



deSignis

ISSN: 1578-4223

info@designisfels.net

Federación Latinoamericana de
Semiótica
Argentina

Keršyt, Nijol

Las Ciencias humanas y sociales y la ideología: entre el mal y la necesidad.

deSignis, vol. 26, enero-junio, 2017, pp. 31-46

Federación Latinoamericana de Semiótica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=606066846017>

- ▶ 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

Las Ciencias humanas y sociales y la ideología: entre el mal y la necesidad. *The human and social sciences and ideology: between evil and necessity*¹

Nijolė Keršytė

(pág. 31 - pág. 46)

La “ideología” como objeto de conocimiento está sujeta a enfoques muy diferentes según las disciplinas. El enfoque evaluativo (negativo o crítico), que considera la ideología una tara de las sociedades modernas, predomina en las ciencias sociales y políticas, tanto marxistas como antimarxistas. Un enfoque descriptivo, o ‘neutral’ sólo apareció en el siglo XX^e, con inspiración estructural en Antropología y en Humanidades. La comparación entre estas perspectivas ayuda a identificar la especificidad del enfoque semiótico de la ideología y su contribución a las ciencias sociales en general.

Palabras clave: ideología, mito, ciencias sociales, crítica de la ideología, semiótica.

“Ideology”, as an object of knowledge, is subject to very different approaches in different disciplines. The evaluative approach (negative or critical), which makes ideology a blemish of modern societies, dominates the social and political sciences, both of Marxist and anti-Marxist tendencies. A descriptive or “neutral” approach appeared only in the twentieth century, in anthropology and in the human sciences of structural inspiration. A comparison of these perspectives reveals the specificity of the semiotic approach of ideology and its contribution to the social sciences in general.

Keywords: ideology, myth, social sciences, critique of ideology, semiotics .

Nijolė Keršytė es profesora de Narratología en el Centro de investigaciones semióticas A.J. Greimas de la Universidad de Vilnius. Investigadora en el Instituto de investigación sobre la cultura de Lituania (LKITI), Departamento de Filosofía Contemporánea. Traductora de filosofía francesa contemporánea (E. Levinas, J. Derrida, J.-L. Marion, G. Deleuze). E-mail: nijolius@gmail.com.

Referenciado: 06/03/2017 UACM – 06/03/2017 UAM

1. TÁCTICA DE INVERSIÓN: LA IDEOLOGÍA COMO NEGATIVIDAD

En los diccionarios o estudios específicos sobre ideología, se suele señalar la naturaleza confusa de este concepto y la gran variedad de sus definiciones. Raros son los objetos de pensamiento que han tantas evaluaciones críticas en el pensamiento occidental. El enfoque evaluativo de la ideología apareció con Marx, pero ampliamente se extendió más allá de la tradición marxista. Hay una tendencia a pensar que son los marxistas quienes introdujeron una concepción negativa del término. Sin embargo, ninguna obra de Marx, ni de los más famosos sucesores prueban nada parecido. Más bien es en los estudios antimarxistas de los sistemas totalitarios del siglo XX donde el término ha adquirido un negativo significado inequívoco.

Esta actitud aparentemente contradictoria en relación a la ideología es debida no tanto a la confusión interna de este concepto como a la reversibilidad de su uso. En *La ideología alemana* Marx y Engels realizan la primera comparación, hecha famosa, entre ideología y la imagen invertida del mundo como en una cámara oscura donde todo se coloca boca abajo. Llama la atención que la misma noción de ideología siempre haya sido sometida a algún cambio en la historia de su utilización.

Originalmente, el concepto no implica nada negativo. A finales del siglo XVIII, el filósofo y político Antoine Destutt de Tracy le da este nombre a la “ciencia de las ideas” en tanto hechos de la conciencia. La ciencia de la ideología debía disipar el oscurantismo y los mitos religiosos y reestructurar la ciencia, la moral y la política. A principios del siglo XIX, los ideólogos eran por lo tanto los pensadores de vanguardia, “progresistas”. Sin embargo, después de haber apoyado al general Bonaparte, los ideólogos se vuelven en su contra. Como resultado de su ‘traición’, Napoleón los llama doctrinarios de salón. El término pierde entonces su valor positivo: “ideología” se convierte en sinónimo de especulaciones abstractas, separado de la realidad.

Con este significado llega la palabra a Marx y Engels. En su libro *La ideología alemana*, los “jóvenes hegelianos”, descritos como pensadores que pretenden hacer una revolución en el campo del pensamiento pero que en realidad sólo realizan especulaciones abstractas, alejados de la realidad, son calificados como “ideólogos”. Es importante destacar que se trata de la obra principal de Marx, en la que habla de la ideología sin dar, sin embargo, una definición en ningún momento; y sin emitir ningún juicio negativo sobre la ideología en términos amplios, contrariamente a lo que por lo general se dice. Existe sin duda la famosa comparación de la ideología de la imagen invertida, pero presentada como una metáfora y no como definición. Parecería que los autores de *La ideología alemana* usaban libremente el concepto de ideología que se puso de moda en aquel tiempo, de tradición francesa. Por esta razón, su significado, que no se da como algo fijado, tuvo que interpretarse. Esto explica que el concepto de ideología haya sido posteriormente desarrollado de diversas maneras a lo largo de la historia del marxismo.

Si se analiza con detenimiento *La ideología alemana*, se puede observar que el término “ideología” es axiológicamente neutral cuando se utiliza en un sentido general y muy amplio, que designa lo que pertenece al mundo inmaterial, intelectual, espiritual: el

mundo de las ideas, las representaciones (la filosofía, la moral, la religión, la metafísica) que pueden ser expresadas en palabras, en realizaciones imaginarias o en las instituciones. Sólo se vuelve evaluativo y crítico o negativo cuando este mundo de las ‘ideas’ se considera independiente del mundo material, o peor, como su causa primera. Aquí la ideología se convierte en especial, toma la forma del idealismo (*post*) hegeliano contra el que precisamente Marx y Engels quieren luchar.

Estos dos significados del término – uno *neutro* y *general*, otro *crítico* y *particular*- fueron luego recuperados por la tradición marxista. Para Lenin y sus sucesores, la ideología no es negativa en sí misma, hay buenas y malas ideologías. La ideología socialista o comunista sería superior a las demás porque se basa en la “ciencia del materialismo histórico. Esta “ideología científica” tomó la apariencia de un dogma: las ideas revolucionarias y progresistas de la nueva ciencia histórica y económica desarrolladas en *El Capital*, se han reducido al estado de “Catecismo primario para uso de agitadores” (K. Papaioannou). Se trata de otra inversión: las ideas de quienes criticaban la ideología idealista se convierten en una forma de *ideología* - materialista -, la del “marxismo vulgar”.

Más de cien años después de la redacción de *La ideología alemana*, Raymond Aron, filósofo francés y sociólogo, atribuye al marxismo-leninismo el mismo papel que Marx atribuyó a la religión cristiana, que calificaba como ideología por excelencia: la llama el opio del pueblo y de los intelectuales. En las investigaciones de Aron (*El opio de los intelectuales*) o de la filósofa alemana Hannah Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*) dedicadas al papel de la ideología en los regímenes totalitarios del siglo XX (nazismo y comunismo) la ideología es vista no como un mero instrumento de poder sino como el principio mismo del poder totalitario. Arendt cree que cualquier ideología es potencialmente totalitaria.

A diferencia de los marxistas, que son generalmente críticos a ciertas ideologías específicas (el idealismo, la ideología capitalista o burguesa) pero no a la ideología en general, los críticos del totalitarismo atacan a la ideología en general. Mientras los marxistas, al criticar ciertas ideologías como falsas, engañosas, las inscriben el eje *verdadero/falso*, los críticos del totalitarismo sitúan la ideología en el eje *bueno/malo* y la juzgan como mala en sí misma, el desastre, la enfermedad que hay que curar. La negatividad del concepto de ideología alcanza entonces su paroxismo.

En la tradición marxista la ideología casi nunca implica, por lo tanto, un sentido negativo, a menos que se refiera a la ideología del Otro, del adversario, del enemigo de clase, cuando se estigmatiza. Esta maniobra no es específicamente marxista porque ya Napoleón denunciaba a sus opositores como ideólogos. Y desde entonces, siempre se ha mantenido que el Otro al que se acusa, está contaminado por una ideología: ... la ideología no dice nunca “Soy ideológica”. (...) Sabemos muy bien que la acusación de estar ideologizado sólo se aplica a otros, nunca para sí mismo... (Althusser, 1976: 48, 50).

Lo que importa sobre todo es que esta actitud presupone que quienes critican la ideología creen en la posibilidad de un lugar no-ideológico desde el que pueden hablar. Tal creencia en la inocencia del metadiscurso sobre la ideología ha sido refutada

por el sociólogo alemán Karl Mannheim en *Ideología y utopía* (1929). En cualquier pensamiento socio-político, las investigaciones sobre la ideología son inevitablemente partidistas, ideológicas. Por consiguiente, quien habla sobre la ideología de los demás está inevitablemente ideologizado: es imposible situarse fuera de la ideología. De esta manera se produjo otra inversión, esta vez en el plano del pensamiento meta-discursivo.

2. CONDICIÓN DE LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA

La incapacidad para situarse fuera de la ideología es, en general, la base misma de la lógica de la inversión. Marx y Engels reprochan a los jóvenes hegelianos por imaginar que «las representaciones, ideas, conceptos, en una palabra, los productos de la conciencia” tienen autonomía y han” dominado y determinado a los hombres reales, que el mundo real es un producto del mundo de las ideas”(Marx y Engels, 1952: 12, 8). Ellos invierten esta visión del mundo y proponen exactamente lo contrario:

Contra la filosofía alemana que desciende del cielo a la tierra, aquí se sube de la tierra al cielo. (...) se parte de los hombres en su actividad real, es a partir de su proceso de vida real que se representa también el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de este proceso vital. (Marx y Engels, 1952: 17).

Se puede ver que dos cosas permanecen a pesar de la inversión: a) la idea del condicionante o de la causalidad, del determinismo; (b) la idea de autonomía. Si en los “ideólogos alemanes,” los ‘idealistas’, son las ideas y representaciones, la conciencia quienes determinan el mundo real (e incluso lo producen), para los marxistas es exactamente lo contrario: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx y Engels, 1952:17). Si, entre los hegelianos, es la conciencia, el mundo de las ideas lo que es autónomo, para los marxistas, la vida material y la actividad práctica de los hombres (“la praxis”, el trabajo, la producción) adquieren de pronto su autonomía en relación con cualquier representación, simbolización, sentido y conciencia o entendimiento. Así, tanto en la ideología idealista como en la ideología materialista se lleva a cabo el mismo “prejuicio”, el mismo dualismo metafísico: por un lado, lo real, las cosas mismas, por el otro, las representaciones, las imágenes, la conciencia.

Invirtiendo el hegelianismo, el joven Marx permanece encerrado en un marco hegeliano, del que mantiene las supuestos teóricos (aunque esto mismo sea lo que reprochó a Feuerbach (Althusser, 1965: 42, 69-70). Esto es debido a la lógica de inversión: Althusser observa con razón que el derrocado objeto permanece invariable naturaleza (Althusser, 1965:70)). Para salir del campo ideológico, de una teoría o una filosofía criticada, es necesario plantearse nuevas preguntas y no dar nuevas respuestas a las mismas preguntas. Entonces se produce un “corte epistemológico”, mismo procedimiento que la inversión. Ocurre igual que con *El Capital*, donde Marx rompió con la filosofía de Hegel renunciando totalmente a su terminología, la de la ‘filosofía de la conciencia’ y reemplazándola por la del trabajo y la producción (Althusser, 1965: 26, 28-29). Según Althusser, entonces podemos observar el paso del pensamiento ideológico a la ciencia (marxista) en las obras de Marx.

Pero hay otra manera de releer a Marx, la que eligió otro neo-marxista, esta vez de tradición alemana, la de la escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas. Para él, es principalmente como pensamiento *crítico* por lo que la teoría de Marx es importante/esencial/fundamental. Porque si bien es cierto que el marxismo no inventó la concepción negativa de la ideología, en realidad introdujo la *crítica de la ideología*. Habermas reflexiona sobre los términos de dicha crítica realizando una lectura crítica de Marx.

El filósofo de la escuela de Frankfurt critica a Marx por haber reducido la actividad humana a la producción, trabajo, y luego el trabajo como única actividad instrumental. En realidad, no hay trabajo en relación con la naturaleza, con la "materia" (fabricación de las herramientas), anterior a la conciencia de este trabajo es decir, las ideas y concepciones que los sujetos idean en las relaciones sociales. En otras palabras, no podemos decir (como afirman los marxistas ortodoxos) que primero está el trabajo en tanto que fabricación de productos, la práctica social en tanto que producción y luego las ideas (símbolos) sobre esta práctica; y tampoco que la idea de este trabajo es universal, independiente de la cultura en la que se lleva a cabo.

Si, como lo hace Marx, se reduce la actividad humana solo a la actividad instrumental, es decir, si excluimos de ella la conciencia, la capacidad de reflexión y de auto reflexión, no es posible entonces ninguna crítica de la ideología. La teoría de Marx no podría legitimar su propia función crítica si no se pusiera como punto de partida la posibilidad de la (*auto*) reflexión en cualquier acción. En otras palabras, el sujeto trabajador debe ser al mismo tiempo ser un sujeto reflexivo, capaz de distanciarse reflexivamente y, por lo tanto, crítico hacia su propio trabajo y sus condiciones. Y para ello, debe utilizar el lenguaje, los sistemas significativos, las herramientas simbólicas de su cultura, que ellos solos permiten tanto interpretar y como regular la acción. Así, junto al *homo faber*, Habermas instala *homo loquax* (Ladmiral 1973: XXXVIII).

Esto es crucial no sólo porque Habermas plantea una condición necesaria para la crítica de la ideología. Es importante porque este neo-marxista supera el prejuicio metafísico de la realidad o de la actividad práctica independiente en el núcleo de la tradición marxista. Lo hace siguiendo la filosofía trascendental de Kant y la fenomenología de Husserl, cuyo principio básico es la incapacidad de hablar de la realidad como tal (es decir, del objeto), sin importar el sujeto (de la conciencia) que la percibe. En el pensamiento estructural, la conciencia representada y reflexiva como condición necesaria para la percepción de la realidad, se sustituye por el lenguaje: no hay realidad humana, social fuera de la lengua. El hecho de situar la reflexión y, sobre todo, el lenguaje al nivel de un presupuesto necesario de toda acción humana, como lo que le da significado y permite entenderla, hará posible el encuentro de las ciencias sociales con las humanidades en general y especialmente la del enfoque marxista de la ideología con el enfoque estructural.

3. CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA : LA EMANCIPACIÓN DE LA RAZÓN (HABERMAS)

Como sucesor del pensamiento marxista, Habermas considera que las ciencias sociales, particularmente la sociología no puede ser neutra, descriptiva, pero debe ser

normativa, es decir preocuparse no por lo que *es* sino por lo que *debe ser*: ayudar a las sociedades actuales a avanzar en el buen sentido, interpretar las dolencias que sufren, entre las que se encuentra, en primer lugar, la dominación expresada en la ideología.

Para Habermas, la ideología se entiende en el seno de la tradición marxista, con ciertas modificaciones. En primer lugar, la ideología es para él inseparables de *la acción represiva* de una *autoridad*, de la *dominación* entendida como *violencia*. Luego, la ideología se considera una manifestación de algunas configuraciones de la *conciencia* (Habermas 1971:42). Por esta razón Habermas casa los estudios de la sociedad, avanzados por el marxismo, con estudios de la psique, desarrollado por el psicoanálisis. Se interesa especialmente por los trabajos de Freud sobre la civilización (*Kultur*), donde se la considera como un mecanismo de represión de los impulsos instintivos, de control de las necesidades libidinosas y agresivas (Habermas 1971:275). Esta visión de la civilización y de la sociedad en general como sistema represivo permite a Freud a establecer un paralelismo entre los mecanismos represivos de la psique (la inhibición) y los de la sociedad (las instituciones, la censura) (Habermas 1971:276)¹.

Habermas quiere completar la teoría de Marx con la de Freud, en la que las relaciones, violentas en algunos casos, a uno mismo y a los otros, se sitúan en el terreno de lo simbólico, las normas y el lenguaje. Para Habermas lo más importante en la teoría de Freud es la conexión fundamental entre las distorsiones del lenguaje y la patología del comportamiento (Habermas 1971:255). Lo que en términos de la psique individual se traduce en patología del comportamiento, se convierte, en términos sociales, en Habermas, en una distorsión de las relaciones interhumanas, por ejemplo, una alienación, una reificación. Y la ideología es la expresión de estas distorsiones sociales: es la “comunicación distorsionada”, la distorsión sistemática del lenguaje o “pseudo-comunicación”. Sin embargo, como señala Ricoeur, porque esta distorsión no procede del uso del lenguaje como tal sino de su relación con el trabajo y el poder, estas distorsiones son irreconocibles por los miembros de la comunidad (“Ricoeur 1986:358”). Esto no es un simple malentendido que puede ser superado en un diálogo directo, y tampoco puede reducirse a una interpretación errónea del texto. Para disolver las ilusiones de la ideología, se necesita la mirada de Otro, de un teórico crítico capaz de explicar (de “resimbolizar”) lo que no ven los miembros de la comunidad, como lo hace el psicoanalista².

Sin embargo, aunque Habermas introduce el lenguaje en la crítica de las ideologías, su principal interés es la *conciencia*, la *autorreflexión*, es la *emancipación de la razón y para la razón*:

...*la crítica de la ideología* - como de hecho el *psicoanálisis* – parte del hecho de que la información sobre algunos mecanismos complejos en la conciencia del individuo desencadena un proceso de reflexión (...), de *autorreflexión* (...), libera al sujeto de la dependencia de los poderes hypostasiees. La autorreflexión está determinada por un interés de conocimiento emancipador. (Habermas, 1973:149).

Esta crítica está guiada por la utopía (el ideal regulador que dirige el pensamiento hacia el futuro hasta el infinito) según la cual la sociedad llegará a una comunicación

pura y perfecta, establecida por un principio igualitario de reconocimiento mutuo de los hombres, por el que cada miembro de la comunidad pueda expresar sus opiniones y deseos y donde el diálogo “de todos con todos” esté “libre de dominación” (Habermas, 1973: 157)³. Es la continuación del proyecto de la Ilustración basado en la creencia de la Razón y su poder liberador.

4. CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA : DESMITIFICACIÓN (BARTHES)

Aparentemente, todo separa la crítica de la ideología de Habermas de la de Barthes. Si el primero parte de la teoría crítica, el segundo comienza con la práctica. En la década de 1950, Barthes publicó en una revista literaria ensayos sobre artículos y fotos de prensa, películas, espectáculos, exposiciones considerados como “Noticias”. Y fue sólo más tarde, cuando los reunió en su libro *Mitológias*, que escribió un texto teórico con una reflexión sobre lo que llamó “el mito contemporáneo” o “los mitos de la vida cotidiana francesa”, detrás de los cuales se escondía “la ideología burguesa”. La teoría viene aquí después de la práctica crítica o la práctica de “la desmitificación”.

En su texto teórico “El mito, hoy”, Barthes se preocupa por la cuestión principal que cruza toda la investigación estructural: ¿cómo se produce?, ¿cómo se construye el mito? Él define bien el mito pero no la ideología. Da por sentado esta palabra. Pero todo lo que dice del mito en lo que tiene de específico en relación con el texto poético (con el cual comparte algunas propiedades estructurales), sirve para la ideología. Finalmente, en Barthes, ‘mito’ e ‘ideología’ se superponen y se convierten en intercambiables.

En su construcción como mensaje, en tanto que conjunto significante, el mito se asemeja al texto poético: es un lenguaje que transforma otro lenguaje que lo precede (en este caso, las palabras, las imágenes, las expresiones de la lengua “ordinaria”); en otras palabras, en la terminología de Hjelmslev que Barthes utiliza implícitamente, “*es un segundo sistema semiótico*” (Barthes, 1957:187). La especificidad del mito en comparación con el texto poético aparece cuando Barthes da un sentido marxista a la típica distinción estructural y semiótica entre lenguaje primero y lenguaje segundo.

El lenguaje primero del texto poético es lenguaje común, mientras que el del mito es el ‘lenguaje-acción’, un lenguaje por el que un sujeto transforma el mundo (la naturaleza) mientras trabaja (por ejemplo, “el leñador corta un árbol”). Cabe señalar que Barthes evita hacer la distinción entre el acto (el trabajo) y la denominación de este acto:

Si soy el leñador y consigo nombrar el árbol que talo, cualquiera que sea la forma de mi oración, estoy hablando árbol, no hablo *sobre* él. “Esto significa que mi lenguaje es operativo, vinculado a su objeto de manera transitiva: entre el árbol y yo, no hay nada más que mi trabajo, es decir, un acto (...) el árbol no es para mí una imagen, es simplemente el sentido de mi acto” (Barthes, 1957:220).

No es porque no quiera distinguir entre la acción y el lenguaje, sino más bien el hecho de que para él, como buen semiótico, en todas partes donde el hombre actúa, ya hay

sentido, significados. Vimos que Habermas se sitúa en el mismo punto de vista aunque mirando las cosas desde la perspectiva fenomenológica. En Barthes, correlativamente, los objetos en los que el hombre actúa no son objetos neutros de la naturaleza cruda, significan para el hombre el sentido de sus acciones. Si el mito ideología transforma o invierte “la realidad del mundo”, no se trata pues de la realidad inocente, neutra, objetiva, ‘natural’, sino en tanto que ya constituida como un lenguaje, como un sistema semiológico. Antes de pasar al mito-ideología, los objetos en el mundo ya tienen significados: “el mito puede trabajar sólo sobre los objetos que ya han recibido una mediación del lenguaje primero.” (Barthes 1957:220).

Para definir la transformación constitutiva del mito-ideología, Barthes recurre a Freud y no a los fundadores de la lingüística estructural. Transformando el sistema semiológico primero, el mito contemporáneo “*no esconde nada*”, *distorsiona* (Barthes, 1957:194). Es el segundo punto específico del mito en comparación con el discurso poético. La idea de la deformación proviene del psicoanálisis. Aquí es donde la crítica de la ideología de Barthes se unió a otra vez con la de Habermas. Mientras que el filósofo y sociólogo alemán sitúa la distorsión en las relaciones sociales, las instituciones, “la actividad de la comunicación” y la relaciona con la dominación, el semiólogo francés la ve en “los sistemas de comunicaciones”, el habla, los mensajes míticos y la une a la significación, a las relaciones lingüísticas: ‘el mito es formalmente el mejor instrumento para la inversión ideológica’ (Barthes, 1957:216).

La deformación propia del mito se traduce en el hecho de que evita tanto la alternativa verdadero o falso: “el mito es una mentira o una confesión” - como la alternativa oculto/visible: “el mito no oculta nada y no muestra nada” (Barthes, 1957:202). El mito hace ambas cosas al mismo tiempo: en lugar de ocultar, se manifiesta, pero deformando. Barthes llama *naturalización* a esta deformación mediante el mito: todo lo que es artificial, construido, fabricado, que forma parte de un sistema de valores, significados, el mito nos los presenta como natural, evidente, que pertenece a los hechos del sistema. Al reformular esto en lenguaje marxista, Barthes dice que el principio del mito es la transformación de “la historia en naturaleza” o “la *anti-physis* en *pseudo-physis*” (Barthes, 1957:202, 216). En otras palabras, todas las relaciones humanas y todo lo que atañe a la capacidad humana para construir el mundo, para transformarlo, para plegarlo a sus propias necesidades e intereses, en una palabra todo lo que está determinado históricamente, el mito lo presenta como natural y necesario como esencias eternas, atemporales y no como contingencias históricas.

Es importante observar que esta transformación de la historia en naturaleza no es específica del mito-ideología de los siglos XIX y XX, sino una característica de cualquier mitología (Barthes, 1957:216). Así, la ideología no se reduce a un fenómeno históricamente limitado, a la sociedad capitalista, recibe un estatus universal. Además, en Barthes la ideología sobrepasa no sólo los límites históricos, sino también los de la esfera política en la que se tiende a inscribirla, especialmente en las ciencias sociales o la filosofía social (Aron, Arendt, Habermas) donde se la ve como un instrumento del poder, inseparable de la dominación. Barthes dirá incluso lo contrario: «*el mito es un habla despolitizada*» (Barthes, 1957:217)⁴. El contenido del mensaje ideológico puede ser político en el verdadero sentido (por ejemplo, un soldado negro, ondeando la bandera

francesa, mostrando abiertamente el colonialismo francés) pero su forma, su modo de presentación vacío de política (despolitiza), ignorando el hecho de que este contenido (en este caso el colonialismo) es histórico, tan contingente como innecesario y que su idea construida por los hombres, no tiene nada de natural. En el plano teórico, la naturalización y la despolitización se manifiestan como “inocencia” del habla. Las relaciones complicadas, dialécticas de los hombres y su actividad en el mito se convierten en simples, claras, obvias. No hay que explicar nada, solo observar.

Esta ampliación del campo ideológico es muy importante. Permite para ver la ideología donde menos se espera, oculta bajo la máscara de lo no político. El semiólogo francés llama “ideología insignificante” a esta ideología esparcida en la vida cotidiana, en la manera de conversar, comer, vestirse en ‘la cultura del consumo’, en “la filosofía pública, aquella que alimenta la moral cotidiana, los ceremoniales, los ritos profanos, en una palabra, las normas no escritas de las relaciones vitales en la sociedad burguesa” (Barthes, 1957:214).

La ideología alemana había sido escrita para criticar a los filósofos alemanes de la época, Barthes escribió *Mitologías* para desmitificar la “ideología burguesa” de la sociedad francesa. En este sentido Barthes, a decir verdad, no hace nada más que ampliar las consideraciones de *La ideología alemana*. Marx y Engels observaron que “cada nueva clase que toma el lugar de la que dominó antes de ella es forzada (...)» “a representar sus intereses como el interés común de todos los miembros de la sociedad (...), de dar forma de universalidad a su pensamiento” (Marx y Engels, 1952: 32). Sin referirse a Marx en este punto, Barthes observa lo mismo en la sociedad francesa moderna. Y describe cómo la burguesía francesa logra imponer sus intereses *particulares* como intereses *universales*: borrando su nombre, enmascarándola por el de nación, en otras palabras, convirtiéndola en anónima para atribuirse la imagen de toda la nación (Barthes 1957: 212, 215).

Así, en la sociedad francesa, se representa la imagen de una sociedad sin clases, como si todos los franceses vieran el mundo del mismo modo, se inspirasen en los mismos valores, compartieran la misma moral, los mismos gustos. Simulacro de un ‘ser como todo todo el mundo’, el francés promedio se convierte en “hombre de la calle”, en palabras del socio semiólogo Eric Landowski. Al imaginar que sus normas y valores no son locales, nacionales sino universales y atemporales, antihistóricos, está convencido que deben imponerse a todos los demás, al resto del mundo:

Recordemos la exhortación que el Marqués de Sade dirige a sus conciudadanos en el proceso de emancipación: “Francés, un esfuerzo más si quiere ser republicano!” Hoy en día, si se desea ampliar los beneficios de la Ilustración, debemos más bien decir: “ciudadanos del mundo entero, un esfuerzo más si quiere ser francés!” (Landowski 1997:18).

Barthes desmitifica una ideología *particular*, la ideología burguesa que se esconde como ideología, pero no cree que ideología *en general* haya que combatirla, suprimirla, hacerla desaparecer. Esto se observa en el uso del término “ideología” que, en el análisis concreto de las *Mitologías*, tiene un significado puramente descriptivo y se refiere a valores

o juicios implícitos de carácter apolítico y asistemático, a veces de orden individual, como “la ideología de Flaubert” o “la ideología anti intelectual” de Poujade (Barthes, 1957:210, 176). Pero también en el hecho de que Barthes es criticado por los que estigmatizan o “criminalizan” la ideología porque la consideran como mala en sí misma, fuente de mentiras (Barthes, 1957:135).

La crítica de la ideología, en Barthes, no está marcada por el optimismo de la Ilustración, por la creencia en el poder de la razón que impulsa la teoría crítica de Habermas. No está regida por un ideal o una utopía habermasiana de una sociedad de comunicación perfecta, libre de dominación. Desmitificación no significa revelación de la verdad objetiva por el erudito o indicación de un camino para el futuro. Así es como Barthes presenta al que analiza y desmitifica los mitos:

Se le prohíbe imaginar lo que el mundo será significativamente, cuando el objeto inmediato de su crítica haya desaparecido: la utopía le resulta un lujo imposible: duda de que las verdades del mañana sean el reverso exacto de las mentiras del hoy. Su conexión con el mundo es de orden sarcástico. (Barthes 1957:231).

En sus obras Barthes es semiólogo: muestra cómo se construye un discurso y más precisamente, cómo se produce “la deformación”, lo que se invierte en “la inversión ideológica.” Por esta razón compara su funcionamiento en el proceso retórico de sarcasmo: conmociona o incluso destruye el orden establecido, se burla de todo lo que otros toman en serio y dan por obvio, pero no ofrece nada en su lugar. No pretende decir la verdad sobre la realidad tal como es, pues además para un semiólogo no existe tal realidad “en sí misma”.

5. ENTENDER SIN JUZGAR: LA IDEOLOGÍA COMO POSITIVIDAD (GEERTZ)

El antropólogo de la cultura canadiense Clifford Geertz, igual que Habermas, pero independiente de la escuela de Frankfurt, considera las ciencias sociales distantes de las ciencias naturales basadas en la experimentación, los métodos cuantitativos y la búsqueda de las causas y busca acercarlas a las Humanidades (*Geisteswissenschaften*) basadas en la interpretación y la búsqueda de significado. Pero no comparte la visión habermasiana según la cual las ciencias sociales deben ser normativas. Sigue la actitud que constituye el principio básico de la Etnología y Antropología cultural, especialmente de la corriente estructural del siglo XX: describir y no evaluar, comprender en lugar de juzgar.

En su ensayo “La ideología como sistema cultural” (1964) Geertz pretende construir una teoría no-evaluativa de la ideología:

La función social de la ciencia cara a cara con las ideologías es primeramente comprenderlas - lo que son, cómo funcionan, lo que las originan - y en segundo lugar criticarlas, para forzarlas, llegar a un acuerdo con (pero no necesariamente entregarse a) la realidad. (Geertz 1973: 232).

Define la ideología como otro sistema cultural, que, junto a los modelos científicos,

religiosos, filosóficos, estéticos, científicos, presenta modelos simbólicos para la acción. Geertz renuncia a la mirada positivista que eleva el conocimiento científico por encima de cualquier forma de creencia, religiosa o ideológica, e intenta juzgar todo “en nombre de la ciencia”. Irónicamente compara la evaluación ideológica con religión: “Podemos esperar largamente por el “fin de las ideologías “igual que los positivistas han esperado por el final de la religión” (Geertz 1973:199). Para él, la ideología o la religión, son sistemas culturales que interpreta según su propia lógica interna. Aludió incluso al papel potencialmente positivo de la ideología: la realidad social problemática es “un mapa”, una matriz para la creación de la conciencia colectiva (Geertz 1973: 220).

Geertz cuestiona las teorías sociales angloamericanas porque que no pueden explicar por la forma en que pasamos de las “causas” de la ideología (intereses sociales o estados psíquicos) a sus “consecuencias”, es decir, la existencia de ideologías como formas simbólicas. Él mismo se sitúa en una posición intermedia entre explicación causal y análisis interpretativo. Continúa preguntándose sobre los orígenes de la ideología: se presenta en situaciones de carencia, como respuesta a la tensión social, psicológica o cultural. Segundo Geertz, la ideología aparece (o crece) allí donde desaparece (o se debilita) la tradición. Pero al mismo tiempo la considera como un fenómeno ‘natural’ del pensamiento humano y de su relación con la realidad.

Una cuestión muy importante : observa que la ideología se manifiesta a través del lenguaje figurativo, tanto verbal, visual o gestual (Geertz 1973: 209) . Para explicar su “naturaleza altamente figurativa ”, Geertz menciona sus causas: ya que la ideología surge como reacción a la tensión socio-psíquica, utiliza la simbolización, lo figurativo, con el fin de dar sentido a situaciones incomprensibles, inquietantes, igual que el lenguaje poético da forma a los pensamientos o los sentimientos inexpresables en lenguaje natural. La figuratividad de la ideología tiene entre otras “consecuencias”, que nos entreguemos, sin prudencia, a una fuerte intensidad emocional. Debido a esta figuratividad esencial, Geertz propone dejar a un lado todas las cuestiones relativas a la “veracidad” de la ideología, su “validez” o su “analogía con lo real” (Geertz 1973:230). En otras palabras, él no cree que la ideología “represente” la realidad, que sea su imagen, incluso “revertida”.

Los mejores modelos para reflejar las distorsiones ideológicas no son los de la psico-patología (utilizados por algunas teorías sociales americanas, criticadas por Geertz), sino los modelos lingüísticos, que permiten describirlos como figuras retóricas y estrategias estilísticas. Geertz da a entender que el análisis de la ideología como sistemas de símbolos, sería análisis retórico.

El uso de la retórica para el análisis crítico de la ideología es realmente común, y también lo hace Barthes. Se explica históricamente: desde su aparición, la retórica siempre ha tenido que ver con el discurso persuasivo. Sin embargo, como instrumento de análisis del discurso, la retórica sigue siendo bastante primitiva, especialmente en comparación con los instrumentos semióticos. Se limita a la identificación de los elementos esparcidos en el discurso – figuras y argumentos - y no permite explicar cómo encajan para formar conjuntos significativos.

Geertz sólo indica el camino que debe seguir el análisis no evaluativo de la ideología y da orientaciones para las ciencias sociales y antropológicas que se planteen analizar no solo las causas de las ideologías, sino sus significados. Fue el puente entre las ciencias sociales y Humanidades de una manera diferente a la de Habermas. Este último eligió los modelos psicoanalíticos en las ciencias humanas, los relacionados con los problemas del significado y de lo simbólico. Geertz propone, al contrario, buscar modelos para analizar la ideología desde los enfoques semióticos, lingüísticos, literarios.

6. ANALIZAR SIN EVALUAR: LA IDEOLOGÍA COMO NECESIDAD (GREIMAS)

Si la negativa a evaluar proviene, en Geertz, de la actitud hermenéutica propia de la antropología moderna frente a la civilización extranjera del Otro, el del semiótico francés de origen lituano Algirdas Julius Greimas se inscribe en la línea de la lingüística estructural, que se basa en la científicidad en la descripción frente a la normatividad de la gramática tradicional, siempre deseosa de evaluar los fenómenos lingüísticos. Sin embargo, debe señalarse que Greimas no se preocupó nunca en construir una teoría de las ideologías. Sólo publicó un artículo sobre este asunto, datado en 1966, y que sólo existe en lituano, “Mitos e ideologías”, en el que expone en relación a la atención de los inmigrantes lituanos en Estados Unidos su punto de vista sobre la ideología en general. En sus textos en francés, la ideología únicamente se define en su *Diccionario* de semiótica, donde aparece como un término más y no el más importante. Sin embargo, resumiendo todo lo que escribió acerca de la ideología - cuantitativamente muy poco pero cualitativamente muy condensado - podemos decir que la semiótica de Greimas ofrece con mucha exactitud lo que buscaba Geertz: un diseño y un método de análisis no evaluativo de la ideología (a pesar del hecho de que aparentemente se ignoraron mutuamente).

Greimas no indica en ninguna parte cuáles son las fuentes que inspiran su punto de vista sobre la ideología. Se diría que para él como para su amigo Barthes, la palabra “ideología” no necesita definición, se sobreentiende. Sin embargo, si para Barthes esa noción “que se da por sentado” se aproxima a la noción marxista, en Greimas está mucho más cercano al uso que le da un investigador muy admirado por él, Georges Dumézil, en sus trabajos sobre filología estructural y comparada. Dumézil tampoco da ninguna definición, pero, a partir de su uso, podemos entender que para él la ideología es un sistema de ideas expresadas “en imágenes” en los mitos entendidos como narraciones “que no son meras ficciones dramáticas o líricas” sino que se relacionan “con la organización social o política, con el ritual, con la ley o la costumbre” (Dumézil 1995: 10). Por lo tanto es un término muy neutro, no tiene nada que ver con las ideas de inversión o deformación. Greimas retoma este par de términos mito/ideología homologándolo con una distinción básica entre lo *figurativo* y lo *conceptual*. Pero amplía el ámbito cubierto por el “mito” que identifica con cualquier discurso narrativo.

Partiendo de esta distinción, el mito y la ideología son “dos maneras diferentes de decir lo mismo”: “tomar el mito (...)” y decir lo que significa. Además, “decir lo que un mito significa, es traducir una mitología en ideología: es una desmitificación” (Greimas 1966:14). Decir lo que el mito significa es adaptarlo a un lenguaje abstracto (no figurativo,

conceptual). El mito o el discurso narrativo son la ‘superficie’, la manifestación figurativa del contenido ideológico que no se puede revelar sino mediante el análisis narrativo, llamado aquí “desmitificación”:

Distingo la desmitificación de la desmistificación. ‘Desmitificación’ sería el término policial (...). Pensamos que hay un misterio, hay una verdad que se nos quiere ocultar, por lo tanto, es preciso “desenmascararla”, para retomar la terminología socialista. “Desmitificar”, en cambio, es un término científico neutral que simplemente indica descubrir al mito, sin especificar si es bueno o malo. Desmitificar es describir la poesía, la religión, los valores morales, el arte interrogándose por lo que significa. (Greimas 1966:16).

Vemos que para Greimas “desmitificación” no significa ninguna crítica. Se trata de un análisis no evaluativo. Diez años más tarde, en su *Diccionario de semiótica*, Greimas denomina la ideología como manifestación sintagmática ‘una permanente búsqueda de valores’ por un sujeto individual o colectivo (Greimas, Courtés 1976: 179). Tal concepción de la ideología es muy amplia, pero presenta algunas ventajas sobre los demás por varias razones. En primer lugar, no es estática, no está relacionado con la idea de representación del mundo, es dinámica porque forma parte de la dimensión sintagmática. Entonces la ideología así entendida no se encuentra en el nivel superficial del lenguaje de las figuras analizadas por la retórica, se sitúa en el nivel más profundo de la sintaxis narrativa, donde actúan las entidades más abstractas (los actantes: sujeto, objeto, acción-transformación). El extremo opuesto no es la realidad o la ciencia - es la *axiología*, el sistema de valores. La relación entre la axiología y la ideología es el conocido pensamiento estructural entre el paradigma y el sintagma, o sistema virtual (por ejemplo, el lenguaje) y su actualización (por ejemplo, el habla o el discurso). El sujeto, individual o colectivo, vive en un mundo donde coexisten varios sistemas de valores virtuales (diferentes axiologías) de los que realiza algunas eligiendo según el objetivo que guía su recorrido.

Si Greimas se compromete a criticar los mitos, es solamente bajo ciertas condiciones. En cualquier caso se abstiene de juzgarlos (“desmitificar”) por varias razones: En primer lugar, por razones científicas: el análisis estructural no tiene ningún criterio específico (de “criterios estructurales objetivos”) para distinguir los valores aceptables y no aceptables, las ‘verdades ideológicas’ y ‘las mentiras ideológicas’ (Greimas 1966:18). Según él, esos criterios no existen ni en la ciencia ni incluso en el nivel general de la comprensión humana. Para distinguir entre el bien y el mal, hay sólo criterios sobrehumanos, sea de orden religioso (Dios) o laicos (el Espíritu Absoluto para los hegelianos) o la Historia para los marxistas.

Greimas considera que existen criterios científicos para analizar los mitos e identificar su ideología, pero no cree – al igual que Barthes - en la todopoderosa Razón, en su poder para sanar los males ideológicos. Esto lo expresa especialmente a través del cuestionamiento de la fuerza liberadora de lo que llamamos “la toma de conciencia”. Se sabe que Freud, y después de él, Habermas, creen que la revelación a la conciencia de los contenidos inconscientes (alienados, ideológicos) permite al sujeto liberarse de ellos, ‘curarse’, ‘emanciparse’. Pero el psicoanálisis post-freudiano ya no cree en el poder curativo

de la ‘toma de conciencia’. La tarea del psicoanalista, así como la de un ‘desmitificador’, consiste, sin embargo, en proponer otro sistema de símbolos en lugar de uno que impida vivir, que cause problemas - y no simplemente destruirlo al traerlo a la conciencia. Greimas desarrolla así una crítica implícita de la crítica de la ideología de los miembros de la escuela de Francfort. Como estructuralista, Greimas se niega a tomar la conciencia como objeto de análisis y considera que los problemas deben ser discutidos a nivel del significado de los sistemas simbólicos.

La tercera razón por la que Greimas se abstiene de juzgar está relacionada con la anterior: cree que las ideologías son indispensables para el hombre porque no puede vivir sin sistemas simbólicos, por lo tanto, sin mitos. En otras palabras, el hombre vive observando los objetos investidos de valores y estos valores no los inventa él mismo, le son dados por su cultura, su lenguaje, su sistema simbólico. Esta necesidad de ideología fue reconocida al mismo tiempo por Althusser: “La ideología forma parte orgánicamente, como tal, de cualquier totalidad social” (Althusser 1965:238, 242); “El hombre es por naturaleza un animal ideológico” (Althusser, 1976:46); y, más tarde, por Paul Ricoeur, que seguía muy de cerca la obra de Greimas (Ricoeur 1986:314). Sin embargo, tanto Althusser como Ricoeur ligaron esta necesidad al imaginario del ser humano, mientras que Greimas lo asocia al lenguaje humano en tanto que fuente de malentendidos, mentiras y mitos (buenos y malos):

Lo peor de las mitologías es que se difunden en nuestra lengua y que nos penetran sin nuestro conocimiento. Lo trágico del ser humano es que cuando quiere decir la verdad las palabras siempre permanecen ambiguas. (Greimas 1966:16).

Si Habermas ve en la comunicación la dominación, los estructuralistas franceses ven en ella la imposibilidad de esta “transparencia” que gobierna la utopía habermasiana. A la crítica emancipatoria, Greimas opone la desmisticificación creativa:

Si aceptamos que no podemos decir la verdad, que no podemos deshacernos de los mitos, que la ideología se pega al hombre, que es la necesidad de su ser-, entonces solo queda (...) una vía, la cración consciente de mitos e ideologías. (...) No sabemos lo que está bien o mal, pero sabemos que no podemos dejar al hombre sin inscribirlo en un sistema cultural de orden simbólico. (Greimas 1966:20).

7. CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS

La comparación entre diferentes enfoques de la ideología en las ciencias sociales y Humanidades nos ha permitido ver las diferencias y los posibles puntos de convergencia. La crítica de la ideología se desarrolla especialmente en las ciencias sociales, tanto en las de inspiración marxista como antimarxista, tomando como objetivo la sociedad moderna (capitalista, industrial, burguesa). En la continuación del marxismo ortodoxo occidental, la ideología recibe el sentido peyorativo de distorsión, encubrimiento, patología. Siempre se une a la dominación, el poder, a la violencia. Por esta razón, en algunas teorías sociales, se tiende a limitarla al terreno político, a las instituciones sociales y políticas, a los grupos

sociales. En la Escuela neo marxista de Francfort, se crea la teoría crítica de la ideología (Habermas).

Esta crítica observa primero la *conciencia* y la emancipación por la Razón a través de la explicación de las distorsiones que afectan a las instituciones, la actividad de comunicación (la razón por la cual interactúa con la crítica psicoanalítica).

En Francia, en las Humanidades hermenéuticas y semióticas, la reflexión sobre la ideología se orienta en otro sentido: no en el de la razón, de la (auto) reflexión y de la conciencia sino más bien en el del *lenguaje poético* y del *mito* (Barthes, Greimas). Por lo tanto, no se limita la ideología al terreno político, a la dominación, a las relaciones de trabajo y producción, se la extiende a cualquier sistema simbólico que incluya cualquier discurso relacionado con los valores observador por un sujeto individual o colectivo, incluyendo la cultura de consumo en la vida diaria. Esto no excluye, en absoluto, una actitud crítica (Barthes), pero entonces ya no se expresará en nombre de la Razón y no tendrá como objetivo su superación, la disolución de la ideología. En el pensamiento estructural francés (Althusser, Greimas, Ricoeur), al igual que en la antropología cultural (Geertz), se considera la ideología como parte integrante de la vida de una sociedad, y se subraya su papel estructural necesario.

Desde el momento en el que la teoría social neo marxista (Habermas) o en la antropología (Geertz) se reconoce que la vida social se apoya enteramente en las estructuras simbólicas y que el significado es una parte integral de la actividad humana, las ciencias sociales y Humanidades pueden finalmente reencontrarse. Fuera de este marco, no se podría hablar sobre ideología como distorsión o patología. En las ciencias sociales, se analiza principalmente las *causa* y las *funciones* de la ideología en la *sociedad*, mientras que las ciencias semióticas permiten analizar tanto su *función* en el *discurso* (Barthes) como el *contenido ideológico* de cualquier discurso figurativo (Greimas).

NOTAS

Este artículo ha sido traducido del francés por Victoria Debrigode

¹ En La interpretación de los sueños, Freud observa que el inconsciente trabaja a menudo por la inversión (Umkehrung), la transformación en lo contrario (Verwandlung ins Gegenteil) de los contenidos de la conciencia y que el mismo principio rige la censura. Se observa fácilmente que esta descripción del mecanismo inconsciente (“el trabajo del sueño”) coincide con la de la ideología de Marx.

² Dejo a un lado la comparación detallada del psicoanálisis con la crítica de la ideología que ha sido realizada por Ricoeur 1986:359; Ricoeur, 1997:313-329

³ Dejo a un lado la crítica, en mi opinión muy justa, referida a este ideal de la sociedad de la comunicación (Boudon 1986: 119-125). Ricoeur relaciona esta idea de Habermas con el elemento utópico de su teoría (Ricoeur 1997: 330-331).

⁴ Barthes define la política en el sentido más amplio y al mismo tiempo en términos marxistas, “como conjunto de las relaciones humanas en su estructura real y social, en el poder de fabricación del mundo” (Barthes 1957:217).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. (1965) *Pour Marx*. Paris : Maspero.
- (1976) *Positions (1964-1975)*. Paris : Les Éditions sociales.
- ARENDT, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York/Cleveland: Meridian Books.
- ARON, R. (1955) *L'Opium des intellectuels*. Paris : Calmann-Lévy.
- BARTHES, R. (1957) *Mythologies*. Paris : Seuil.
- BOUDON, R. (1986) *L'idéologie, ou l'origine des idées reçues*. Paris : Fayard.
- DUMÉZIL, G. (1995) *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopeés des peuples indo-européens (1968)*. En *Mythe et épopée*. Paris: Gallimard.
- DESTUTT DE TRACY, Antoine (1825-1827) *Élémens d'idéologie* (4 volumes): I. Idéologie proprement dite; II. Grammaire; III-IV. De la logique.
- GEERTZ, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GREIMAS, A. J. (1966) « Mitai ir ideologijos ». En *Metmenys*, núm. 12: 9-27.
- GREIMAS, A. J. ; COURTÉS, J. (1976) *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.
- HABERMAS, J. (1971 [1968]) *Knowledge and human interests*. Boston : Beacon Press.
- (1973 [1965-1968]) *La technique et la science comme idéologie*. Paris : Denoël/Gonthier (Gallimard).
- LADMIRAL, J.-L. (1973) « Préface. Jürgen Habermas ou le défi scientifique et technique » in J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*. Paris : Denoël/Gonthier (Gallimard).
- LANDOWSKI, E. (1997) *Présences de l'autre*. Paris: PUF.
- MANNHAEIM, K. (1929) [1956] *Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie.
- MARX, K., ENGELS, F. (1845) [1952] *L'idéologie allemande*. Paris : Editions sociales.
- RICŒUR, P. (1974) « Science et idéologie », en *Revue Philosophique de Louvain*, Vol2. Número 14. 328-356pp
- (1997 [1986]) *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil.

