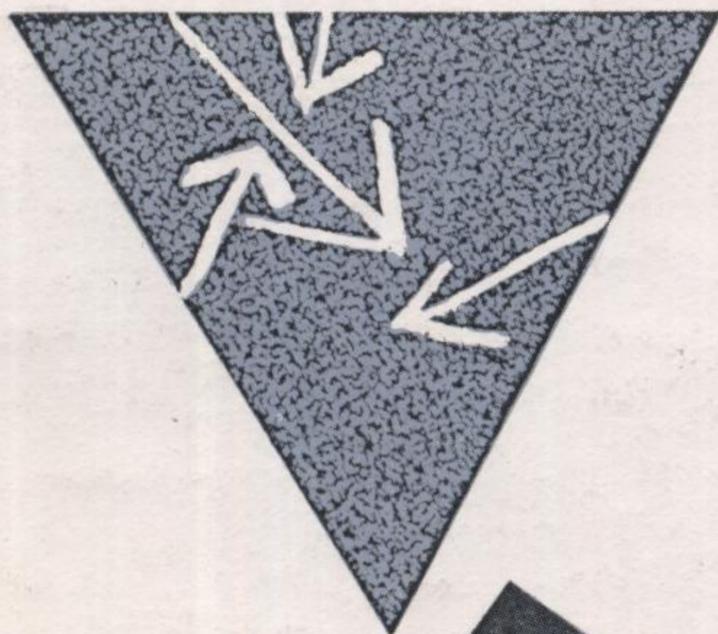


**Göran Therborn**  
**La ideología del poder y  
el poder de la ideología**



Siglo veintiuno  
de España  
Editores, sa

## INDICE

Prefacio ... ..	vii
Introducción: demarcaciones y desviaciones ... ..	1
1. LA FORMACIÓN IDEOLÓGICA DE LOS SUJETOS HUMANOS ... ..	13
I. La dialéctica general de la ideología, 13.—II. Subjetividad y papel: breve digresión sobre la teoría de los papeles, 17.—III. El universo ideológico: las dimensiones de la subjetividad humana, 19.—IV. Ego-ideologías y alter-ideologías, 24.	
2. EL MATERIALISMO HISTÓRICO DE LAS IDEOLOGÍAS ... ..	26
I. La estructura de los sistemas ideológicos, 27.—II. La generación de las ideologías y el cambio material, 34.	
3. LA CONSTITUCIÓN IDEOLÓGICA DE LAS CLASES ... ..	42
I. Ego-ideologías de clase, 45.—II. Alter-ideologías de clase, 50.—III. Ideologías de clase e ideologías no de clase, 55.—IV. Elaboraciones y permutaciones de las ideologías de clase, 60.	
4. EL ORDEN SOCIAL DE LAS IDEOLOGÍAS ... ..	63
I. El proceso social de la ideología, 63.—II. La organización social del discurso ideológico, 66.—III. Aparatos ideológicos, 69.	
5. IDEOLOGÍA Y PODER POLÍTICO ... ..	74
I. Formas de dominación ideológica, 74.—II. Legitimidad, consenso y conciencia de clase: arcaísmos y problemas de la teoría política, 80.	
6. CAMBIO SOCIAL Y PODER DE LA IDEOLOGÍA ... ..	92
I. Procesos de movilización ideológica, 92.—II. Sujetos políticos y desviación ideológica, 99.	

dadas de forma explícita, y no (como han tendido a hacer los marxistas contemporáneos) soslayadas con un silencio vergonzante, o simplemente repetidas, interpretadas y reinterpretadas en una serie interminable de exégesis marxológicas. Lo que aquí se pretende es una nueva formulación de una teoría de la determinación material y de las ideologías de clase.

Creo, por último, que el tratamiento habitual de la ideología en la teoría y el análisis *políticos* es insatisfactorio. Por ello examinaré concepciones tales como la dicotomía fuerza/consentimiento, la legitimidad, el consenso y la conciencia de clase revolucionaria, en cuanto condiciones previas y factores esenciales del cambio revolucionario, sometiéndolas a un análisis crítico en el contexto de las principales tesis aquí expuestas.

Estas preocupaciones críticas, por supuesto, no son exclusivas de este ensayo, que parte de otras contribuciones previas que abrieron nuevos caminos. Espero —ésta es mi intención— que conecte con las investigaciones, reflexiones y debates actuales, algunos de los cuales son divergentes, otros paralelos, y otros convergentes.

Antes de someter el texto al juicio del lector, un autor debe dar las gracias a todos los que le han ayudado. En este caso son muchos y mi deuda de gratitud es muy grande. He sacado un enorme provecho del gran número de críticas detalladas y constructivas realizadas por Perry Anderson, Francis Mulhern, Gunnar Olofsson y Erik Olin Wright. También he recibido valiosos comentarios de Anthony Barnett, Robin Blackburn y Terry Freiberg, de los miembros de mi seminario sobre ideología en la Escuela de Verano de la Universidad de Boston (1978), y de los participantes en el interesantísimo taller sobre «La autoridad en las sociedades industriales», organizado en Bruselas por el European Consortium for Political Research y la Canadian Political Science Association en abril de 1979. Kjell Törnblom me ha prestado una valiosa ayuda bibliográfica. Patrick Camiller se ha esmerado por hacer mi inglés imprimible. Muchas gracias a todos.

GÖRAN THERBORN

Goteburgo, abril de 1980.

## INTRODUCCION: DEMARCACIONES Y DESVIACIONES

La principal preocupación de este ensayo es la función de la ideología en la organización, el mantenimiento y la transformación del poder en la sociedad. Desde el punto de vista de un análisis de clase de la dominación social, esto comprende cuestiones relacionadas con el papel desempeñado por la ideología en la dominación y la lucha de clase. Mis objetivos son básicamente de tipo teórico: desarrollar una serie de conceptos analíticos y de proposiciones explicativas acerca de la función de la ideología en las relaciones de poder y el cambio social. De alguna manera, lo que aquí se presenta es una continuación de *What does the ruling class do when it rules?*<sup>1</sup>, obra que también se ocupaba de la organización, la reproducción y la transformación del poder, pero cuyo centro de atención era el Estado.

Estas preocupaciones e intenciones delimitan por sí mismas en alguna medida mi consideración del tema casi inagotable de la «ideología». Mas todavía son muchos los accesos posibles a dicho campo y los recorridos que pueden hacerse a través de él. Con el fin de ofrecer al lector la oportunidad de evaluar el aquí elegido, se precisan al principio una serie de razonamientos de base. Se necesitan, sobre todo, algunas definiciones rudimentarias pero justificadas de los temas a tratar; además, el presente texto deberá ser situado de forma explícita en la conjunción entre teoría e investigación en relación con cuyos problemas y cuestiones ha sido escrito.

El término «ideología» será utilizado en un sentido muy amplio. No supondrá de antemano un contenido particular (falsedad, conocimiento erróneo, carácter imaginario por contraposición al real), ni asumirá necesariamente un grado de elaboración y coherencia. Más bien, hará referencia a ese aspecto de la condición humana bajo el

---

<sup>1</sup> *What does the ruling class do when it rules?*, Londres, 1978 [*¿Cómo domina la clase dominante?*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que cada uno de ellos comprende en diverso grado. La ideología es el medio a través del cual operan esta conciencia y esta significatividad. La conciencia de cada nuevo ser humano se forma a través de procesos psicodinámicos en su mayor parte inconscientes, y funciona mediante un orden simbólico de códigos de lenguaje. La ideología, en cambio, no es reducible a una u otra cosa.

Así, la concepción de ideología aquí empleada incluye deliberadamente tanto las nociones y la «experiencia» cotidianas como las elaboradas doctrinas intelectuales, tanto la «conciencia» de los actores sociales como los sistemas de pensamiento y los discursos institucionalizados de una sociedad dada. Pero estudiar todo esto como ideología significa considerarlo desde una perspectiva particular: no como cuerpos de pensamiento o estructuras de discurso *per se*, sino como manifestaciones del particular ser-en-el-mundo de unos actores conscientes, de unos sujetos humanos. En otras palabras, concebir un texto de unas palabras como ideología equivale a considerar la manera en que interviene en la formación y transformación de la subjetividad humana.

Desde esta perspectiva puede trazarse una distinción entre ideología, por un lado, y ciencia, arte, filosofía y derecho, por otro. Esta distinción está relacionada primordialmente con las diferentes dimensiones del análisis, y sólo de forma secundaria con su contenido intrínseco. No toda ideología es o puede funcionar como ciencia, arte, filosofía o derecho; pero estos últimos surgen de configuraciones ideológicas y sí podrían funcionar como ideologías. Al igual que el resto de las actividades humanas, las prácticas científicas, estéticas, filosóficas y legales están siempre rodeadas de ideología; pero su surgimiento como prácticas específicas, institucionalizadas en una división histórica del trabajo, conlleva también una «ruptura» con las ideologías circundantes mediante la producción de discursos específicos orientados a una producción de consecuencias especiales, independientes de las convicciones y la experiencia cotidianas.

En el caso de la ciencia, esta ruptura significó el descubrimiento y la producción de unos modelos de determinación y la investigación sistemática de su funcionamiento<sup>2</sup>. Sin embargo, el hecho de que la ciencia se constituya como un discurso particular no quiere decir que

---

<sup>2</sup> Véase mi *Science, class and society*, Londres, 1976, pp. 66 ss. [*Ciencia, clase y sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 62 ss.].

su práctica permanezca o vaya a permanecer inmune a la subjetividad de quienes la practican, ni que sea incapaz de afectar a la subjetividad de los miembros de la sociedad, esto es, de funcionar como ideología. Las obras de Adam Smith, Marx y Darwin, por ejemplo, son obras científicas y pueden ser estudiadas, evaluadas, desarrolladas, atacadas o defendidas en cuanto tales. Pero también han funcionado como ideologías, como «liberalismo económico», «socialismo científico» y «darwinismo social», y pueden también ser estudiadas, evaluadas, desarrolladas o criticadas en este sentido, en términos de su difusión, eficacia e implicaciones.

Este ensayo no es una tentativa de exégesis marxológica, pero, en la medida en que mi trabajo se realiza sobre la base del materialismo histórico, se exige una breve clarificación de la relación que existe entre mi concepción de la ideología y la de Marx. En la obra de éste podemos distinguir al menos dos concepciones distintas de la ideología o de lo ideológico. Una de ellas es básicamente la misma que la adoptada aquí. En ella se considera la ideología como el medio a través del cual los hombres hacen su historia en cuanto actores conscientes. En este sentido la ideología se refiere a las «formas en las que los hombres se hacen conscientes de este conflicto [entre las fuerzas y las relaciones de producción] y luchan por resolverlo». Dentro de esta perspectiva hay dos temas básicos. Uno se refiere a cómo pueden explicarse determinadas ideologías, y abarca todos los problemas de la determinación material. El otro tiene que ver con la lucha entre las diferentes ideologías de clase y su relación con las ideologías no de clase. El primero de ellos es tratado por Marx y Engels en breves enunciados teóricos, mientras que el segundo lo es sobre todo en cartas de contenido político dirigidas al movimiento obrero<sup>3</sup>. Esta línea y estos temas han sido los que he seguido en el presente ensayo.

Dicha consideración de la ideología, sin embargo, aparece vinculada en la obra de Marx y Engels a otra que la domina. En este otro

---

<sup>3</sup> Un enunciado teórico clave es el del prefacio de Marx a su *Contribución a la crítica de la economía política*; otro es el pasaje de *El dieciocho de Brumario* citado más adelante (nota 5). De entre las cartas de Marx y Engels que se ocupan de la lucha ideológica en favor de un partido proletario y propia de éste, véase, por ejemplo, la carta circular a Bebel, Liebknecht y otros de septiembre de 1879, en Marx y Engels, *Selected correspondence*, Moscú, 1965, pp. 321-27, especialmente 326-27 [Marx y Engels, *Obras escogidas*, 2 vols., II, Madrid, Akal, 1975, pp. 510-17].

sentido «ideología» se refiere a un acercamiento y a un conocimiento falsos e idealistas de la conciencia y de las motivaciones de la acción humana. «La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una consciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico [...] Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación del pensamiento, sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento»<sup>4</sup>. Aquí la oposición no se establece entre ideología proletaria e ideología burguesa, sino entre ciencia e ideología en cuanto tales, entre conciencia verdadera y falsa.

Esta última concepción de la ideología ha sido la que se ha hecho dominante en la tradición marxista. Todavía resuena en Althusser. Me distancio de ella en este ensayo porque ha sido asociada a una interpretación de la motivación humana que considero insostenible. Esta interpretación mantenía unidas las dos concepciones de la ideología que aparecen en las obras de Marx y Engels. En lo fundamental, tendían a considerar la «superestructura» de las formas de la conciencia como epifenómenos. El comportamiento humano estaba determinado por el «interés», por los intereses de clase. Las formas de la conciencia podían corresponder a dichos «intereses» —conciencia «verdadera»— o no, en cuyo caso constituían ilusiones y, como tales, eran inefectivas (al menos a largo plazo). Un ejemplo de esta alternativa es el tratamiento que hace Marx de las ideologías burguesa<sup>5</sup> y proletaria; esta última como firme creencia en el desarro-

<sup>4</sup> Engels a Mehring, 14 de julio de 1893, *Selected correspondence*, p. 459 [*Obras escogidas*, II, pp. 530-31].

<sup>5</sup> Cf. la visión de conjunto presentada en Carol Johnson, «The problem of reformism and Marx's theory of fetishism», *New Left Review*, 119, enero-febrero de 1980. En *El dieciocho de Brumario* Marx realizó una importante exposición teórica de la ideología y la aplicó a las facciones monárquicas rivales de la burguesía: «Sobre las diversas formas de propiedad, sobre condiciones sociales de existencia, se levanta toda una sobreestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversas y plasmadas de un modo peculiar. La clase entera las crea y las plasma sobre la base de sus concepciones materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo aislado, que las recibe por tradición y educación, podrá creer que son los motivos determinantes y el punto de partida de su conducta. Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada fracción se esfuerce por convencerse a sí misma y por convencer a otras de que lo que las separa es la lealtad a sus dos dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus encontrados

llo por parte de la clase obrera de una conciencia verdadera de sus intereses de clase, a pesar de las apariencias distorsionadoras de las relaciones de producción capitalistas, de la «cosificación», del «fetichismo de la mercancía» y de la «forma salario» de la explotación.

Esta noción de la motivación por interés supone que las concepciones normativas de lo bueno y lo malo, así como las concepciones de lo posible y lo imposible, están dadas en la realidad de la existencia y sólo son accesibles mediante el conocimiento verdadero de ésta<sup>6</sup>. En mi opinión, se trata de suposiciones injustificadas e insostenibles. Dentro del marxismo representan un residuo utilitarista que debería ser rechazado de forma explícita y definitiva, de una vez por todas.

La amplia definición de ideología adoptada en este ensayo se desvía de la marxista tradicional al no estar restringida a formas de ilusión o de conocimiento erróneo; y también de la liberal tradicional, la cual no acepto porque pienso que debemos rechazar su supuesto, esto es, que las formas de conciencia y de significado que no se establecen en unas doctrinas más o menos coherentes, o bien carecen de importancia para la organización y la lucha en torno al poder, o bien son evidentes por sí mismas, «de sentido común» pragmático (como en la célebre tesis del «fin de las ideologías»).

---

intereses lo que impedía que las dinastías se uniesen. Y así es como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en los hechos históricos hay que distinguir todavía más entre las frases y las pretensiones de los partidos y su naturaleza real y sus intereses reales, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son. Orleanistas y legitimistas se encontraron en la república los unos con los otros y con idénticas pretensiones. Si cada parte quería imponer frente a la otra la *restauración de su propia dinastía*, esto sólo significaba una cosa: que cada uno de los *dos grandes intereses* en que se divide la *burguesía* —la propiedad del suelo y el capital— aspiraba a restaurar su propia supremacía y la subordinación del otro.» Karl Marx, *Surveys from exile*, Londres, 1977 [*El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 2.ª ed., 1971, pp. 52-53].

La principal conclusión de Marx, por supuesto, puede mantenerse sin la problemática epistemológica de los «intereses» y las «ilusiones», mostrando la vinculación histórica de las dos dinastías rivales con diferentes fracciones de clase.

<sup>6</sup> En el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx afirmó que «la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización» [Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente, 1, 18.ª ed., 1985, p. 77].

Por último, debería tenerse en cuenta que, a pesar de su amplitud, esta definición de ideología conserva una dimensión analítica específica que la distingue de las estructuras o procesos políticos, de las relaciones económicas o de las fuerzas de producción. En este sentido, difiere de la amplia noción de «cultura» utilizada en muchos de los escritos ingleses sobre la cultura de clase obrera<sup>7</sup>, y de la no menos amplia definición de ideología elaborada por François Châtelet, que cubre prácticamente todo lo existente entre la «larga duración» de las estructuras lingüísticas y la «corta duración» de los acontecimientos, por ejemplo las «estructuras de parentesco, las técnicas de supervivencia (y desarrollo)» y «la organización del poder»<sup>8</sup>. Estas definiciones generales tienden o bien a ocultar el hecho de que lo que se está utilizando realmente es una definición mucho más restringida, o bien, en caso de ser tomadas en serio, a mezclarlo todo.

Raymond Williams, cuya gran obra sobre la cultura no puede ser ignorada por ningún estudioso de la ideología, ha criticado acertadamente la idea de que la «base» y la «superestructura» son «entidades concretas separables»<sup>9</sup>. Sin embargo, ha insistido menos y de forma no tan clara en el punto igualmente importante de que «procesos verdaderos e indisolubles» pueden tener a la hora de su funcionamiento real dimensiones diversas, distinguibles analíticamente, y de que su percepción correcta puede requerir de hecho estas claras distinciones analíticas. Dejando a un lado el hecho de que la «cultura» funcione como una importante figura del discurso cuyo estudio es en sí mismo fascinante (como lo es en *Culture and society*, de Williams), el concepto de cultura puede resultar útil al lado de una amplia definición de la ideología. Puede emplearse, por ejemplo, como abreviatura del conjunto de actividades cotidianas e ideologías de un grupo o clase determinados, o como un concepto más general y amplio que englobe la ideología, la ciencia, el arte y, posiblemente, otras

<sup>7</sup> Véase la interesante visión de conjunto ofrecida en J. Clarke, C. Critcher, R. Johnson comps., *Working class culture*, Londres, 1979.

<sup>8</sup> F. Châtelet, comp., *Histoire des idéologies*, 3 vols., París, 1978; vol. 1, pp. 10-11 [*Historia de las ideologías*, 3 vols., Madrid, Zero, 1978]. En realidad, esta voluminosa obra es una historia de las ideas bastante tradicional, casi enciclopédica.

<sup>9</sup> La cita procede de Williams, *Marxism and literature*, Oxford, 1977, pp. 81-82 [*Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980, p. 100]. Cf. Anthony Barnett, «Raymond Williams and Marxism: a rejoinder to Terry Eagleton», *New Left Review*, 99, 1976.

prácticas estudiadas desde el punto de vista de su producción de significado.

No obstante, el concepto de ideología no depende de un concepto de cultura, en contra de lo que recientemente ha mantenido Richard Johnson. Este defiende que «las ideologías nunca se dirigen [“interpelan”] a un sujeto “desnudo”», y que «las ideologías trabajan siempre en un terreno: *la cultura*». La redundancia teórica del concepto se hace evidente al sustituir la frase «las ideologías siempre trabajan sobre un terreno» por una de las dos definiciones de «cultura» ofrecidas por Johnson: dicho terreno es «el complejo de ideologías realmente adoptado como preferencias morales o principios de vida»<sup>10</sup>. Althusser dijo algo parecido hace diez años: «Los individuos son ya-desde siempre interpelados por la ideología en cuanto sujetos»<sup>11</sup>.

Las *clases* son definidas aquí en términos estrictamente económicos, haciendo referencia a los «portadores» o «agentes» de determinadas relaciones de producción. Esto es coherente con la tradición marxista clásica pero difiere del uso de Nicos Poulantzas, que insiste en que las clases deben ser definidas tanto a «nivel» político e ideológico como económico. Sin embargo, la *definición* de las clases en términos ideológicos excluye una de las cuestiones más problemáticas con las que debe enfrentarse una teoría materialista de la ideología: ¿cómo se relacionan las ideologías con las clases de los agentes económicos?

El término «*poder*» se referirá principalmente en este contexto al poder político en su sentido habitual, a la condensación centralizada de relaciones sociales de poder con que se inviste al Estado. Se trata ante todo de una elección debida a un simple interés analí-

<sup>10</sup> R. Johnson, «Three problematics: elements of a theory of working-class culture», en *Working class culture*, p. 234 (se omite el subrayado). En una contribución muy valiosa, ni sectaria ni acriticamente ecuménica, Johnson analiza el marxismo clásico, la preocupación de Hoggart-Thompson-Williams por la cultura de la clase obrera y el «estructuralismo» althusseriano.

<sup>11</sup> L. Althusser, «Ideology and ideological state apparatuses», en *Lenin and philosophy*, Londres, NLB, 1971, p. 164 [«Aparatos ideológicos de Estado», en *Escritos*, Barcelona, Laia, 3.ª ed., 1975, p. 161]. Johnson confunde tal vez la teoría althusseriana del funcionamiento social de la ideología con una exploración de los procesos psicodinámicos constitutivos de la subjetividad humana, inspirada en la interpretación lacaniana del psicoanálisis y perfectamente legítima en la medida de su alcance.

tico por mi parte. Pero en vista de la boga actual de la «micropolítica» foucaultiana del poder, quizá debiera subrayarse la decisiva significación del Estado para todas las relaciones sociales de poder<sup>12</sup>.

Este ensayo se sitúa en una determinada coyuntura teórica: la del discurso marxista sobre la ideología abierto por Althusser con su ensayo «Ideología y aparatos ideológicos de Estado». Aunque su efecto más difundido puede haber sido el poner de moda como etiqueta institucional manejable la noción más bien equívoca de «aparatos ideológicos de Estado», la verdadera importancia del ensayo reside en otras dos cuestiones. En primer lugar, Althusser conceptualizó de forma clara y explícita la función de la ideología en función de la formación de la subjetividad humana, vinculando, así, la teoría marxista de la sociedad con el psicoanálisis y la psicodinámica. En segundo lugar, rompió con la tradición de considerar la ideología como un cuerpo de ideas o de pensamientos y pasó a concebirla como un proceso social de alusiones, o «interpelaciones», inscrito en unas matrices sociales materiales.

Estas contribuciones constituyen el punto de partida del presente ensayo. Si éste comienza *a partir* de ellas, en vez de aplicar sin más la teoría de Althusser a nuevas áreas, es porque en algunos aspectos importantes dichas contribuciones se encuentran confinadas todavía dentro de unos límites de los que una teoría avanzada de la ideología tiene que escapar. La obra de Althusser sobre la ideología ha dado pie a una viva discusión en la que se han planteado o se han introducido implícitamente diversas cuestiones. Los conceptos y proposiciones que se exponen a continuación son mi contribución personal, pero no hay espacio aquí para comentar con detalle la discusión que se ha venido manteniendo hasta la fecha u otras obras recientes sobre el tema<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Véase la crítica de Poulantzas a Foucault en su *State, power, socialism*, Londres, NLB, 1978 [*Estado, poder, socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979], obra que, tanto por su estilo como por sus preocupaciones, está al mismo tiempo obviamente inspirada en los escritos de Foucault.

<sup>13</sup> Entre las contribuciones más importantes figuran, por orden alfabético, las de A. Badiou y P. Balmès, *De Vidéologie*, París, 1976; Center for Contemporary Cultural Studies, *On ideology*, Londres, 1978; R. Coward y J. Ellis, *Language and materialism*, Londres, 1977; E. de Ipola, «Crítica a la teoría de Althusser sobre la ideología», *Cuadernos de CISCO*, n.º 4, s. f.; P. Hirst, *On law and ideology*, Londres, 1979; R. Johnson, ob. cit.; G. Labica, «De l'égalité. Propositions pour une enquête sur les idéologies dans le mode de production capitaliste», *Dialectiques*, n.º 1-2, 6, 1974; E. Laclau, *Politics and*

En mi opinión hay dos errores fundamentales en la concepción althusseriana de la ideología. Nos encontramos primeramente con el problema de lo que llamaremos modo de interpelación ideológica, es decir, lo que las ideologías dicen a los sujetos a los que se dirigen y constituyen. Dentro de la perspectiva althusseriana, la ideología representa una «distorsión imaginaria de las relaciones reales» de los individuos con las relaciones de producción y con las que derivan de éstas. Esta definición está conectada a dos tesis que considero insostenibles: 1) que sólo el conocimiento científico es «verdadero» o «auténtico»; las otras formas de conocimiento (en la experiencia cotidiana, por ejemplo) son distorsiones o formas de conocimiento erróneo; 2) que los seres humanos sólo están motivados (significativamente) como sujetos por lo que conocen, por su conocimiento verdadero o distorsionado. La primera de estas tesis ha sido rechazada en mi definición de ideología. Pero el distanciamiento de ella debe llevar también a una nueva concepción de la matriz material en la que se reproduce la dominación de una determinada ideología: una

---

*ideology*, Londres, NLB, 1977 [*Política e ideología en la teoría marxista*, México, Siglo XXI, 2.ª ed., 1978]; C. Mouffe, «State ideology and power» (ponencia presentada en el seminario ECPR/CPSA celebrado en Bruselas en 1979); M. Pêcheux, *Les vérités de La Palisse*, París, 1975; J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, París, 1974. De forma simultánea, y especialmente en Francia, se ha producido una proliferación de otras obras generales sobre la ideología. Véase P. Ansart, *Les idéologies politiques*, París, 1974; *ibid.*, *Idéologies, conflicts, pouvoirs*, París, 1977; J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París, 1972 [*Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974]; F. Dumont, *Les idéologies*, París, 1974; A. Gouldner, *The dialectic of ideology and technology*, Nueva York, 1978 [*La dialéctica de la ideología y la tecnología*, Madrid, Alianza, 1978]; J. Larrain, *The concept of ideology*, Londres, 1979; E. Maffesoli, *Logique de la domination*, París, 1976 [*Lógica de la dominación*, Barcelona, Península, 1977]; J. C. Merquior, *The veil and the mask*, Londres, 1979; C. Summer, *Reading ideologies*, Londres, 1979; D. Vidal, *Essai sur l'idéologie*, París, 1971 [*Sobre la ideología*, Barcelona, Laia, 1973].

Toda esta literatura merece una extensa evaluación que no puede ser acometida aquí. Me limitaré tan sólo a dos observaciones: el lector que quiera una visión de conjunto de los diversos tratamientos de la ideología realizados hasta la fecha encontrará una muy buena introducción en la obra de Larrain; la obra que me ha parecido, personalmente, más interesante y original ha sido la de Gouldner. Sin embargo, el presente ensayo se desvía de la obra de Gouldner al poner entre paréntesis la dimensión lingüística de las ideologías y adoptar una definición más amplia. Gouldner considera las ideologías como «sistemas simbólicos que sirven para justificar y movilizar proyectos públicos de reconstrucción social» (pp. 54-55), definición que se queda corta para lo que a mí me preocupa.

concepción que deje espacio para la (re)producción del aprendizaje y la experiencia no científicos. El distanciamiento de la segunda tesis exige el desarrollo de una concepción de los diferentes modos de interpelación ideológica que intervienen en la constitución de los sujetos motivados.

En segundo lugar, nos encontramos con la cuestión de la relación entre clase e ideología, no planteada por Althusser de una forma explícita y mucho menos resuelta. Lo que sí hizo fue postular que los «aparatos ideológicos del Estado» son tanto un soporte como un escenario de la lucha de clases, y que la ideología de la clase dominante se realiza a través de esa lucha que se da en ellos. Pero esto es demasiado y, al mismo tiempo, demasiado poco. Demasiado porque considera obvias las nociones de ideología de clase (Althusser se refiere principalmente a la ideología de la clase dominante) y de dominación ideológica de la clase dominante. Demasiado poco porque ni defiende ni supera la clásica problemática marxista, centrada en la determinación de clase, material, de las ideologías.

En el razonamiento de Althusser existe un vacío que, no por necesidad lógica pero sí como posibilidad contingente, parece estar determinado por la problemática esencial del texto: los mecanismos de reproducción de un determinado modo de producción. Por un lado, Althusser habla de las relaciones de explotación de clase, que tienen que ser reproducidas, y de la lucha de clases, a través de cuyos mecanismos se afirma la reproducción. Por otro, trata de los individuos, de la formación de su subjetividad y de su sumisión al orden social dado. Omite, sin embargo, la cuestión de cómo las clases se constituyen en fuerzas que luchan, que se resisten a la explotación o toman parte activa en ella.

Al trazar una línea de demarcación con respecto a los conceptos de estratificación de clase, los marxistas contemporáneos —y especialmente los de la tradición althusseriana— han hecho gran hincapié en la idea de que «las clases sólo existen en conexión con la lucha de clases». Pero esto es simplemente una definición que no responde a la pregunta ¿cómo se constituyen las clases en fuerzas humanas en lucha? Debería estar claro, aunque para muchos escritores no parece estarlo<sup>14</sup>, que la «lucha» no se desprende lógicamente del con-

<sup>14</sup> Un ejemplo reciente lo constituye Laclau, que escribe: «El plusvalor constituye a la vez la relación entre capitalistas y obreros y el antagonismo entre ambos; o, mejor dicho, constituye a dicha relación como una relación antagonista» (*Politics and ideology*, p. 104 [pp. 117-18]; subrayado en el original).

cepto de relaciones de producción, de la definición de las clases a partir de su posición como productoras o apropiadoras de plus-trabajo. «Explotación» no implica *per se* resistencia a la explotación, resistencia de los explotadores a la resistencia de los explotados o lucha en torno a la explotación *en cuanto* tal. A pesar de las connotaciones peyorativas de la palabra, el concepto de «explotación» en el materialismo histórico se refiere simplemente a la apropiación unilateral de plus-trabajo; en otras palabras, al hecho de que una categoría de agentes económicos trabaje más de lo necesario para su reproducción y de que otra se apropie de los frutos de su plus-trabajo. En lugar de intentar afrontar el problema de la constitución ideológica de los sujetos de las clases en lucha, muchos marxistas han recurrido a la tosca y utilitaria noción de «interés»: el «interés» de los explotados es resistirse a la explotación y el de los explotadores defenderla. Pero los «intereses» no *explican* nada por sí mismos. «Interés» es un concepto *normativo* que indica el tipo de acción más racional en un juego predefinido, es decir, en una situación en la que han sido definidos con anterioridad el triunfo y la derrota. Lo que hay que explicar, sin embargo, es cómo los miembros de las diferentes clases llegan a definir de una determinada forma el mundo y su situación y posibilidades dentro de él. El intento de afrontar sistemáticamente los problemas de la ideología y las clases requiere también una clarificación de la relación existente entre ideología de clase y subjetividad, así como de otras formas posibles de la subjetividad humana que no sean las de la pertenencia a una clase determinada.

Estas críticas a Althusser equivalen a decir que todo nuevo desarrollo de una teoría de la ideología requiere un cambio o ampliación del objeto a investigar, desde el papel de la ideología en la reproducción de la explotación y el poder hasta la generación, reproducción y transformación de las ideologías. Requiere, por tanto, una ruptura con las persistentes restricciones de la problemática althusseriana de los años 60 y, de forma especial, con la rígida demarcación entre ciencia e ideología. Sobre esta base es posible volver a cuestiones planteadas por Althusser y ofrecer respuestas más adecuadas.

Por último, y con todo el debido respeto a Althusser, un análisis de la ideología y el poder no puede limitarse a los términos en que éste formula la empresa: examinar la reproducción de las relaciones explotadoras de producción y los problemas que ésta plantea. Igualmente pertinentes resultan la problemática gramsciana de las

formaciones histórico-sociales y el interés por la hegemonía<sup>15</sup>. Tenemos también la problemática lukacsiana de la conciencia de clase revolucionaria como clave del cambio social. Y existen, además, importantes aproximaciones no marxistas al problema, como las tesis de Foucault sobre el «orden del discurso» en la sociedad<sup>16</sup>; la problemática weberiana de la «legitimación» —que recientemente se ha extendido al discurso marxista o marxiano, sobre todo en los Estados Unidos y en Alemania Occidental—; y la cuestión del «consenso». Después de trazar los perfiles de una teoría materialista de la ideología, intentaré también pasar revista a estos otros enfoques.

---

<sup>15</sup> Las diferencias existentes entre la problemática de Althusser y la de Gramsci han sido convincentemente expuestas —desde un punto de vista gramsciano— por C. Mouffe, «State, ideology and power».

<sup>16</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, París, 1971 [*El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1975]; *La volonté du savoir*, París, 1976 [*La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977]; *Discipline and punish*, Nueva York, 1977 [*Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1977].

## 1. LA FORMACION IDEOLOGICA DE LOS SUJETOS HUMANOS

### I. LA DIALÉCTICA GENERAL DE LA IDEOLOGÍA

La función de la ideología en la vida humana consiste básicamente en la constitución y modelación de la forma en que los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes y reflexivos en un mundo estructurado y significativo. La ideología funciona como un discurso que se dirige o —como dice Althusser— interpela a los seres humanos en cuanto sujetos.

Antes de empezar a examinar cómo funciona la ideología en la formación de los sujetos humanos y de las formas de subjetividad, no estará de más una nota que clarifique la relación entre estos procesos y los de formación de la personalidad. La subjetividad de una persona, su actuación como un sujeto particular en un contexto igualmente particular, debe distinguirse de su personalidad o estructura de carácter. La personalidad y la subjetividad tienen cada una su propia especificidad y autonomía, así como efectos recíprocos.

El término «personalidad» o «estructura de carácter» es utilizado aquí para designar vaga y ampliamente los resultados de los procesos psicodinámicos estudiados por el psicoanálisis y las teorías psicológicas rivales. Estos procesos operan sobre un material —las energías y deseos libidinales de los niños presubjetuales— y a través de unos mecanismos en su mayoría inconscientes, que están fuera de la competencia de la ciencia social y la historiografía. La formación de la personalidad coincide más o menos en el tiempo con la primera formación de los seres humanos como sujetos, de la cual las interpelaciones ideológicas constituyen una parte fundamental. Pero la personalidad tiene una temporalidad propia, con unas fases decisivas de desarrollo psíquico y unos efectos duraderos que dependen de cómo hayan sido superadas dichas fases.

Una persona lleva a la práctica, vive su personalidad en cuanto sujeto en diferentes formas de subjetividad que, sin embargo, no llegan a agotarla. Estas formas pueden entrar en tensión o conflicto en ciertas condiciones. Las formas de la subjetividad humana están constituidas por intersecciones de lo psíquico y lo social, y pueden considerarse como los aspectos externos, más conscientes y más socialmente intercambiables de la persona.

Althusser ha presentado el funcionamiento básico de toda ideología como un sistema cuádruple que comprende: «1) la interpelación de los "individuos" en cuanto sujetos; 2) su sometimiento al Sujeto; 3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, de los sujetos entre sí y, finalmente, el reconocimiento del sujeto por él mismo; 4) la garantía absoluta de que todo es realmente así, y de que a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y actúen en consecuencia, todo irá bien: amén ("Así sea")»<sup>1</sup>.

Althusser ilustra este sistema con una referencia a la ideología religiosa judeo-cristiana, en la que Dios (Yavé) es el Sujeto con S mayúscula. El esquema me parece deficiente en un aspecto decisivo: no deja espacio a una dialéctica de la ideología. Dicha dialéctica, sin embargo, aparece ya indicada por la ambigüedad básica de la palabra «sujeto», tanto en francés como en inglés, como apunta el propio Althusser sin terminar de centrar claramente el tema. El carácter dialéctico de toda ideología, en efecto, puede aparecer indicado por los sentidos opuestos de la palabra «sujeto» en expresiones como «el sujeto [sometido] al poder del rey x (o al orden social y)» y «los sujetos de la historia». En el primer sentido se refiere a las personas subyugadas a una fuerza u orden determinados; en el segundo, a los hacedores o creadores de algo.

Aunque conservemos la dualidad interpelación-reconocimiento, propondría que reemplazáramos la de «sometimiento-garantía» por *sometimiento-cualificación*. La formación de los seres humanos por parte de cualquier ideología, sea ésta conservadora o revolucionaria, represiva o emancipadora, y se ajuste a los criterios que se ajuste, comprende un proceso simultáneo de sometimiento y de cualificación. La libido amorfa y las múltiples posibilidades del niño están sujetas a un determinado orden que permite o favorece ciertos impulsos y

<sup>1</sup> L. Althusser, «Ideology and ideological state apparatuses», pp. 168 ss. [pp. 167 ss.; traducción corregida]. Se omiten el subrayado y la nota a pie de página del original.

capacidades, al tiempo que prohíbe o desfavorece otros. A la vez, a través de este mismo proceso, nuevos miembros obtienen su cualificación para asumir y realizar (una determinada parte de) el repertorio de papeles dado en la sociedad en la que han nacido, incluido el de posibles agentes del cambio social. Debe tenerse en cuenta también la ambigüedad de las palabras «cualificar» y «cualificación». Los sujetos cualificados por las interpelaciones ideológicas se cualifican también a su vez para «cualificar» a éstas, en el sentido de especificarlas y modificar su ámbito de aplicación.

La reproducción de cualquier organización social, ya sea una sociedad explotadora o un partido revolucionario, implica una correspondencia básica entre sometimiento y cualificación. Los que han sido sometidos a una particular modelación de sus capacidades, a una disciplina concreta, quedan cualificados para determinados papeles y son capaces de llevarlos a cabo. Pero cabe siempre la posibilidad de que surja entre ambos una contradicción. Pueden ser requeridas y suministradas nuevas formas de cualificación, nuevas técnicas que choquen con las formas tradicionales de sometimiento. O, a la inversa, pueden desarrollarse nuevas formas de sometimiento que choquen con el suministro de cualificaciones todavía precisas. Las consecuencias de una contradicción de este tipo son la oposición y la revuelta o el bajo rendimiento y la renuncia.

El doble proceso de sometimiento y cualificación incluye la interpelación por parte de un Sujeto central y el reconocimiento en él, llámesele Dios, Padre, Razón, Clase o algo más difuso. Dicho Sujeto modela el superego de los sujetos y les proporciona ego-ideales. Habida cuenta de la orientación social y política de este ensayo, no trataré todos los aspectos lingüísticos y psicoanalíticos de estos procesos<sup>2</sup>; volveré, en cambio, sobre el funcionamiento social básico del proceso de sometimiento-cualificación. Este comprende *tres modos fundamentales de interpelación ideológica*. Las ideologías someten y cualifican a los sujetos diciéndoles, haciéndoles reconocer y relacionándolos con:

1. *Lo que existe*, y su corolario, lo que no existe; es decir, quiénes somos, qué es el mundo y cómo son la naturaleza, la sociedad, los hombres y las mujeres. Adquirimos de esta forma un sentido de identidad y nos hacemos conscientes de lo que es verdadero y cierto;

---

<sup>2</sup> Coward y Ellis ofrecen una visión de conjunto valiosa y accesible de algunos de estos aspectos.

con ello la visibilidad del mundo queda estructurada mediante la distribución de claros, sombras y oscuridades.

2. *Lo que es bueno*, correcto, justo, hermoso, atractivo, agradable, y todos sus contrarios. De esta forma se estructuran y normalizan nuestros deseos.

3. *Lo que es posible e imposible*; con ello se modelan nuestro sentido de la mutabilidad de nuestro ser-en-el-mundo y las consecuencias del cambio, y se configuran nuestras esperanzas, ambiciones y temores.

Estos modos de interpelación tienen dimensiones temporales y espaciales importantes. Así, las interpelaciones de lo que existe incluyen tanto ideologías de lo que *ha existido* como una consideración cronológica del presente en cuanto parte de una corriente (hacia adelante o hacia atrás), un ciclo o una inmovilidad infinita. «Lo que es posible» puede abarcar desde la infinidad de lo meramente concebible hasta la presencia de la realidad existente. En el caso de las ideologías de lo que es bueno y correcto lo esencial es más bien el espacio que el tiempo. Algo puede ser bueno y justo en todas partes, en alguna parte, aquí, o en otra parte.

Estos tres modos de interpelación constituyen en conjunto la estructura elemental del proceso ideológico de sometimiento-cualificación, pero pueden tener un peso y una importancia distintos en cada discurso o estrategia discursiva. Desde el punto de vista de su funcionamiento en el cambio o en la conservación sociales, los tres modos de interpelación forman una cadena de significación.

Pueden establecerse tres líneas sucesivas de defensa de un orden determinado. En primer lugar, puede mantenerse que ciertos rasgos de dicho orden existen mientras que otros no: por ejemplo, que existen la opulencia, la igualdad y la libertad; pero no la pobreza, la explotación y la opresión. (Los rasgos seleccionados dependen generalmente de las ideologías de lo justo que se hallen al uso.) En segundo lugar, si ya no es válida esta línea de defensa, en caso de que deba admitirse la existencia de rasgos negativos puede afirmarse que lo que existe es, con todo, justo; por ejemplo, porque los pobres y los desposeídos son inadaptados y marginados que se merecen lo que tienen y son los únicos culpables de ello. En tercer lugar, puede que incluso la existencia de la injusticia sea (o tenga que ser) admitida; pero entonces puede afirmarse que no es posible un orden más justo, al menos por el momento. Hay una lógica del cambio que se

corresponde con esta lógica de la conservación. Para comprometerse al cambio de algo uno debe conocer primeramente lo que existe, y después determinar si es bueno que exista. Y antes de decidirse a hacer algo respecto a un mal estado de cosas, uno debe estar convencido primero de que hay alguna posibilidad de cambiarlo realmente. Por supuesto que la sucesión de los acontecimientos resulta decisiva para las estimaciones y concepciones de esta posibilidad.

Estas tres interpelaciones y su recepción tienden a entrelazarse empíricamente, pero el desenmarañamiento de su lógica interna pone al descubierto algunos defectos y omisiones importantes de la aproximación tradicional a las ideologías y al poder. La aproximación liberal al estudio de las ideologías políticas, con su preocupación por el «consenso» y la «legitimación», por lo general se ha concentrado exclusivamente en el segundo modo de interpelación, en las concepciones de la buena sociedad, en la forma de gobierno o de régimen, olvidando la configuración del conocimiento y la ignorancia, de las ambiciones, las esperanzas y los temores. El tradicional interés de los marxistas por la «conciencia de clase» ha tendido a centrarse exclusivamente en los dos primeros aspectos de la formación ideológica, haciendo caso omiso del tercero. Pero, por supuesto, es posible ser un miembro altamente concienciado de una clase explotada sin ver por ello una posibilidad concreta de poner fin a dicha explotación. La formación de los sujetos de la lucha de clases implica, por lo que a los miembros de las clases explotadas respecta, un proceso de sometimiento-cualificación que permita la producción de plustrabajo y el reconocimiento de la existencia de un gobierno de clase, así como del carácter injusto de éste y de la posibilidad de oponerse a él. En cuanto a los miembros de la clase explotadora, la formación de los sujetos de la lucha de clases requiere un proceso de sometimiento-cualificación para ejecutar las tareas de la explotación y un reconocimiento de que esto es lo correcto y de que puede ser defendido.

## II. SUBJETIVIDAD Y PAPEL: BREVE DIGRESIÓN SOBRE LA TEORÍA DE LOS PAPELES

Dimos comienzo a este capítulo con una observación acerca de la relación existente entre el sujeto y las formas de subjetividad, por un lado, y la personalidad, por otro. Seguiremos con ella detallando

brevemente cómo dichos conceptos se relacionan con el de «papel». Así como la cuestión de la personalidad nos llevó a la frontera de la psicología y del psicoanálisis, el concepto de «papel» nos conduce a la sociología y a la psicología social.

En dichas disciplinas académicas abundan las definiciones de «papel». No obstante, se refieren por lo general al comportamiento que desde un punto de vista normativo se espera de personas que ocupan una determinada posición social<sup>3</sup>. Es un concepto clave en la sociología de Parsons y en mucha de la sociología posterior. El enfoque socio-psicológico del comportamiento personal y de las relaciones interpersonales en función de las definiciones y atribuciones del papel es lo que habitualmente se denomina teoría de los papeles. En algunas de las ocasiones en las que se ha hablado aquí de formas de subjetividad, un sociólogo de esta tendencia o un psicólogo social habría hablado probablemente de papeles. ¿Qué razones existen para la introducción de este nuevo concepto en el presente ensayo?

Hay tres razones de importancia fundamental. En primer lugar, el concepto sociológico de papel se inserta en una particular concepción de la sociedad: una visión idealista y personalista en la que se considera el comportamiento social como definido exclusivamente desde un punto de vista normativo, y las relaciones sociales sólo como relaciones interpersonales. Se pierden, así, el concepto de clase y la materialidad de las relaciones económicas y de la tecnología. Los partidarios de esta teoría hablan de papeles ocupacionales pero no de papeles de clase; y con razón, ya que no hay definición normativa de las clases en la sociedad capitalista, ni del plustrabajo y su extracción. Sólo fuera de la problemática sociológica de la comunidad ideológica podemos hablar de «papeles» de clase, que son definidos por relaciones de producción específicas y funcionan sobre la base de determinadas fuerzas de producción. En segundo lugar, la problemática del «papel» corresponde a determinadas demandas sociales. De ahí que su orientación sea básicamente estática. Por otro lado, la posibilidad de trascender los datos sociales y personales es siempre inherente al doble sentido de la palabra «sujeto». Podemos hablar, por ejemplo, de sujetos de la lucha de clases y sujetos del cambio

<sup>3</sup> Sobre la teoría de los papeles, véase B. J. Biddle y E. J. Thomas, comps., *Role theory: concepts and research*, Nueva York, 1966; R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*, Colonia y Opladen, 4.ª ed. 1964 [*Homo sociologicus*, Madrid, Akal, 1975]; T. Sarbin-V. Allen, «Role theory», en G. Lindzey y E. Aronson, comps., *Handbook of social psychology*, Reading (Mass.), 1968, vol. 1.

social, pero difícilmente podemos hablar de «papeles» en ese mismo contexto. En tercer lugar, la problemática del «papel» es claramente dialéctica. Se centra en las definiciones, aprendizajes y realizaciones de «papel», así como en conflictos externos entre personalidad y expectativas del papel o entre los diferentes papeles posibles del mismo individuo. La problemática del sujeto y las formas de subjetividad, por el contrario, subrayan la unidad intrínseca y el posible conflicto de los procesos opuestos de sometimiento y cualificación.

### III. EL UNIVERSO IDEOLÓGICO:

#### LAS DIMENSIONES DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA

Si queremos avanzar hacia un entendimiento firme y sistemático de la relación entre clase e ideología y, más generalmente, de lo que determina la generación y articulación de las ideologías, debemos tratar de realizar un mapa estructural del universo ideológico en su conjunto. A la vista de la enorme variedad de ideologías existente, tanto antiguas como actuales, esto puede parecer un intento absolutamente imposible, condenado a un ignominioso fracaso. No obstante, correremos el riesgo. Es claro que un intento semejante sólo puede llevarse a cabo a un nivel de abstracción muy alto. Pero, en la medida en que podamos demostrar que es exhaustivo, nos permitirá situar el problema de la ideología de clase en un marco global y sistemático.

Hemos definido la función de la ideología refiriéndonos a la constitución de la subjetividad humana, de donde se sigue que indagar la estructura del universo ideológico equivale a buscar las dimensiones de la subjetividad humana. Al nivel más general parece que pueden distinguirse dos dimensiones del ser-en-el-mundo del hombre en cuanto sujeto consciente. Ambas, a su vez, pueden ser ordenadas en torno a dos ejes: uno hace referencia al «ser», el otro a «en-el-mundo». Así, «ser» un sujeto humano es algo *existencial*: ser un individuo sexuado en un momento determinado del ciclo de su vida, relacionado con otros individuos sexuados de diferentes generaciones que se encuentran en un cierto punto del ciclo de sus vidas («existencial» parece más adecuado que «biológico» para designar el primer aspecto del ser, pues lo que nos preocupa es su aspecto significativamente subjetivo). Es también algo *histórico*: ser una persona que

existe sólo en algunas sociedades humanas y en un determinado momento de la historia humana, como un chamán, un recaudador de impuestos, un herrero o un futbolista. Ser «en el mundo» es a la vez *inclusivo* (ser un miembro de un mundo significativo) y *posicional* (ocupar un determinado lugar en el mundo en relación a otros miembros del mismo, tener un género y una edad determinados, una ocupación, una etnia, etc.).

Mi tesis es que estas cuatro dimensiones componen las formas fundamentales de la subjetividad humana, y que el universo de las ideologías queda exhaustivamente estructurado por los cuatro tipos principales de interpelación que constituyen estas cuatro formas de subjetividad. Podemos ilustrar la estructura del universo ideológico mediante el siguiente cuadro:

UNIVERSO DE LAS INTERPELACIONES IDEOLOGICAS		
Subjetividades correspondientes a «en-el-mundo»	Subjetividades correspondientes al «ser»	
	<i>Existencial</i>	<i>Histórica</i>
<i>Inclusiva</i>	1	2
<i>Posicional</i>	3	4

Los cuatro tipos principales de ideologías se hallan designados provisionalmente por números, pues no parecen hallarse disponibles otras palabras de suficiente generalidad. Lo siguiente, por tanto, será levantar el velo de anonimato que cubre estos números o, lo que es lo mismo, precisar sus sinónimos: lo inclusivo-existencial, lo inclusivo-histórico, lo posicional-existencial y lo posicional-histórico.

1. *Ideologías de tipo inclusivo-existencial.* Este tipo de discurso ideológico proporciona significados relacionados con la pertenencia del mundo, esto es, el significado de la vida, del sufrimiento, de la muerte, del cosmos y del orden natural. Atañe a lo que es la vida, a lo que es bueno y malo en ella, a lo que es posible en la existencia humana y a la posibilidad de una vida tras la muerte del cuerpo. Las formas más comunes de discurso que tratan estas cuestiones son las

mitologías, las religiones y el discurso moral secular. Pueden diferir enormemente no sólo en su contenido, sino también en su elaboración, desde los grandes sistemas religiosos y mitológicos hasta las concepciones difusas y frecuentemente tácitas de un propósito de la vida suministradas en las sociedades secularizadas del capitalismo avanzado contemporáneo.

2. *Ideologías de tipo inclusivo-histórico.* A través de ellas los seres humanos se constituyen como miembros conscientes de unos mundos socio-históricos. Estos mundos son indefinidos tanto en número como en variedad, y sólo a título ilustrativo mencionaremos formas como la de la tribu, el pueblo, la etnia, el Estado, la nación, la Iglesia. La teoría política burguesa suele concentrarse en tales entidades e interpelar a los miembros (ciudadanos) del Estado, en contraposición a la interpelación posicional al príncipe típica de los ideólogos feudales. La teoría política burguesa dice a los ciudadanos qué es el Estado, qué política es buena y qué política es mala, y qué es posible o imposible políticamente. Prácticamente todo puede definir la pertenencia a un mundo social. Es más, las definiciones y demarcaciones de los mundos sociales se superponen, compiten y chocan unas con otras. La historia política de la Europa medieval, por ejemplo, fue en gran medida la historia de la competencia entre dos mundos sociales superpuestos: los Estados dinásticos y la Iglesia. Debe tenerse en cuenta, además, que la pertenencia a un mundo social no sólo entra en conflicto con la pertenencia a otros, sino que también coexiste con ellos en diferentes jerarquías de dominación y subordinación. Por ejemplo, uno puede ser al mismo tiempo un consciente ciudadano de los Estados Unidos, católico, italiano, miembro de la clase obrera, residente en un determinado barrio y miembro de un determinado grupo familiar.

Las ideologías de tipo inclusivo son también *excluyentes* en la medida en que definen la pertenencia a un mundo significativo y que, con ello, trazan una línea de demarcación entre pertenencia y no pertenencia. «Excluido» podría hacer referencia aquí, por ejemplo, a una vida desprovista de significado (como quiera que éste se defina), al distanciamiento de Dios, a la no pertenencia a una tribu, etnia, nación, Estado, etc.

3. *Ideologías de tipo posicional-existencial.* Una ideología posicional somete y cualifica a alguien para una determinada posición den-

tro del mundo al que pertenece. Las posiciones más significativas del mundo existencial, los aspectos más importantes de la estructura de lo dado en la existencia humana, son los perfilados por las distinciones Yo/Otros y masculino/femenino, así como por el ciclo vital de infancia, juventud, madurez y vejez. Por tanto, las ideologías de tipo posicional-existencial constituyen formas-sujeto de individualidad, masculinidad, femineidad, edad y envejecimiento. Con ello le dicen a uno quién es por contraposición a los otros, lo que es bueno y lo que es posible para él.

4. *Ideologías de tipo posicional-histórico.* Los seres humanos también ocupan posiciones en unos mundos sociales históricos. Las ideologías de tipo histórico-posicional integran a los miembros de una familia en una estructura de familias y linajes, a los habitantes de una determinada localidad en un modelo más amplio de geografía social, a los que gozan de un determinado estatus educativo, a los que tienen determinadas ocupaciones y determinados estilos de vida, a los que ocupan una posición de poder político (y a los que no la ocupan), a los miembros de las diferentes clases. Las posiciones pueden ser distinguidas y relacionadas sólo en términos de diferencias, en términos de una graduación jerárquica a lo largo de un solo continuo de criterios de complementariedad, competitividad y conflicto frontal.

Deben tenerse en cuenta tres aspectos importantes del universo ideológico. En primer lugar, las distinciones anteriores son analíticas. No representan a las ideologías tal y como aparecen y son denominadas concretamente en el lenguaje cotidiano, pues pueden presentar más de una de las cuatro dimensiones, ya sea de forma simultánea o en diferentes contextos. Una ideología religiosa, por ejemplo, no es tan sólo una ideología de tipo inclusivo-existencial. En una sociedad plurirreligiosa o parcialmente secularizada funciona también como ideología histórico-posicional. El nacionalismo puede ser tanto una ideología de tipo histórico-inclusivo como histórico-posicional, caso, este último, en el que confiere a los sujetos una posición dentro de un sistema internacional; sin embargo, el énfasis de una determinada ideología nacionalista puede recaer en cualquiera de las dos caracterizaciones. Por contra, en algunas tendencias del movimiento obrero, especialmente en el anarcosindicalismo revolucionario, la «clase» se convierte más en una ideología de tipo inclusivo que posicional. Se considera al adversario no tanto como ocupante de una posición

de dominación en un determinado modo de producción como cuanto un cuerpo extraño y superfluo separado de la clase de los productores. Desde esta perspectiva se contempla la revolución más como un desplazamiento o deportación de extraños parásitos que como una transformación de la sociedad. Como dijo un destacado anarquista español, «tras la revolución... los trabajadores tendrán que hacer lo mismo que hacían el día anterior»<sup>4</sup>. En segundo lugar, yo diría que los tipos de ideología especificados son exhaustivos e irreducibles. Una implicación de esto, particularmente importante para los marxistas, es que el universo ideológico nunca es reducible a las ideologías de clase. Incluso en las sociedades clasistas más polarizadas y con más conciencia de clase, las otras formas fundamentales de la subjetividad humana coexisten con las subjetividades de clase. Es evidente que las especificidades de sexo y edad de los individuos humanos están constituidas ideológicamente por ideologías de tipo existencial-posicional. Y el significado de la vida y el mundo de una persona es una cuestión existencial a la que no se puede responder plenamente haciendo referencia a las relaciones de producción, sino que más bien debe ser planteada por ideologías de tipo inclusivo-existencial como la religión y la moralidad secular.

Debe tenerse presente asimismo que, por definición, las ideologías posicionales siempre se refieren a posiciones dentro de un mundo más amplio, ocupadas también por sujetos poseedores de otras posiciones. Una clase, por ejemplo, forma parte de un modo de producción tanto como su clase opuesta, explotadora o explotada, y/o (caso éste de la pequeña burguesía y de los campesinos patriarcales que sustentan un modo de producción no explotador) existe en el marco de una formación social histórica compuesta por varias clases. Por tanto, es algo natural —y no una aberración originada por una conciencia de clase subdesarrollada— que las ideologías de clase coexistan con las ideologías de tipo histórico-inclusivo, y que constituyan a los sujetos de la totalidad contradictoria de un modo de producción y/o una formación social explotadores.

En tercer lugar, la irreducible pluridimensionalidad de las ideologías indica que un aspecto decisivo de las luchas y las relaciones de fuerzas ideológicas es la articulación de un determinado tipo de

---

<sup>4</sup> El anarquista catalán García Oliver, citado en R. Fraser, *The blood of Spain*, Nueva York, 1979, p. 545 [*Recuérdalo tú y recuérdalo a otros*, Barcelona, Crítica, 1979, vol. 2, p. 346].

ideología con el resto. La eficacia de una determinada religión, por ejemplo, deberá ser entendida en su articulación implícita o explícita con las ideologías de tipo histórico, tanto posicional como inclusivo. La concepción estratégica de la lucha ideológica de clases por encima de la articulación de la clase con otras formas de ideología, fue elaborada en el movimiento obrero por Kollontai y Reich con relación a las ideologías existenciales; y fue Gramsci, sobre todo, quien exploró las articulaciones de las ideologías nacionales de tipo inclusivo.

#### IV. EGO-IDEOLOGÍAS Y ALTER-IDEOLOGÍAS

Hay un aspecto ulterior de las ideologías y de su funcionamiento al que quienes han escrito sobre el tema han prestado muy poca atención. Las ideologías posicionales tienen un carácter intrínsecamente dual: en el proceso de sometimiento-cualificación que conlleva una determinada posición, uno se hace consciente de la diferencia que existe entre sí mismo y los otros. Esta distinción es especialmente importante en lo que a la ideología de los sujetos dominantes respecta, pues «dominación» designa precisamente una relación particular y decisiva con el Otro. Así, la ideología sexista machista-chauvinista debería considerarla como una ego-ideología de la masculinidad y, al mismo tiempo, como una alter-ideología de la femineidad. (Esta dualidad es inherente a la subjetividad específica de cada género, y no es necesariamente sexista.) Otro tanto ocurre con la ideología histórico-posicional. La ideología de una burguesía en el poder, por ejemplo, debería ser analizada como una ego-ideología que forma a los sujetos de la burguesía misma y, al mismo tiempo, como una alter-ideología que domina o que se esfuerza por dominar la formación de otros sujetos de clase. En las comunidades primitivas aisladas, las ideologías inclusivas tendían a no tener esa dimensión de alteridad; lo que estaba fuera de su propio mundo era el caos o la nada. Sin embargo, en los mundos sociales más desarrollados e interrelacionados, las ideologías inclusivas tienen también un componente de alteridad en los «infiel», «paganos», «extranjeros», etcétera.

Las alter-ideologías remiten a la dimensión ideológica de la forma en que uno se relaciona con el Otro: a las percepciones del Otro y de las relaciones con él o ella. En las relaciones de poder y dominación, la alter-ideología de los sujetos dominantes se traduce en

intentos de amoldar a los sujetos dominados según la imagen que de ellos tengan los primeros, y en la resistencia a su oposición. De esta forma se asegura la dominación. Por otro lado, la alter-ideología de los dominados, aunque también comprende una percepción y una evaluación de las diferencias entre uno y los otros, se orienta más hacia una resistencia al Otro que hacia la formación de uno mismo. Esta diferencia se inscribe en la asimetría de la dominación.

Los estudiosos de las relaciones étnicas o raciales y del sexismo han reconocido desde hace mucho tiempo esta dualidad de las ideologías, si bien a menudo no la han teorizado de forma explícita. En el análisis de clase se le ha prestado mucha menos atención, pero resulta esencial para un entendimiento de la constitución ideológica de los sujetos de la lucha y la colaboración de clase.

