que las creencias sostenidas por los individuos coincidan con los criterios definidos por una comunidad dada para determinar cuándo una creencia es adecuadamente justificada como conocimiento válido<sup>32</sup>.

Es así, por tanto, que la teoría crítica reconoce la existencia cierta de la “condición de conocimiento verdadero” como una premisa central subyacente de todo su edificio teórico. Sin embargo, la forma en que la distinción entre realidad y apariencia (ideológico / no-ideológico) es acá entendida, está lejos de ser reducida a una relación de mera correspondencia, o error empírico, como lo postula el positivismo. En efecto, en la teoría crítica, la ideología en su sentido negativo puede ser analizada en base a tres tipos de propiedades: epistémicas, funcionales y genéticas, o alguna combinación de ellas.

Una creencia puede ser asumida como ideológica en virtud de sus propiedades epistémicas, cuando existe un error acerca de su estatus epistemológico, que resulte en un equivocado curso de acción o comportamiento<sup>33</sup>. La perspectiva funcional, a su vez, asume que una creencia es ideológica si “funciona en una forma reprehensible” (Geuss, 1981: 15)<sup>34</sup>. Finalmente, la idea de una creencia ideológica sobre la base de sus propiedades genéticas, apunta a ciertos actos o motivos de los individuos, que explicarían la existencia de dichas creencias, siendo además tales actos o motivos, en algún grado reprochable, lo que le daría en definitiva el carácter ideológico a la creencia.

Aunque estas tres perspectivas no son siempre compatibles, tampoco son necesariamente contradictorias. Tómese por ejemplo el caso del error de “objetivación” que asume la ocurrencia de un proceso social contingente como si fuese un fenómeno natural y permanente. El error de “objetivación” es básicamente definido como una forma de ideología a causa de sus propiedades epistémicas. Sin embargo, nada impide considerarlo como un fenómeno ideológico desde una

<sup>32</sup> Ello no significa, sin embargo, afirmar que la emancipación pueda alcanzarse automáticamente una vez lograda la ilustración propuesta. En efecto, la existencia de grupos que pudiesen estar interesados en mantener una situación de dominación de la que se benefician, explicaría la imposibilidad de una automática transformación de las condiciones de opresión. Véase, Habermas (1970: 94) y (1975: 95); véase también, Geuss (1981: 74–75).

<sup>33</sup> Geuss identifica cuatro situaciones en que es observable un uso ideológico en base a las propiedades epistémicas: (i) cuando existe un error esencial sobre el estatus (epistémico) de los componentes constituyentes de una creencia, como cuando se confunde una creencia normativa por una empírica o un juicio de valor por una declaración de hechos (ii) el error de “objetivación” que eleva a la categoría de fenómeno natural la creencia sobre los efectos de un fenómeno social o contingente (iii) la confusión de una creencia basada en un interés particular con otra supuestamente basada en un interés general; (iv) el uso de creencias auto-cumplidas o auto-validadas como si ellas no fueran auto-cumplidas o auto-validadas, para justificar cursos de acción, véase, Geuss (1981: 13) y siguientes.

<sup>34</sup> Una creencia es ideológica sobre la base de sus propiedades funcionales cuando: (i) apoya, estabiliza o legitima ciertas prácticas o instituciones sociales opresivas (Habermas, 1970: 99); (ii) obstruye o impide el máximo desarrollo de las fuerzas de producción material (Cohen, 1978: chs. VI, X, XI); (iii) sirve para ocultar contradicciones sociales (Larain, 1979: 45), cf. Geuss (1981: 15) y siguientes. Larain, sin embargo, precisa que su postura no es “funcionalista”, si se entiende por ello que la ideología surge porqué las contradicciones deben ser ocultadas. De lo que se trata –agrega Larain, siguiendo a Cohen– es sólo ‘atribuir una función’ y no explicar la ideología a partir de sus efectos, cf. Larain (1983: 42).

perspectiva funcional si en alguna medida sirve para legitimar ciertas relaciones sociales de dominación, o incluso se podría argüir su condición de genéticamente ideológico si su existencia se explica –por ejemplo– por una distorsión causada por un abuso sexual sufrido en la infancia del individuo. Ello por cierto, depende de la forma en que hagamos uso de los tres criterios indicados y del enfoque que en definitiva se privilegie.

No obstante –se ha sostenido–, parece no siempre ser posible compatibilizar una creencia considerada ideológica sobre la base de sus propiedades funcionales, con el criterio epistémico. Si tomamos, por ejemplo, la clásica definición funcional de ideología, i.e., un conjunto de creencias, empíricas y no empíricas, que legitimen relaciones de opresión, es difícil ver cómo las creencias no empíricas –a lo menos– pudiesen ser concebidas, sobre la base de una perspectiva epistémica, en algún sentido como falsas creencias<sup>35</sup>. Ello podría desacreditar totalmente dicha perspectiva puesto que ha llegado a ser un punto no controversial entre teorías rivales incluir dentro de los contenidos de la ideología a ambos tipos de creencias, empíricas y no empíricas. La explicación, sin embargo, parece encontrarse en lo que se ha omitido en este análisis, esto es, que la noción de falsedad que se ha usado está tomada desde el positivismo, que sólo asume como falsas creencias aquellas que no son racionalmente sustentables, ya sea porque no son científicamente comprobables o porque no tienen un contenido observable<sup>36</sup>.

La escuela de la teoría crítica discute drásticamente esta presunción debido a la restrictiva concepción de racionalidad que supone, la que deja sin marco de explicación todo un conjunto de creencias no-empíricas, actitudes, deseos, y motivos inconscientes, que de esta forma son totalmente excluidos del campo de estudio de la ideología. En contraste, la teoría crítica propone una concepción del fenómeno ideológico que, en un sentido u otro, integre la perspectiva epistémica con alguna de las otras perspectivas (funcionales o genéticas).

## **V. HABERMAS: LA SUPERACIÓN DEL POSITIVISMO Y LAS TRAMPAS DE LA RAZÓN ILUSTRADA**

Habermas, por ejemplo, es capaz de combinar las propiedades epistémicas y genéticas de la ideología, siendo la primera la primordial en su análisis, la que es concebida como falsa creencia. Sin embargo, la falsedad –en Habermas– no está ubicada dentro del restrictivo marco de racionalidad del positivismo, sino que es posicionada en relación con, o en contraste con, un sistema de principios epistémicos básicos, que son asimilados a una situación ideal de libre discurso, la que en última instancia define una noción más amplia de racionalidad. Para Habermas, la situación ideal de libre discurso, entendida como un principio regulatorio, determina (genéticamente) lo que es o no es una creencia verdadera en su origen. Mas, esta relación no es solamente genética, sino primariamente epistémica. En otras palabras, la falsedad de una creencia, dado el principio

<sup>35</sup> Esta es básicamente la postura sostenida por Thompson (1990: 9). Nótese también que ideología, sobre la base de sus propiedades funcionales, puede estar compuesta solamente de creencias empíricas o descriptivas. En tal caso, es también difícil imaginar cómo tales creencias pudiesen ser concebidas en algún sentido como falsas.

<sup>36</sup> Al respecto, dentro del positivismo se identifican dos tendencias principales: El “cientificismo”, que asimila aquellas proposiciones que son potencialmente verdaderas o falsas con aquellas que son científicamente comprobables; y el ‘conocimiento’ que asimila las proposiciones que son potencialmente verdaderas con aquellas que tienen un contenido observable, véase Geuss (1981: 26–27).

regulatorio de la situación ideal de libre discurso, no es sólo explicada por el hecho de que la creencia haya sido adquirida bajo condiciones de coerción, sino también, y primariamente, porque el individuo solamente mantiene tal creencia debido a que ignora su origen. Ideología podría entonces ser definida como un conjunto de creencias (falsas) que un individuo mantiene en ignorancia de que las ha adquirido en oposición a los principios epistémicos básicos aceptados por su comunidad. Ello, sin embargo, no impide para Habermas que una creencia ideológica así descrita pueda también ser analizada funcionalmente, como cuando ellas apuntan a sostener o legitimar relaciones de opresión. Pero, lo que hace que dichas creencias sean específicamente ideológicas –en la perspectiva de Habermas– no es su carácter legitimador de las relaciones de dominación, sino que la legitimación por ellas proveída sea falsa, en un sentido Habermasiano, i.e., que los individuos acepten como legítimo lo que si estuviesen ubicados en una situación ideal de libre discurso no aceptarían como válido.

El gran mérito de la concepción negativa de la ideología formulada por la tradición de la teoría crítica, y particularmente por Habermas, es su capacidad de superar la rígida noción de racionalidad defendida por el positivismo, ampliando los contenidos específicos del fenómeno ideológico a elementos tales como las creencias no empíricas, actitudes, deseos, etc., incorporándolos dentro de un marco explicativo mayor basado en una racionalidad extensiva.

Sin embargo, el uso que la tradición crítica hace del sentido negativo aún retiene algunas deficiencias que limitan el desarrollo de una perspectiva más integral del estudio de la ideología. En primer lugar, la teoría crítica tiende a postergar hacia un segundo nivel de análisis las propiedades funcionales en la constitución del fenómeno ideológico. Como ya hemos visto, para Habermas la función legitimizadora de las condiciones de excesiva represión no deviene en ideológica *per se*, sino sólo en cuanto tal legitimación es falsa. Esta posición es a primera vista correcta, puesto que parece sin sentido asumir que un conjunto de creencias que legitimen condiciones de represión debieran ser consideradas en toda situación como reprehensibles<sup>37</sup>. No obstante, el punto no claramente explicado por Habermas es que, aunque pudiese existir represión, incluso represión legítima, sin ideología –una represión “verdadera” en términos habermasianos–, no parece posible, sin embargo, concebir la existencia de una ideología en un sentido negativo, sin incluir en su definición su función legitimizadora de las condiciones excesivas de represión. En efecto, si la falsedad en Habermas significa que el individuo acepte como legítimo aquello que si hubiese estado ubicado en una situación ideal de libre discurso, esto es, no opresiva, no aceptaría como válido, ello implica que una falsa creencia está siempre relacionada con una situación de ilegitimidad (la condición opresiva en que se genera y mantiene la creencia) –una propiedad funcional–, y no puede ser concebida sin ella, la que constituye su objeto de falsedad. Entonces, las propiedades funcionales no deberían estar subordinadas a las propiedades epistémicas, sino que ser incorporadas como una parte constitutiva de una más integral concepción de ideología, lo que apuntaría directamente al análisis de la práctica de los actores en la configuración de la esfera de lo ideológico. Como se verá, Zizek y Laclau desarrollarán extensivamente este punto.

La segunda deficiencia en el uso que la teoría crítica da al sentido negativo de ideología, es la noción de falsedad que ella utiliza. La noción de falsedad en Habermas es primariamente referida

<sup>37</sup> Piénsese en el caso, por ejemplo, de una catástrofe nacional, en donde la legitimidad de ciertos niveles de represión estaría dada por la necesidad de asegurar la supervivencia de toda la sociedad.

a la ignorancia de los individuos con respecto al origen de sus creencias o a los motivos que justifican su mantención. Como ya hemos visto, para Habermas, las creencias y motivos deben ser interpretados extensivamente, incorporando las creencias empíricas y no empíricas, actitudes, deseos, motivos concientes e inconscientes. Por ello, la ignorancia de los individuos por él referida no puede ser reducida a un error empírico, sino que debe incluir un más amplio criterio de evaluación, que para Habermas se encuentra en una noción más extensiva de racionalidad. Ello lo lleva a concebir la ignorancia de los individuos como un estado de irreflexión en el que el origen y motivos de sus creencias no han sido críticamente contrastados con los principios epistémicos básicos aceptados por su comunidad como válidos (principio de aceptabilidad reflexiva)<sup>38</sup>.

Lo singular de esta tesis, es que ella no sólo implicaría que los principios epistémicos básicos, que para Habermas asumen la condición de una situación ideal de libre discurso, sean los que en definitiva permitan discernir la ignorancia de los individuos –una derivación lógica–, sino que además sea su propia condición de permanente (ideal) la que impediría concebir la existencia de un miembro del grupo social que habiendo sido liberado de su ignorancia insista en mantener una falsa creencia (cinismo). En efecto, aunque Habermas reconoce que la labor ilustradora de la crítica de la ideología no opera como un mecanismo automático en que los individuos serían liberados de sus falsas creencias por el mero ejercicio de la reflexión emancipadora, no considera, sin embargo, la posibilidad cierta de que miembros del grupo social no sólo no *puedan* sino que no *quieran* ser liberados de su ideología. Más aún, Habermas no da cuenta tampoco de la situación, no poco habitual, en que se encuentran aquellos individuos que habiendo ya sido objeto de la crítica ilustradora, insisten en mantener la cómoda falsedad proveída por la ideología.

Tal deficiencia es un corolario de la concepción trascendente que Habermas usa para referirse a los principios epistémicos básicos, los que se suponen presentes, como una condición universal, en todas las interacciones comunicativas de los seres humanos<sup>39</sup>. Este trascendentalismo básico expresado por Habermas como criterio de juicio de las categorías de verdad, da lugar a una noción de falsedad que ahora es sólo evaluada con relación a los principios epistémicos fundamentales, sin consideración de ningún otro criterio de falsedad como los propuestos por el empiricismo o por la postura psicoanalítica lacaniana sostenida por Žizek<sup>40</sup>.

En este sentido, aunque la perspectiva habermasiana permite teorizar una noción mucho más compleja de falsedad epistemológica, en la que a pesar de que una creencia corresponda a una adecuada representación de la realidad (en un sentido descriptivo) debería ser asumida como falsa si no cumple con el criterio de aceptabilidad reflexiva, ella presenta aún limitaciones que reducen su asertividad teórica.

Principalmente, la confusión de la noción de verdad con la de realidad. En efecto, pareciera ser más adecuado señalar que una creencia pudiese ser al mismo tiempo real y falsa, antes que afirmar que

<sup>38</sup> Nótese que en relación a la formulación de principios epistémicos básicos, la escuela de la teoría crítica estuvo dividida en dos diferentes posiciones. Por una parte, la visión contextualista de Adorno y por otra parte la tesis trascendental de Habermas. Mientras la primera afirma que los principios epistémicos básicos varían históricamente, la segunda sostiene que tales principios están enraizados innatamente en la capacidad comunicativa de los seres humanos. Para una discusión de este punto véase, Geuss (1981: 63).

<sup>39</sup> Cf. Habermas (1976: 1–68) y (1984), Tomos I y II. Para una crítica de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas véase, Thompson (1982).

<sup>40</sup> Véase Sección VI.

es verdadera, en el sentido de ser una adecuada descripción de la realidad, y falsa, como lo señala la teoría crítica<sup>41</sup>. Esto, por cuanto una creencia descriptiva es por supuesto real en el sentido de que existe como una categoría fenomenológica, pero sólo llega a ser verdadera en última instancia, esto es, si cumple con todos los criterios de verdad existentes en una comunidad dada.

La apelación a la totalidad como criterio definitorio de verdad encuentra su sentido no sólo recurriendo a la crítica de Hegel a la *inmediatez* del dogmatismo, el que reduciría la verdad a "(...) una proposición que es un resultado fijo, o que es inmediatamente conocido"<sup>42</sup>, y en su insistencia –la de Hegel– en aludir a la verdad como el resultado de un proceso de mediaciones en donde en definitiva "lo verdadero es (sólo) el todo"<sup>43</sup>, sino también como resguardo de la necesaria coherencia entre la reflexión y la práctica de los individuos, requerida –como destacará posteriormente Zizek– para la correcta determinación de una creencia como verdadera o ideológica. Es así como en el caso considerado por Habermas, en el que una creencia pudiese ser asumida como descriptivamente adecuada y falsa al mismo tiempo, parece ser claro que el principal criterio de verdad, referido al principio de aceptabilidad reflexiva, no es satisfecho, y ello es la razón por lo que Habermas concluye que es una falsa creencia<sup>44</sup>. Sin embargo, lo que Habermas parece no explícitamente considerar es que aunque el principal criterio de verdad sea satisfecho, por ejemplo –en la matriz habermasiana– que los individuos tomen conciencia reflexiva de que sus creencias son genéticamente verdaderas, ellas igualmente debieran ser consideradas falsas (ideológicas) si los individuos que las sostienen se comportan *prácticamente* como si ellas (las creencias) hubiesen sido *realmente* falsas en su origen, esto es, si no cumplen con la coherencia requerida entre teoría y práctica para que una creencia pueda ser asumida, en última instancia, como verdadera (o ideológica). Como se verá, es esta situación de incoherencia producida entre la creencia y la praxis de los individuos lo que constituye el punto de partida de las teorizaciones contemporáneas sobre ideología, inscritas dentro de un marco extensivo de la teoría crítica.

En suma, el carácter normativo de la tesis de Habermas sobre la crítica de la ideología, esto es, la aceptación explícita de una "condición trascendente de conocimiento verdadero", aunque le permite construir una categoría de falsedad más compleja que la del positivismo, le impide teorizar una concepción de la ideología que incorporando un más amplio abanico de criterios de verdad, dé adecuada cuenta de la operación ideológica en la práctica de los individuos.

## VI. ZIZEK: ¿ABANDONO O REFORMULACIÓN DE LA "CONDICIÓN DE CONOCIMIENTO VERDADERO"?

La superación de las limitaciones de la teoría de Habermas sobre ideología ha sido ensayada, postulando el abandono del eje ilusión/ realidad; una fórmula nunca imaginada por la teoría crítica pero singularmente desarrollada desde una perspectiva lacaniana por Slavoj Zizek. Zizek es uno de los autores contemporáneos inscritos dentro de la concepción negativa de ideología que ha sido apresuradamente asociado al post-estructuralismo, una afirmación que resulta imprecisa, si no se

<sup>41</sup> En realidad fue Adorno y no Habermas quien sostuvo que una afirmación o creencia podría ser al mismo tiempo verdadera y falsa. Para una crítica de esta tesis véase, Geuss (1975).

<sup>42</sup> Hegel (1977: 23).

<sup>43</sup> Hegel, *ibid.*, p. 11.

<sup>44</sup> Habermas apela a una teoría consensual de la verdad, en la que es el acuerdo de toda la comunidad la que le da certeza y define la categoría de verdad. Para una revisión de esta teoría, véase, Roderick (1986: 81 y siguientes). Para una crítica de la teoría habermasiana de la verdad, véase, Hesse (1982).

aclara que los postulados teóricos centrales de su trabajo desafían las premisas anti-esencialistas propias de autores post-estructuralistas, en dos de sus principales ejes: la existencia del sujeto y la vigencia del marxismo. De hecho, lejos de adscribir a la actual popular tendencia que niega la subjetividad trascendente, y que postula en cambio, la existencia de un nuevo sujeto dividido y finito “arrojado en la intransparente y contingente vida cotidiana”, Zizek explícitamente declara su “total aceptación de la noción de subjetividad moderna elaborada por los grandes idealistas germanos desde Kant a Hegel”<sup>45</sup>. En ese sentido su principal tarea filosófica está centrada en utilizar a Lacan como una herramienta intelectual para reactualizar el Idealismo Alemán. Aún más sorprendente pudiese parecer la revalidación de la crítica marxista de la economía política efectuada por Zizek, en una era en que el deceso del marxismo pareciese de una evidencia natural. Acá nuevamente Zizek resalta las debilidades del post-estructuralismo que aunque dispuesto a percibir, y celebrar, la incesante proliferación –diversidad– de nuevos actores políticos, pasa por alto lo que, en su opinión, constituye su significado tácito: que el capitalismo global es “el único juego en la ciudad”<sup>46</sup>.

En el campo ideológico, Zizek primeramente distingue con precisión la clásica versión de ideología asumida como una falsa concepción de la realidad, de aquella versión más sofisticada elaborada por la teoría crítica que concibe a la propia realidad como una ideología, sin la cual aquélla –la realidad– no podría reproducirse. La característica común de ambas versiones –afirma Zizek– es que la noción de falsedad está localizada en la esfera de la *subjetividad interna* del individuo. Es decir, mientras en la versión clásica de ideología, la falsa concepción del sujeto se asemeja a una suerte de lente que obstruye el acceso a la verdadera realidad (la que permanece oculta y dispuesta a ser descubierta), en la versión de la teoría crítica, el sujeto la percibe directamente aunque falsamente concebida, de forma tal que si pudiese ver (conocer) cómo la “realidad realmente es”, ésta se “disolvería en la nada, o más precisamente, se trasformaría en otro tipo de realidad”<sup>47</sup>. Aunque la concepción de ideología afirmada por la teoría crítica permite superar en alguna medida la estricta separación asumida por la versión clásica entre sujeto conocedor y realidad externa, ambas mantienen para Zizek, la deficiencia de estar centradas en la esfera del conocimiento antes que en la dimensión práctica (externa), quedando obsoletas en un mundo (post moderno) en que los individuos “saben muy bien lo que están haciendo pero aun así, insisten en seguir haciéndolo”<sup>48</sup>. Zizek resalta en ello una característica central del mundo actual en donde los individuos parecen no comportarse como los sujetos confundidos acerca de sus intereses, imaginados por la teoría crítica, sobre los cuales sólo se requería –en términos habermasianos– ejercer una acertada labor ilustradora para lograr su emancipación. Por el contrario, los individuos parecieran ahora estar más próximos a aquel personaje cínico que la mayor parte del tiempo sabe muy bien la falsedad de la situación en la que está envuelto, o lo parcial de los intereses escondidos detrás de su discurso de pretensión universal, pero aún así, insiste –cínicamente– en actuar como si tal pretensión fuese real, dando lugar a una incoherencia entre creencia y práctica<sup>49</sup>. De esta forma,

<sup>45</sup> Zizek (2004: ix).

<sup>46</sup> Zizek, *ibid.*, p. ix.

<sup>47</sup> Zizek (1989: 28).

<sup>48</sup> Zizek se refiere acá al logo de la “razón cínica” que toma del bestseller alemán: *The Critique of the Cynical Reason* (Sloterdijk, 1983), véase Zizek, *ibid.*, p. 29.

<sup>49</sup> En realidad, Zizek distingue entre *Kynicism*, que representa el rechazo a la cultura oficial por medio de ironías y sarcasmos efectuado a menudo por los individuos, y *Cinismo*, que representa la respuesta de la cultura dominante a la subversión cínica, que se presenta como un reconocimiento de la crítica destacada por el *Kynicism*, pero que aún encuentra razones para retener la mascarada, cf. Zizek, *ibid.*, p. 29.



si lo ideológico estuviese ubicado en la esfera del conocimiento como las concepciones clásicas y de la teoría crítica afirman, la noción de ideología resultaría obsoleta en un mundo en que los individuos parecen mayoritariamente seguir las prescripciones de la razón cínica. Sin embargo, si la ilusión no estuviese localizada en la esfera del *conocimiento*, sino en la del *hacer* –como de hecho Zizek sostiene que ocurre– tendríamos todavía a la ideología operando, incluso aun cuando supiésemos –como sucede habitualmente– que es una ilusión la que estructura nuestra realidad, puesto que lo determinante lo constituye lo que en definitiva hacemos –seguir en la práctica una falsa concepción– más que lo que (teóricamente) sabemos sobre ello<sup>50</sup>.

La distancia cínica no es, sin embargo, el único mecanismo destacado por Zizek, que permitiría a la ideología operar en la práctica de los sujetos, sino que igualmente –y por excelencia– la construcción de fantasías. Aun el más cínico de los personajes –así como también el más ingenuo– pareciese requerir de un relato, una imagen, que lo distancie positivamente de la *falsedad* inserta en su accionar cotidiano, y que al mismo tiempo le permita seguir –oh paradoja– remozadamente soportándolo. De esta forma, la construcción de una fantasía, lejos de ser concebida como una ilusión, un sueño que permite al sujeto escapar a su insostenible realidad (las relaciones sociales en que está envuelto, su trabajo, etc.), es asumida más bien como un soporte que confirma dicha realidad.

No obstante, la fantasía también ofrece un particular tipo de escape, pero no de la realidad que como hemos visto es estructurada por ella, sino de aquello que está detrás de la realidad –en términos lacanianos–, y que es ocultado pues no puede aparecer reflejado en ella: lo real, “lo antagónico”, “la traumática división social que no puede ser simbolizada y que no es por tanto parte de la realidad”<sup>51</sup>.

De esta forma, Zizek arriba a una nueva concepción negativa de ideología en la que la falsedad no está ubicada en la clásica relación ilusión versus realidad, sino en el ocultamiento de lo real, el cual debido a que no es simbolizado por la realidad, sólo puede aparecer como un espectro en la fantasía construida por el sujeto. De allí que la “verdadera” crítica a la ideología consistiría ahora en confrontar lo real, antes que en tratar de ver la realidad como ella realmente es, pues allí no hay nada que develar<sup>52</sup>. En ese sentido, mientras que en la concepción marxista lo ideológico está constituido por “una visión parcial que pasa por alto la totalidad de las relaciones sociales” en Zizek la ideología se refiere “a una visión de la totalidad –de las relaciones sociales– que oculta las huellas de su propia imposibilidad”<sup>53</sup>. Por tanto, la característica central de la ideología en un “mundo post moderno” no sería el ocultamiento de la existencia de un conjunto de interacciones humanas, sino de su carencia, alrededor de la cual una red simbólica –fantástica– es articulada<sup>54</sup>.

Al margen de lo complejo que resulta como instrumento heurístico la noción psicoanalítica de lo real, la tesis de Zizek, en lo estrictamente epistemológico, representa un regreso teóricamente

<sup>50</sup> Como sustento de la tesis de Zizek que ubica la falsedad ideológica en la esfera del hacer antes que en el conocer se encuentra la concepción de Lacan acerca del estatus objetivo de las creencias, esto es, una creencia lejos de ser algo interno del sujeto es asumido como algo “radicalmente exterior, constituido en la práctica efectiva de los individuos” en Zizek, *ibid.*, pp. 34–35 (traducción propia).

<sup>51</sup> Zizek se refiere acá a la noción de ‘antagonismo social’ desarrollada por Laclau and Mouffe (1985), véase Zizek, *ibid.*, p. 45.

<sup>52</sup> Cf. Zizek, *ibid.*, p. 46.

<sup>53</sup> Zizek, *ibid.*, p. 49 (traducción propia).

<sup>54</sup> Zizek, *ibid.*, p. 49.

atractivo al énfasis puesto por Marx en la práctica de los individuos antes que en sus meras concepciones teóricas<sup>55</sup>, que fue lo que permitiría a este último develar el “carácter místico de la mercancía” en el accionar del capitalismo<sup>56</sup>, y que es también el punto de partida del desarrollo de la teoría de la ideología formulada por Žizek<sup>57</sup>.

Sin embargo, aunque la tesis žizekiana permite superar la clásica distinción entre ilusión /realidad, no puede evitar dar lugar a una nueva “falsa” oposición, esta vez conformada por la estructura binaria: conocimiento versus práctica, en donde el primero es reducido a un mero fenómeno teórico. En efecto, Žizek asume que el conocimiento es básicamente externo, acuñado en las premisas centrales de la lógica de autorreflexión, cercanas al positivismo instrumental, lo que permitiría observar –desde fuera– la práctica de los sujetos, incluyendo la propia, aun cuando ésta aparezca –ideológicamente– ocultando lo real. Sin embargo, Žizek pasa por alto que la posibilidad del conocimiento externo no excluye la existencia de otra “experiencia del conocer” anidada fundamentalmente en la práctica de los individuos, más concreta y ajena a las premisas del positivismo, y semejante a lo que Gadamer llama *Sensus Communis*<sup>58</sup>. Se trata del conocimiento práctico, destacado por Vico como aquél que realmente da a la voluntad humana su dirección, lejos de la universalidad abstracta de la razón, más bien cercana a una suerte de universalidad concreta representada por el grupo, el pueblo, la nación, o toda la raza humana<sup>59</sup>.

Si la experiencia concreta del conocer en vez de ser excluida, fuera integrada dentro de una más compleja concepción de la práctica de los individuos, el rol ocupado por el conocimiento podría cambiar tanto en la delusión ideológica como en la crítica de la ideología, en un mundo “post moderno” de individuos dominados por la razón cínica.

En efecto, aunque el propio Žizek destaca la función del cinismo como una particular forma de conocimiento requerido para dar eficacia al discurso ideológico, lo hace reteniendo la estructura binaria antes mencionada, la que no considera el hecho que así como existe un conocimiento –cínico– externo de la práctica de los individuos, existe también una forma de conocimiento, no teórica si se quiere, operando en la práctica misma. Ambos “momentos del conocimiento”: el cínico externo y el práctico interno, son parte de la estructura compleja de las creencias que actúan en la delusión ideológica. Incluso más, a pesar de que Žizek menciona que el conocimiento cínico actúa como soporte de la ideología, es en verdad, el conocimiento no–teórico el que permite a la ideología ser exitosa en última instancia, puesto que es el que en definitiva mantiene la práctica de los individuos, aun cuando éstos conozcan la falsedad de las creencias (teóricas) que sustentan dicha práctica<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Cf., Marx (1999), Thesis II, p. 121.

<sup>56</sup> Marx (1974: 76).

<sup>57</sup> Véase, Žizek (1989: 16).

<sup>58</sup> Gadamer (2004: 17).

<sup>59</sup> Cf. Gadamer, *Ibid.*, p. 19.

<sup>60</sup> Considérese, por ejemplo, el caso del minero empleado ilegalmente para faenas peligrosas, para quien lo determinante en la mantención de sus condiciones de explotación no es que conozca –conciente o cínicamente– su situación de explotación y que por alguna razón insista en mantenerlas, sino que sea realmente un “minero”, esto es que sepa teórica y prácticamente cómo extraer productos en faenas peligrosas y lo haga. Si por el contrario se trata sólo de un “activista revolucionario”, sin conocimiento real de la extracción de minas, la “falsedad ideológica” no podría operar donde realmente opera, en la práctica.

Por otra parte, aunque parece más adecuado centrar el análisis de la operación de la ideología en la praxis de los actores antes que en sus “creencias internas”, Žizek parece no advertir que tal opción sólo podría llevarse a cabo en un estado de “pre o post” análisis pero nunca en el momento de la práctica misma. En efecto, aun cuando el “estatuto objetivo de una creencia” –la práctica– conduce a postular, en última instancia, el predominio del “hacer” por sobre las –a veces contradictorias– (internas) creencias, ello no implica que en el momento de la acción, el individuo pudiese ser capaz de advertir tal contradicción, que sólo llega a ser visible como un fenómeno patente (patético) al momento de la reflexión, al margen de la práctica, porque de otra forma ella –la práctica– no sería posible. De hecho, no resulta plausible que la turbadora imagen sugerida por Žizek de aquel individuo que cada tarde retorna de su “pesado y sin sentido día de trabajo” a observar rutinariamente su programa de televisión favorito, que le provee incluso la risa a través de un “programa pre-grabado”, para asegurarle un rato de entretenimiento, pudiera al mismo tiempo cínicamente ser capaz de reconocer, *al instante de estar observando televisión*, que de hecho es “otro” quien se está divirtiendo en su lugar, debido a que él está demasiado fatigado para hacerlo por sí mismo<sup>61</sup>. Por el contrario, la práctica parece asemejarse más a un momento de total compromiso del individuo actuante, que aunque pudiese sospechar o incluso teóricamente saber la falsedad de la situación, requiere dotarse de una suerte de inocencia ciega al momento de su práctica para que ésta pueda en definitiva emerger como tal. Es al final, el propio sujeto (el individuo exhausto) quien actúa (disfruta viendo televisión), dotado de aquella inocencia que parece demandar la naturaleza para nuestra supervivencia, como si fuese él mismo quien realmente estuviese riendo. El momento de reflexión (darse cuenta), por el contrario, es siempre un pre / post estado en relación con el momento de la práctica. Más aún, como ha sido destacado por el propio Žizek, esta discontinuidad temporal existente entre reflexión y práctica es una forma (“una de las formas”) que tiene la ideología para llegar a ser efectiva<sup>62</sup>.

Es necesario notar, sin embargo, que la reflexión es también una práctica, lo que basado en su carácter general de inocencia ciega antes señalado, hace posible imaginar que ella no sólo pudiese operar como un instrumento cínico de perpetración de una matriz ideológica sino también eventualmente como una potente herramienta de transformación<sup>63</sup>. Ello podría rehabilitar el rol emancipador de la crítica de la ideología, ya no como una mera empresa ilustradora (teórica), sino como una gesta transformadora (práctica) –que incluya necesariamente una reflexión crítica pre o post práctica– de las condiciones materiales que dan lugar a la delusión ideológica en la praxis. No obstante, debido tanto al carácter práctico de la reflexión crítica como al cegador (inocencia ciega) de la práctica, es la propia crítica de la ideología la que debe permanentemente ser objeto de revisión, ejercicio que aunque tiende al infinito, sólo encuentra su coto en las condicionantes históricas a las que en definitiva esté sometida. No hay recetas mágicas y permanentes en esto, sólo la constante sospecha acerca de las condiciones de “normalidad” de hoy que a no dudar, como lo muestra la opinión “naturalmente” favorable –hoy naturalmente aborrecible– que Aristóteles asumía sobre la esclavitud, pueden devenir en las opresiones del mañana<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Cf., Žizek, (1989: 35).

<sup>62</sup> Žizek, *ibid.*, p. 33.

<sup>63</sup> Similar idea parece encontrarse en Marx cuando afirma que, “la real, verdadera disolución práctica de estas frases, la remoción de estas nociones de la conciencia de los hombres, será, como ya hemos dicho, efectuada mediante la alteración de las circunstancias que la producen y no por deducciones teóricas” en Marx and Engels (1976: 56), traducción propia.

<sup>64</sup> Cf., Aristotle (1992), Book I, Chapters iii–vii, pp. 62–75.

En suma, Žizek, aunque reflexionando en medio del “desierto de lo real”, lo que se traduce en una actitud a lo menos cuidadosa, y a lo más pesimista sobre las pretensiones universalistas de la razón ilustrada, no logra escapar a la persistencia de la “condición de conocimiento verdadero”, aún presente en su concepción de ideología gestada para dar cuenta de las peculiaridades de un mundo dominado por la razón cínica. Es cierto, que ahora tal condición ha sido reubicada al interior de una teoría de la ideología que ya no está ordenada en función del eje ilusión / realidad como en la tradición moderna, sino en la tríada ilusión / realidad / Real acuñada por Žizek<sup>65</sup>, lo cual, aunque la dota de una mayor ductilidad para el discernimiento de la operación ideológica, al centrarse en el análisis de la práctica de los individuos, no evita que en ella retorne recurrentemente como la figura de un “espectro”, el carácter normativo de lo verdadero, de lo no ideológico, como condición de posibilidad para la crítica de la ideología.

## VII. LACLAU: EL CARÁCTER CONTINGENTE Y ANTI-ESENCIALISTA DE LA “CONDICIÓN DE CONOCIMIENTO VERDADERO”

Un tema sin embargo parece quedar aún pendiente y es el referido a la manera en que los significados de la “normalidad” son establecidos en una sociedad determinada. En esa reflexión es útil acudir a otro autor contemporáneo en teoría de la ideología: Ernesto Laclau. Laclau se ubica actualmente dentro del post-estructuralismo, sin embargo, no siempre fue así. Más aún, su actual inscripción dentro del “aura post” es el resultado de su permanente transformación intelectual, en la que se distinguen a lo menos tres etapas. La primera, comprendida entre las décadas del sesenta y setenta del siglo recién pasado, marcada por la influencia derivada de las tesis de Gramsci, particularmente en lo referido a la crítica del marxismo estructural; la segunda, de mediados de los ochenta, descrita como neo-gramsciana, en el sentido de que intenta la superación de la preeminencia otorgada por el teórico italiano al proletariado en la lucha hegemónica, lo que lleva a Laclau a inscribirse definitivamente dentro de las premisas de la teoría del discurso; y la tercera, desde finales de los ochenta en adelante, en donde desarrolla una nueva conjetura en la que progresivamente abandona la noción althusseriana de “posiciones del sujeto” y acuña en cambio la tesis en la que éste sólo surgiría como “un espacio vacío de carencia dentro de una estructura dislocada, y que (sólo) desde allí, entonces, busca (ría) constituirse a sí mismo como una identidad completamente lograda al interior de una totalidad social recompuesta”<sup>66</sup>.

Parece sin embargo existir un principio rector que cruza toda la evolución intelectual de Laclau, aunque alcanza sus mayores niveles de autonomía en su última etapa, i.e., la primacía de lo político y su rechazo al esencialismo marxista. En efecto, para Laclau el marxismo estructuralista postula una visión rígida del Estado, el cual asumido como un elemento de la superestructura de la sociedad, aparece condicionado por las estructuras económicas objetivas, llegando a ser un mero instrumento de los intereses de la clase dominante. En Laclau, por el contrario, aunque las clases sociales aún son concebidas como el motor de la historia, éstas no son ahora asumidas como totalmente definidas por las bases económicas de la sociedad, ni restringidas al desarrollo de intereses pre-existentes. Ello lleva a Laclau a postular la necesidad de abandonar definitivamente el esencialismo que observa en el marxismo, esto es, el supuesto de que existiría un

<sup>65</sup> Žizek los denomina lo “Real imaginario”, lo “Real simbólico” y lo “Real real”, véase Žizek (2002: xii).

<sup>66</sup> Torfing (1999: 14).

principio fundante que estructura la totalidad social, escapando el mismo, sin embargo, a tal proceso de estructuración (Derrida, 1978: 278–9). Vale la pena notar que Laclau y todo el post estructuralismo lo que niega no es la existencia de una categoría pre–establecida que haga posible que todas nuestras cogniciones sean significantes, sino el carácter trascendente y a–histórico de tal categoría, lo que para el post–estructuralismo constituye una idea contradictoriamente coherente<sup>67</sup>. En alguna medida el punto de partida de Laclau no está lejos de la vieja preocupación kantiana acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, más aún cuando afirma que “la propia posibilidad de percepción, pensamiento y acción depende de la estructuración de cierta categoría significativa que pre–exista a toda inmediatez factual”<sup>68</sup>. Sin embargo, a diferencia de Kant, Laclau afirma que la pre–existente categoría significativa o discurso, lejos de corresponder a una entidad subjetiva trascendente, corresponde a una práctica objetivada, permanentemente renegociada a través de un proceso de lucha política que busca instalar sus significados como los hegemónicos para una sociedad dada. Desde aquí, Laclau se desplaza consecuentemente hacia la segunda premisa fundamental del post–estructuralismo, esto es, el abandono de toda pretensión por postular un permanente y definitivo cierre de la sociedad.

En efecto, si asumimos, como Laclau lo hace, que no existe ningún centro trascendente ni fijo en las sociedades, la conclusión es que sólo disponemos de intentos temporalmente limitados e infinitamente extendidos por proveer “suturas” a una sociedad constitutivamente inconclusa<sup>69</sup>. Son en definitiva las prácticas hegemónicas de articulación las que fijan parcialmente los significados de las identidades sociales, mediante la elaboración de discursos<sup>70</sup>.

Vale la pena notar que la noción de hegemonía usada por Laclau, lejos de estar sujeta a alguna clase históricamente predestinada como ocurre en la teoría de Gramsci, es concebida como una categoría eminentemente contingente, lo que implica que la condición de inconclusividad asignada a la sociedad es también traspasada al discurso dominante que se ubica, en relación al resto de los discursos en competencia en la esfera política, en una posición de preeminencia, pero cuyo carácter es siempre temporal y relativo.

Desde aquí, Laclau sienta las bases para una nueva concepción de ideología que no sólo lo aleja de su inicial adscripción a la noción de interpelación que habría tomado de Althusser, quien asimila la ideología a una categoría superestructural<sup>71</sup>, sino también de la versión marxista que él identifica como falsa conciencia<sup>72</sup>. En efecto, si –como Laclau sugiere– la sociedad no es unitaria, completamente inteligible, ni definitivamente estructurada, entonces, las suturas temporales proveídas por el discurso hegemónico devienen en ideológicas tan pronto como se presenten a sí mismas

<sup>67</sup> Una categoría trascendente llega a ser contradictoriamente coherente para Derrida, cuando se asume que estructura la totalidad social escapando ella misma, sin embargo, a tal proceso de estructuración, cf. Derrida, J., (1978: 279).

<sup>68</sup> Laclau (1993: 431), traducción propia.

<sup>69</sup> Se ha también argumentado que la idea de cierre definitivo podría ser cuestionada desde una perspectiva empírica, referida a la riqueza infinita de la realidad, la que resultaría imposible de agotar mediante una cerradura finita, cf. Torfing, *op. cit.*, p. 86.

<sup>70</sup> Discurso es definido como “una estructura descentrada en la que el significado es constantemente negociado y construido” en Laclau (1988: 254), traducción propia.

<sup>71</sup> Interpelación es un concepto introducido por Althusser para referirse a los efectos que la ideología, anidada en los aparatos estatales, produciría en los individuos, a través de una suerte de moldeamiento que llevaría a definirlos como sujetos particulares (mujeres, consumidores, trabajadores, extranjeros, etc.), que en tal condición no existirían antes de la interpelación, véase Torfing, *op. cit.*, p. 302.

<sup>72</sup> Laclau (1990: 89).

como clausuras permanentes y definitivas de una sociedad que, por el contrario, es ahora asumida como ontológicamente incompleta.

Para Laclau, la esfera de lo no-ideológico, lo real, es siempre un movimiento disperso de diferencias. Por lo tanto, el problema del marxismo, cuando asume lo no-ideológico como una esfera libre de falsas representaciones, unitaria y totalmente estructurada, es que tal realidad así concebida es ya propiamente ideológica<sup>73</sup>. Laclau por el contrario sostiene una no-esencialista noción de ideología, en la que lo ideológico se asimila a la sacralización –eternalización– de lo hegemónico. Más aún, debido a que reconoce la tendencia general (ideológica) existente dentro de todo discurso dominante por presentarse a sí mismo como una unidad históricamente definitiva, ignorando su carácter inherentemente contingente<sup>74</sup>, Laclau insiste en retener un rol para la crítica de la ideología, la que sin embargo lejos de ser concebida como una práctica ilustradora dispuesta a revelar una falseada objetiva realidad social, es ahora asumida como una suerte de fiscal acusador, permanentemente atento a denunciar todos aquellos discursos que omitan “el no reconocimiento del carácter precario de toda positividad, de la imposibilidad de alguna última sutura”<sup>75</sup>.

La concepción no-esencialista de ideología de Laclau es, por tanto, tributaria de sus presupuestos teóricos post-estructuralistas, que aunque establecen la imposibilidad de una clausura definitiva de la sociedad, no pueden evitar, al mismo tiempo, asumir el establecimiento de cierres temporales, no sólo porque ello impediría el riesgo de implosiones sociales envueltas en todo proceso de exacerbación de las diferencias, sino también –y fundamentalmente– como condición necesaria para la propia posibilidad de existencia de la sociedad como tal<sup>76</sup>. Los cierres son, por tanto, concebidos como siempre necesarios, pero debido a su carácter parcial, también siempre ilusorios.

En ese sentido la concepción de ideología de Laclau aún retiene un carácter negativo, en donde lo ideológico, aunque despojado de toda condición “esencialista”, está ahora asociado a un criterio de “distorsión” cuyo contenido se relaciona con el ocultamiento del carácter ilusorio (temporal) del discurso hegemónico<sup>77</sup>. Más aún, la crítica de la ideología propuesta por Laclau no puede evitar ser concebida en alguna medida como una empresa epistemológica, cuya principal labor sería prevenir la “falsa creencia” de asumir una categoría históricamente contingente como si fuese una entidad trascendente y permanente, esto es, denunciar el denominado “error de objetivación”, uno de los clásicos criterios de falsedad en base a las propiedades epistémicas consignados por la teoría crítica<sup>78</sup>. Ello ubicaría a la concepción negativa de ideología formulada por Laclau dentro de un esquema analítico en el que la adopción de alguna fórmula específica de la “condición de conocimiento verdadero” aparecería como un requerimiento ineludible. En efecto, parece no ser posible identificar un error de objetivación sin disponer de un criterio de verdad asumido como permanente, a lo menos dentro de un contexto histórico determinado<sup>79</sup>. Laclau no elude dicha exigencia, pero su respuesta no es otra que una apelación irrestricta a la práctica política hegemónica, libre de toda determinación estructural, como único criterio para la definición de lo verdadero.

<sup>73</sup> Torfing, *op. cit.*, p. 113.

<sup>74</sup> Cf. Laclau (1996b: 219–220)

<sup>75</sup> Laclau (1990: 92), traducción propia.

<sup>76</sup> Cf. “...nos encontramos con la paradójica situación que lo que constituye la condición de posibilidad de un sistema significador –sus límites– es también lo que constituye su condición de imposibilidad –un bloqueo de la continua expansión del proceso de significación”, en Laclau (1996<sup>a</sup>: 37), traducción propia.

<sup>77</sup> Laclau (1996b: 201).

<sup>78</sup> Véase Nota 33.

<sup>79</sup> Ello es precisamente lo sostenido por Adorno en su solución contextualista, véase, Geuss (1981: 63).

La debilidad de la respuesta ensayada por Laclau está dada por el hecho de que al intentar diferenciarse de la predestinación histórica que ve en el marxismo, deviene, sin embargo, en una fórmula excesivamente abstracta y contingente. En efecto, Laclau postula un abanico exageradamente amplio de posibilidades para la determinación de las “normalidades” aceptadas por una sociedad, las que no sólo serían permanentemente renegociadas, sino que sus contenidos aparecerían asumidos como indefinidamente extendidos. El problema con esta posición es que se presenta a sí misma como la única conclusión posible derivada de asumir una sociedad como “una estructura descentrada”<sup>80</sup>.

En efecto, incluso si aceptásemos la tesis post-estructuralista de la imposibilidad de una clausura definitiva de la sociedad, no es para nada claro que la *única* alternativa para su existencia como tal, sea una cadena infinita de “suturas” parciales cuyos contenidos, discursivamente equivalentes, competirían entre sí para dotar, con sus denotaciones específicas, de sentido a los “significadores vacíos” que Laclau imagina existentes en las sociedades<sup>81</sup>. El punto acá no es sólo criticar a Laclau por asumir la existencia de un significador absoluto, puramente formal y abstracto, que en verdad nunca realmente está vacío, como lo ha sostenido Butler (2000: 167)<sup>82</sup>, sino la premisa de que todos los contenidos de ‘normalidad’ pudiesen ser igualmente capaces de llenar el espacio vacío del significador formal como ha sido sugerido por Gasché (2004: 30)<sup>83</sup>. Más aún, lo teóricamente relevante –y omitido por Laclau– no es asumir una serie indeterminada de contenidos equivalentes como candidatos para definir las “normalidades” de un discurso hegemónico (una cuestión conceptual), sino la pregunta acerca de por qué sólo algunos de aquellos contenidos llegan en definitiva a ocupar tal posición (una cuestión histórica).

Ello no implica dotar a priori de un carácter trascendente a cada contenido específico, retornando así a una clásica concepción esencialista, sino que explorar, como el viejo debate epistemológico siempre lo ha propuesto, las condiciones de posibilidad –incluidas las determinaciones estructurales, materiales o metafísicas– que hacen posible, de hecho, que sólo algunos de los contenidos, no todos ellos, de una infinita cadena, devengan, al final, capaces de llenar de significados –normalidades– el espacio vacío descrito.

Centrar el análisis en las condiciones de posibilidad que enmarcan la determinación de las normalidades de un discurso, evitaría el riesgo de caer en una nueva distorsión ideológica, nunca explorada por Laclau. En efecto, no sólo es posible concebir como ideológica la “ilusión de la sutura”<sup>84</sup>, sino también la “falsa creencia” o creencia ideológica de asumir que todos los contenidos son en potencia igualmente adecuados para cerrar (temporalmente) la sociedad, sometidos sólo a la contingencia de la acción política. Finalmente, ello también implícitamente supone no dejar de lado tan fácilmente la eventual existencia de una cierta relación entre las “condiciones materiales” de la sociedad

<sup>80</sup> Laclau (1988: 254).

<sup>81</sup> Cf. Laclau (1996<sup>a</sup>: 39).

<sup>82</sup> Judith Butler señala: “Pero ¿se encuentra alguna vez tal noción de universalidad tan vacía como se señala que es? O ¿hay alguna forma específica de universalidad que pueda asumirse estando ‘vacía’?...Y ¿está verdaderamente vacía, o ella mantiene las huellas de lo excluido en una forma espectral como una disrupción interna de su propio formalismo? En Butler et al. (2000: 167). Laclau responde a estas interrogantes señalando, “...la condición del carácter tendencialmente vacío de los equivalentes generales es la extensión incrementadora de una cadena de equivalencias entre particulares. Vaciedad, como resultado, presupone lo concreto...la universalidad obtenible a través de una lógica equivalente será siempre una universalidad contaminada por particularidades. No hay, estrictamente hablando, un significador que esté verdaderamente vacío, *sino uno que es tendencialmente vacío*”. En Butler et al. (2000: 304, cursivas agregadas), traducción propia.

<sup>83</sup> Cf., Gasché (2004: 29–30).

<sup>84</sup> Laclau (1996b: 201).

—a la Marx— y las circunstancias que explican la articulación de una discurso hegemónico. En otros términos, el carácter contingente de la política, celebrado por Laclau como el redentor de las determinaciones impuestas por el estructuralismo marxista, debiera, el mismo, también ser críticamente observado para evitar así quedar atrapado en una nueva delusión ideológica, aquella que pasa por alto las condicionantes concretas que hacen y son hechas por la práctica de los sujetos.

En definitiva, Laclau es probablemente uno de los pocos auto—asumidos post—estructuralistas en insistir en el uso de la noción de ideología, a la que aún ve como un instrumento teórico útil, esta vez para denunciar la “ilusión” de la existencia de una verdad trascendente que promete cierres definitivos a nuestra sociedad<sup>85</sup>. En tal empeño no puede, sin embargo, evitar recurrir a una aminorada versión de “condición de conocimiento verdadero”, la cual atrapada en las exigencias de su propia imposibilidad (llegar a ser la verdad), es entregada a la contingencia de una práctica política asumida como (excesivamente) libre de determinaciones. En tal intento Laclau está imposibilitado de advertir la permanencia que rodea, no las determinaciones concretas de la “condición de conocimiento verdadero”, sino la propia necesidad de su existencia, la que se manifiesta como constante en el acotado —en oposición a indefinido— conjunto de normalidades que tienden a constituir la históricamente.

## VIII. CONSIDERACIONES FINALES

Las pesquisas en torno al uso de la “condición de conocimiento verdadero” en teoría de la ideología y particularmente de las respuestas dadas al problema planteado por el post—estructuralismo que anuncia el desuso de la ideología en un mundo en que la determinación de lo verdadero deviene en imposible, no arrojan un resultado único. En efecto, al margen de las soluciones clásicas referidas a la aceptación de la “condición de conocimiento verdadero” hechas en forma tácita —deducida de las exigencias del método inductivo— o explícita —emanadas de la finalidad de emancipación epistemológica— por el positivismo y la teoría crítica respectivamente, las respuestas ofrecidas tanto por la tesis morfológica de Freeden, la apelación psicoanalítica de Žizek, o la anti—esencialista y contingente determinación de lo ideológico en Laclau, están lejos de constituir un nuevo paradigma en el campo de la ideología.

A pesar de ello, lo sintomático —usando un término žizekiano— parece estar dado por el hecho de que la noción de ideología aparece ineludiblemente ligada —en todas las respuestas ofrecidas— a alguna versión de la “condición de conocimiento verdadero” y no puede —o por lo menos los intentos en ese sentido han sido fallidos— concebirse sin ella. Este punto no resulta menor, pues ello implica rechazar la tesis que sostiene que el origen de las diferentes versiones de la “condición de conocimiento verdadero” se explica sólo por una apelación a las circunstancias contingentes en las que se determina la noción de verdadero, una idea que es llevada a su extremo por Laclau pero que también es perceptible en Freeden, e incluso está en la base de las nociones más contextualistas de la teoría crítica. Por el contrario, la permanencia de la (una) “condición de conocimiento verdadero” en la determinación de lo ideológico parece mostrar que la *necesidad* de la existencia de tal condición no está ligada a la contingencia, aun cuando las determinaciones particulares que ella adopte sí parecen estarlo.

<sup>85</sup> Laclau hace un abandono explícito de su “pasado marxista” en un artículo en co—autoría con Chantal Mouffe del *New Left Review*: “Post Marxism without Apologies”, en el que responden al polémico artículo previo de Norman Geras del mismo *Journal*: “Post Marxism?”, en que Geras condena el giro “post” de los autores previamente marxistas, véase Laclau and Mouffe (1987), y también Geras (1987).



La distinción entre la necesidad y las determinaciones particulares de la “condición de conocimiento verdadero” constituye lo realmente distintivo de la utilidad teórica de la noción de la ideología frente a las tesis post-estructuralistas como las de Foucault, que rechazando la idea de ideología propone sólo centrarse en las trayectorias genealógicas y “no indagar acerca de lo que es verdadero o falso, justificado o no justificado, real o ilusorio...”<sup>86</sup>. Renunciar a la indagación acerca de lo verdadero y falso a través de su confusión (fusión) con sus determinaciones particulares constituye una falencia no sólo teórica sino también política, pues subsume una necesidad permanente en un accionar contingente, haciendo viables todos los cursos de acción, incluso aquél que niega la existencia de dicha necesidad<sup>87</sup>.

A su vez, una concepción de ideología que mantenga la distinción entre la necesidad y las determinaciones particulares de la “condición de conocimiento verdadero” demanda una re-problematización de la noción de praxis de los individuos, concebida –tras la crítica post-estructuralista– ineludiblemente como el “locus” central de la materialización de la operación ideológica, e inversamente, como la principal condición de posibilidad de lo verdadero. Una revisión de la idea de praxis no sólo debe dejar atrás la concepción representacionista que confronta la ilusión a la realidad destacada por Žizek, sino también el rígido esquema que distingue el conocimiento teórico del conocimiento práctico. La idea de dos momentos del conocer (conceptual y no-conceptual) operando no sólo en la praxis sino en la reflexión crítica post o pre-práctica de los individuos, resulta más plausible para concebir una noción de ideología que insistiendo en retener su carácter de emancipación epistemológica sostenido por la teoría crítica, asuma al mismo tiempo que dicha emancipación no puede sino operar a través de la transformación de las condiciones que encuadran la praxis de los individuos, si no quiere devenir en una mera ilusión o reflexión cínica<sup>88</sup>. Lo anterior supone, finalmente, también integrar el criterio funcional de la determinación de la ideología, esto es, aquél que destaca las condiciones de opresión que dan lugar *prácticamente* a la delusión ideológica, como un componente central de una concepción de ideología que no presente inhibiciones en expresar, aunque en actitud de constante sospecha crítica, la ineludible y permanente necesidad humana sobre lo verdadero.

## REFERENCIAS

- Adorno, Theodor W. et al. 1969. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt: Luchterland.  
 Adorno, Theodor W.. 1973. *Negative Dialectics*. New York: Seabury.  
 Adorno, Theodor W. et al. 1976. *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heinemann.  
 Agger, Ben. 1999. *Critical Social Theories, An Introduction*. USA: Westview Press.  
 Aristotle. 1992. *The Politics*. London: Penguin Books.  
 Aron, Raymond. 1957. *The Opium of the Intellectuals*. London: Secker & Warburg.  
 Aron, Raymond. 1967. *The Industrial Society: Three Essays on Ideology and Development*. London: Weidenfeld and Nicolson.  
 Bacon, Francis. 2000. *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge: Harvard University Press.

<sup>86</sup> Foucault (1996: 393), traducción propia.

<sup>87</sup> Žizek destaca a propósito de la guerra de Bosnia esta falencia como “propia de la ideología”, pues al evocar la “complejidad de las circunstancias” permite liberarnos de la responsabilidad de actuar, en este caso liberarnos de la complejidad de asumir lo verdadero como una necesidad permanente, cf. Žizek (1994: 4–5).

<sup>88</sup> La idea de los “dos momentos del conocer” deviene de la idea kantiana de concepto e intuición, también desarrollada por Adorno, quien trata de romper el “círculo diabólico” entre reflexión puramente conceptual y pura intuición de lo no-conceptual, véase Geuss (2005: 3–20).

- Bowie, Andrew. 2003. *Introduction to German Philosophy*. Cambridge: Polity.
- Butler, Judith. 2000. "Competing Universalities". En *Contingency, Hegemony, Universality*, editado por Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. London: Verso, 136–181.
- Calhoun, Craig. 1995. *Critical Social Theory*. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Cohen, G.A.. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton University Press.
- Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Differences*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Eagleton, Terry. 1991. *Ideology, an introduction*. London: Verso.
- Feenberg, Andrew. 1996. "Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology". *Inquiry* 39: 45–70.
- Freeden, Michael. 1996a. *Ideologies and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Freeden, Michael. 1996b. "Editorial". *Journal of Political Ideologies*. 1 (1): 5–13.
- Frisby, David. 1972. "The Popper–Adorno controversy: The methodological dispute in German sociology". *Philosophy of the Social Sciences*. 2: 105–119.
- Frisby, David. 1974. "The Frankfurt School: Critical Theory and Positivism". En *Approaches to Sociology: An Introduction to Major Trends in British Sociology*, editado por John Rex. London: Routledge, 205–229.
- Foucault, Michel. 1980. "Truth and Power". En *Power and knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–77: Michel Foucault*, editado por Colin Gordon. Brighton: Harvester Press, 109–133.
- Foucault, Michel. 1996. "What is critique?". En *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth-century questions*, editado por James Schmidt. Berkeley: University of California Press, 382–398.
- Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History?". *The National Interest*, Summer: 1–27 ([http://www.marion.ohio-state.edu/fac/vstefel/web597/Fukuyama\\_history.pdf](http://www.marion.ohio-state.edu/fac/vstefel/web597/Fukuyama_history.pdf)).
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Fukuyama, Francis. 1995. "Reflections on 'The End of History' Five Years Later". *History and Theory*. 34 (2): 27–43.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. London: Continuum.
- Gasché, Rodolphe. 2004. "How Empty Can Empty Be? On the place of the Universal". En *Laclau, a critical reader*, editado por Simon Critchley y Oliver Marchart. London: Routledge, 17–34.
- Geras, Norman. 1987. "Post–Marxism?". *New Left Review* I (163): 40–82.
- Geuss, Raymond. 1975. "Reviewed Work(s): *Negative Dialectics* by Theodore W. Adorno". *The Journal of Philosophy* 72 (6): 167–175.
- Geuss, Raymond. 1981. *The Idea of A Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geuss, Raymond. 2005. "Suffering and Knowledge in Adorno". *Constellations* 12 (1): 3–20.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press Cambridge.
- Habermas, Jürgen. 1970. *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 1971. *Toward a Rational Society*. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen. 1975. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 1976. *Communication and the Evolution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 1978. *Knowledge and Human Interest*. London: Heinemann Educational Books Ltd.
- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1 and 2. London: Heinemann Educational Books Ltd.
- Haldane, E. S. y G. R. T Ross, (traductores). 1995. *The Philosophical Works of Descartes*. New York: Dover.
- Hegel, G., W., F.. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Held, David. 1980. *An Introduction to Critical Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Heller, Agnes. 1978. "The positivism dispute as a turning point in German post-war theory". *New German Critique* 15: 49–56.
- Hesse, Mary. 1982. "Science and Objectivity". En *Habermas Critical Debates*, editado por John. B. Thompson y David Held. London: The Macmillan Press Ltd, 98–115.
- Hobbes, Thomas. 1985. *Leviathan*. London: Penguin Classics Books.
- Holub, Robert C. 1991. *Jürgen Habermas. Critic in The Public Sphere*. London: Routledge.
- Jay, Martin. 1973. *The Dialectical Imagination*. Boston: Little Brown.
- Kennedy, Emmet. 1978. *A 'Philosophe' in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and The Origin of 'Ideology'*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Laclau, Ernesto. 1988. "Metaphor and social antagonism". En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 249–257.

- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto. 1993. "Discourse". En *A companion to contemporary political philosophy*, editado por Robert E. Goodwin y Phillip Pettit. Oxford: Blackwell, 431–437.
- Laclau, Ernesto. 1996a. "Why do Empty Signifiers Matter to Politics?". En *Emancipation(s)*, editado por Ernesto Laclau. London: Verso, 36–46.
- Laclau, Ernesto. 1996b. "The death and resurrection of the theory of ideology". *Journal of Political Ideologies* 1 (3): 201–220.
- Laclau, Ernesto. 2000. "Constructing Universality". En *Contingency, Hegemony, Universality*, editado por Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. London: Verso, 281–307.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1987. "Post-Marxism without apologies". *New Left Review* I (166): 79–106.
- Larraín, Jorge. 1979. *The Concept of Ideology*. London: Hutchinson University Library.
- Larraín, Jorge. 1983. *Marxism and Ideology*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Lipset, Seymour. 1959. *Political Man: The Social Bases of Politics*. London: Heinemann.
- Mannheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Marx, Karl. 1974. *Capital*. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl y Frederick Engels. 1976. "The German Ideology". Unabridged version en Marx, Karl y Frederick Engels. 1976. *Collected Works*, vol. 5. London: Lawrence & Wishart, 3–585.
- Marx, Karl. 1999. "Theses on Feuerbach". En *The German Ideology*, editado por Karl Marx y Frederick Engels. London: Lawrence & Wishart, 121–123.
- Mayol, Alberto. 2003. "La Tecnocracia: el falso profeta de la Modernidad". *Revista de Sociología* 17:95–123.
- Mill, John Stuart. 1925. *A System of Logic*. London: Longman, Green, and Co.
- Norval, Aletta. 2000. "The things we Do with Words – Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology". *The British Journal of Political Science*. 30: 313–346.
- Plamenatz, John. 1970. *Ideology*. London: Macmillan.
- Plato. 1948. *The Republic*. Oxford: The Clarendon Press.
- Popper, Karl. 1963. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.
- Roderick, Rick. 1986. *Habermas and the Foundations of Critical Theory*. London: The Macmillan Publishers Ltd.
- Rorty, Richard. 1967. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rorty, Richard. 1991. *Consequences of Pragmatism*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Schroyer, Trent. 1973. *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critical Theory*. New York: Braziller.
- Shils, Edward. 1958. "Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual". *The Sewanee Review* 66: 450–480.
- Soll, Ivan. 1969. *An Introduction to Hegel's Metaphysics*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Stern, R. 1990. *Hegel, Kant and The Structure of the Object*. Routledge, London and New York.
- Thompson, John B.. 1982. "Universal Pragmatics". En *Habermas Critical Debates*, editado por John B. Thompson y David Held. London: The Macmillan Press Ltd., 116–133.
- Thompson, John B.. 1990. *Ideology and Modern Culture*. Cambridge, Polity Press.
- Torring, Jacob. 1999. *New Theories of Discourse, Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Warnock, M (ed). 1972. *Plato's Epistemology and related logical problems*. London: Faber & Faber.
- Waxman, Chaim I. (ed). 1968. *The End of Ideology Debate*. New York: Funk & Wagnalls.
- Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 1994. "Introduction". En *Mapping Ideology*, editado por Slavoj Žižek. London: Verso, 1–33.
- Žižek, Slavoj. 2002. *For they know not what they do*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2004. "Preface: Burning the Bridges". En *The Žižek Reader*, editado por Wright, Elizabeth and Wright, Edmond. Oxford: Blackwell Publishing, vii–x.

**Ricardo Camargo Brito** es abogado y egresado del Magister en Ciencia Política, ambos de la Universidad de Chile; Master of International Studies, University of Otago, Nueva Zelanda; Graduado de la Academia Diplomática de Chile Andrés Bello; y Candidato a Doctor en Política en la University of Sheffield (UK).  
(E-mail: pop03rc@sheffield.ac.uk)