



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

La ideología y sus proyecciones

Clara Herrero Diéguez

Tutor: Fernando Longás Uranga

**Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia,
Teoría e Historia de la Educación, Filosofía moral, Estética y
Teoría de las Artes.**

Curso: 2022-2023

Resumen

El objetivo de este trabajo es hacer un breve acercamiento al concepto de “ideología” en la obra de Marx, cuyo sentido cuyo sentido dista bastante del uso que se hace comúnmente de este concepto en la actualidad, y, posteriormente, responder a la pregunta de si, casi un siglo después, la Escuela de Frankfurt pudo llevar a cabo una recuperación crítica de dicho concepto y emprender con ella un nuevo proyecto emancipador respecto de una realidad repleta de injusticia y miseria.

Palabras clave

Ideología; Marx; Realidad; Praxis; Escuela de Frankfurt.

Índice general

1. Introducción.....	7
2. El concepto de ideología en Marx.....	8
2.1. Los diversos sentidos del concepto de ideología en la obra de Marx.....	9
2.2. Praxis y materialismo histórico.....	14
2.3. El concepto de ideología: una síntesis.....	18
2.4. Ideología y superestructura.....	19
3. La escuela de Frankfurt y la recuperación crítica del concepto de ideología.....	23
3.1. Modernidad y desarrollo de la razón instrumental.....	23
3.2. Teoría tradicional y teoría crítica.....	28
3.3. ¿Es la teoría tradicional una ideología en el sentido marxista del término?.....	32
4. Conclusión.....	38
Bibliografía.....	39

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es lograr un acercamiento a los orígenes del concepto de “ideología” que, a día de hoy, se ha expandido tanto que ha perdido el sentido crítico que Marx quiso otorgarle en su momento. Y, por otra parte, constatar si, tras el declive de la primera Modernidad, la Escuela de Frankfurt pudo llevar a cabo una recuperación crítica de este concepto y adaptarlo a la realidad del siglo XX.

Mientras que, en la actualidad, el concepto de “ideología” se ha vaciado de contenido y se utiliza en el día a día para referir a cualquier posición política o, como mucho, para descalificar el discurso de algún oponente; para Marx la crítica a la ideología constituía una tarea emancipadora, pues debía servir para desocultar las relaciones de poder que operan en la realidad.

Cabe destacar que lo fundamental de esta crítica es su profunda relación con la praxis pues, si esta crítica es solo teórica, si solo se dirige a las representaciones que el ser humano se ha hecho de la realidad, las relaciones de poder seguirán operando. La crítica a la ideología es una crítica práctica, una crítica a las relaciones de producción que favorecen la creación de ideas que ocultan una realidad enajenante.

A pesar de que Marx tenía claros sus objetivos con la crítica a la ideología, este jamás ofrecería una definición clara del concepto y eso, como veremos, llevará a alguna que otra confusión aunque, también es cierto, enriquecerá el sentido del mismo.

Por su parte, los pensadores de la Escuela de Frankfurt, horrorizados ante la barbarie en la que había desembocado el desarrollo de la técnica en su tiempo y el impacto sobre las formas de vida, orientarán la crítica de la ideología hacia la ciencia de su tiempo que, desvinculándose de su génesis social, le da la espalda a la miseria de la realidad y, por tanto, lejos de enriquecer la existencia humana, la empobrece.

2. El concepto de ideología en Marx

A pesar de que Marx no fue el primero en utilizar el concepto de “ideología”, es él quien le otorga el sentido que pasará a la historia, y es por ello que el concepto de “ideología” que voy a investigar es el que Marx desarrolla en su obra.

No obstante, considero conveniente comenzar haciendo un breve apunte acerca del sentido que Destutt de Tracy quiso darle al concepto de “ideología” antes de que adquiriera las connotaciones que tiene actualmente, pues este filósofo francés sería el primero en utilizar el concepto que nos ocupa.

En 1801 Destutt de Tracy publicaría su obra *Eléments d'Idéologie*, donde desarrollaría una teoría sobre las ideas y el concepto de “ideología” se emplearía sin connotaciones negativas.

Esta obra tenía un claro precursor en Francis Bacon, que proponía depurar nuestra mente de los “ídolos”, de los prejuicios que nos dificultan o imposibilitan el conocimiento de la realidad (Bonetti, 2004, 12).

Destutt de Tracy se proponía liberar a la filosofía del yugo de la tradición y se situaba en lo que podríamos llamar el giro epistemológico de la filosofía, que llegará al final de la Modernidad convertida en ciencia de las posibilidades del conocimiento y desembocará en la técnica tan cuestionada por Heidegger:

“La filosofía de la conciencia sustituyó a un mundo infinitamente variado y confuso una organización de la experiencia, cuya unidad se halla garantizada por la unidad del sujeto que percibe. Esto no implica que el sujeto refleja únicamente la forma estructural del mundo exterior, sino más bien que, en el curso de esa experiencia del mundo, desarrolla espontáneamente los principios de organización que le permiten comprenderlo. [...] En lugar de la unidad objetiva y ontológica, cristiana y medieval del mundo, surgió una unidad subjetiva del sujeto absoluto de la “época de las luces”: “la conciencia en sí”” (Mannheim, 1997, 58).

De modo que esta “ideología” propuesta por Destutt de Tracy constituía fundamentalmente una crítica del conocimiento, una depuración del mismo, que estaba embebido de los prejuicios de la tradición: “Se trataba, entonces y según términos propios de Destutt, de una ideología racional, cuya función consistía en el análisis de las

sensaciones e ideas y en la cual el pensamiento humano era reducido a su origen sensorial” (Bonetti, 2004, 12).

Por otra parte, el programa de la “ideología” tenía tintes claramente progresistas, véase la confianza en la razón, que debía hacerse cargo de la depuración del conocimiento; la esperanza puesta en la educación, que moldearía el intelecto y prepararía el camino hacia la democracia (Bonetti, 2004, 13-14); y la crítica a la religión, que se presentaba como un impedimento para la liberación de los ciudadanos.

De hecho, cabe destacar que el sentido peyorativo de “ideología” “tuvo su origen en la creciente enemistad de Napoleón Bonaparte hacia Destutt de Tracy y sus colegas, a los que comenzó a designar despectivamente como “ideólogos”” (Margulis, 2006, 51-52). El objetivo de Napoleón era descalificar el trabajo de estos filósofos, a los que veía como adversarios por defender las conquistas de la Revolución Francesa, por lo que pretendía que su trabajo se viera como “inaplicable, especulativo y sin posibilidades prácticas” (Margulis, 2006, 52).

Como veremos a continuación, Marx tomará el término “ideología” y le otorgará un sentido completamente diferente a la teoría de las ideas de Destutt de Tracy y a la especulación abstracta de Napoleón.

2.1. Los diversos sentidos del concepto de ideología en la obra de Marx

Cabe destacar que en ningún momento Marx ofrece algo parecido a una definición de su concepto de “ideología”, lo que le permitió otorgarle diferentes matices en distintos momentos. Lo que trataré de hacer aquí es un breve repaso por las connotaciones más comunes del concepto “ideología” en la obra de Marx para, posteriormente, ofrecer una especie de definición del concepto que las recoja y nos permita observar las influencias y desviaciones del concepto en el uso que hace de él la Escuela de Frankfurt.

En un primer momento el concepto de “ideología” aparece como una crítica al idealismo, que “expresa el intento de explicar la realidad, tanto natural como humana, por el desenvolvimiento de las ideas” (Villoro, 1985, 42).

En *La ideología alemana*, Marx se enfrenta a Hegel y los jóvenes hegelianos por su estilo de pensar y ver el mundo, pues “el hombre en sociedad se ve como creatura de sus

propias ideas, fantasías y creencias; [...] se oculta la condición real del hombre bajo una idea abstracta” (Villoro, 1985, 45).

Para Marx, Hegel habría reificado las ideas y explicado el desarrollo de la historia en función de estas ideas reificadas, ocultando así el verdadero ser del hombre, que aparece como producto de sus ideas en lugar de como su creador.

Por su parte, los jóvenes hegelianos habrían presentado los productos de la conciencia como los auténticos yugos de los hombres, a los cuales se les opondrían otras ideas emancipadoras:

“los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará. Estas inocentes y pueriles fantasías forman el meollo de la filosofía neohegeliana en boga” (Marx y Engels, 1970, 11)

Esta filosofía crítica propuesta por los jóvenes hegelianos sostiene que basta con modificar las ideas de los hombres para que estos puedan emanciparse de fantasmas como los de la religión que, desde su punto de vista, eran la causa de la enajenación de los hombres. Los hombres habrían producido ciertas representaciones y estas se les habrían impuesto como realidades independientes de la mente que las había creado, de ahí su crítica a la teoría idealista de Hegel.

Desde la óptica de los jóvenes hegelianos, parece que la solución se juega en el campo puramente intelectual. Pero Marx afirma que esta forma de pensamiento es tan ideológica como la de los viejos hegelianos, es más, podríamos decir que es aquí donde Marx sitúa la ideología, en este conjunto de supuestas ideas críticas que se presentan como la solución a los problemas de la realidad.

El carácter ideológico del trabajo de los jóvenes hegelianos:

“proviene de la entrega exclusiva a la capacidad constructora de la mente sin tener en cuenta el papel fundamental de la praxis en la autogénesis de la especie humana [...] Toda sustitución de la praxis humana por una construcción de ideas es ideológica en tanto despliega y consume una mistificación.” (Bonetti, 2004, 24-25).

Marx pretende poner de manifiesto que no existen ideas críticas independientes de la falsedad, pues estas ideas críticas se generan en las mismas condiciones materiales en las que se han generado aquellas ideas a las que se enfrentan. Para liberar a los hombres del yugo de ciertas ideas es necesaria una transformación en la praxis, de otra forma, las ideas inicialmente emancipadoras terminarán por ser alienantes.

En *La ideología alemana*, Marx enfrenta la ideología a la realidad, que se identifica con la praxis humana (Ricoeur, 1989, 65), es más, “en esta obra lo material y lo real son exactamente sinónimos, así como lo son lo ideal y lo imaginario” (Ricoeur, 1989, 112).

Por tanto, mientras que los jóvenes hegelianos entienden al hombre fundamentalmente como conciencia y, por ello, asumen que su emancipación se efectuará cuando se emancipen del dominio de las ideas; Marx se centra en los individuos reales y sus condiciones materiales de existencia, que son quienes producen las ideas, pues la praxis humana es productiva:

“Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde” (Marx y Engels, 1970, 26).

La cuestión es que la filosofía crítica de los jóvenes hegelianos no basta para que los hombres alcancen su emancipación, “el mismo estilo de pensar esclavizante seguirá ejerciendo su dominio, pese a todas las críticas, mientras no cambie la realidad social” (Villoro, 1985, 49).

De modo que, el concepto de ideología aparece en primer lugar como un modo de pensar que oculta las condiciones materiales en las que se desarrollan el hombre y todos los elementos que lo enajenan, que puede afectar a distintas concepciones teóricas.

Esta forma de ver el mundo no solo es injustificada, es decir, “no puede aducir ningún fundamento racional de su verdad” (Villoro, 1985, 51), sino que además es falsa, invierte

la realidad, que es el segundo sentido en el que Marx utiliza el concepto de ideología, como “conciencia invertida”.

Ahora bien, que una creencia esté injustificada y que sea falsa son cuestiones distintas; de que una creencia sea injustificada no se sigue necesariamente que sea falsa, la “falsedad de ese estilo de pensar solo puede demostrarse desde una teoría que sí esté debidamente fundada” (Villoro, 1985, 57).

De modo que, para demostrar la falsedad de una creencia es necesario adoptar un punto de vista contrario, un punto de vista no ideológico, una teoría que explique y critique la ideología como conciencia falsa (Villoro, 1985, 57). Es decir, para mostrar que algo es falso y no se corresponde con la realidad o la invierte, es necesario presentar algo que sí se corresponda con la realidad.

En el caso de Hegel y los jóvenes hegelianos, que cosifican las ideas y las convierten en algo independiente y determinante de la vida de los hombres, la crítica a la ideología presenta las ideas como el resultado de la actividad de los hombres concretos, reales: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 1970, 26).

Este modo de pensar no ideológico asume que la emancipación del hombre no se dará por la liberación de sus ideas enajenantes, sino por la transformación de las condiciones materiales e históricas en las que este desarrolla su vida, pues las ideas enajenantes son fruto de una praxis enajenante y no al revés:

“se trata [...] de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la "autoconciencia" o la transformación en "fantasmas", "espectros", "visiones", etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución” (Marx y Engels, 1970, 40).

A esta dimensión de la ideología como conciencia falsa hay que añadirle otra: como instrumento de dominio (Villoro, 1985, 58). La ideología cumple una función social de

mantenimiento del orden establecido, es decir, favorece a las clases dominantes, que son quienes, por poseer el poder material, producen las ideas dominantes:

“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual” (Marx y Engels, 1970, 50).

Cuando una nueva clase llega a la posición dominante debe presentar sus ideas como universalmente válidas, hecho que permite que el proceso social por el cual dicha clase se coloca como clase dominante no se interrumpa (Ambriz-Arévalo, 2015, 115).

Una de las formas de universalización más comunes es presentar sus intereses materiales como clase dominante como el interés general de la humanidad, aunque cabe destacar que este proceso no suele ser consciente. Más que un engaño deliberado estamos ante un proceso inconsciente:

“cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta” (Marx y Engels, 1970, 52).

Al presentar sus intereses como el interés general, la clase dominante logra la adhesión del conjunto de la sociedad, que cree actuar conforme a ideas universalmente válidas, cuando realmente está favoreciendo el mantenimiento de las relaciones materiales existentes.

Por otro lado, la naturalización es un factor muy importante para el mantenimiento de las ideologías. Esta consiste en presentar el estado de cosas como natural y no como histórico, en “ocultar que las relaciones de producción vigentes son producto de los seres humanos y, por lo mismo, perfectamente transformables por ellos mismos” (Ambriz-Arévalo, 2015, 118).

No hay nada más beneficioso para la clase dominante que presentar las relaciones de producción como naturales pues, de este modo, aparecen como inalterables. Por este

motivo, el pensamiento no ideológico estudiará las condiciones materiales e históricas en las que se ha producido cierta praxis social:

“el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda la eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior [...] Hasta los objetos de la "certeza sensorial" más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial” (Marx y Engels, 1970, 47).

La ideología oculta las relaciones de poder que se dan en la praxis humana, presenta las ideas dominantes como si fueran independientes de dichas relaciones, mientras que el modo de pensar no ideológico revela que estas ideas no son más que la expresión ideal de las relaciones que se dan en la realidad (Marx y Engels, 1970, 50-51). Esto permite poner de manifiesto el dominio real, que estaba oculto por el supuesto dominio de las ideas.

2.2. Praxis y materialismo histórico

Conforme a lo recién expuesto, resulta del todo relevante, hacer un breve *excursus* para reflexionar acerca del materialismo histórico y la cuestión de la praxis antes de llevar a cabo una síntesis de los múltiples sentidos del concepto de “ideología” que pueden encontrarse en la obra de Marx.

Esta reflexión permitirá comprender en mayor profundidad la tensión que, a ojos de Marx existe entre ideología y realidad, qué se entiende como praxis humana, a la cual el materialismo histórico le otorga una importancia capital.

Con su materialismo Marx se propone entender la actividad del hombre en la historia que, a su vez, es producida por los propios hombres y la vida que hacen. Aquí la actividad de los hombres se entiende como praxis y ésta es lo que debe ser tomado como objeto de estudio, por este motivo, Marx es crítico con todo materialismo anterior:

“La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung), no como

actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo.” (Marx, 1970, 665).

El materialismo anterior había tomado la realidad sensible como objeto, dejando de lado la praxis humana, que es lo que realmente constituye la realidad y transforma la historia y la sociedad. Una de las principales diferencias entre el materialismo histórico de Marx y los materialismos anteriores es que éste no presenta al hombre como un mero receptor pasivo:

“no sólo el ambiente influye en el hombre, sino que, recíprocamente, el hombre crea el ambiente y lo va modificando, de manera tal que siempre existe una acción efectiva del hombre y no una receptividad pasiva frente a la acción del ambiente” (Mondolfo, 1964, 9-10).

En este punto es interesante hacer un pequeño apunte sobre lo que se ha llamado la “inversión de la praxis”, pues ésta, no solo transforma las condiciones de existencia, sino que, al hacerlo, se modifica a sí misma: “el efecto se convierte en causa y produce, por medio de la modificación de sí mismo, la modificación continua del hombre” (Mondolfo, 1964, 9).

De modo que, para Marx, la historia es la historia de los modos de producción de los medios de subsistencia, que son los modos de producción de vida de los hombres y, por tanto, “el objeto del materialismo histórico está constituido por los modos de producción, su constitución, su funcionamiento y sus transformaciones” (Althusser y Badiou, 1983, 48). Cabe destacar que, para Marx (y Engels), un modo de producción “se caracteriza por un estadio particular del desarrollo de las fuerzas de producción y por unas formas particulares de intercambio social, es decir, relaciones de producción” (Habermas, 1976, 82).

Es evidente que distintos modos de producción han ido sucediéndose unos a otros, dando lugar a distintos modos de vida, y esto no es una cuestión arbitraria o marcada por una ley inapelable, sino que es más bien fruto de la praxis humana:

“El materialismo histórico [...] ve la humanidad en la realidad de su historia, la cual, es, sin duda alguna, obra de los hombres, pero no obra arbitraria y sin limitaciones, sino condicionada siempre por la realidad existente, en su mismo esfuerzo de superación y transformación” (Mondolfo, 1964, 24).

La cuestión es que, en un determinado momento de la historia, un modo de producción se desarrolla y alcanza su plenitud, y este lleva consigo un conjunto de relaciones sociales de producción (o de propiedad) que hacemos conscientes en ideas, es decir, en la dimensión simbólica de nuestra praxis, que nos permite ser conscientes de la realidad y que es, al igual que las condiciones de existencia, un producto social:

“En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones [...] relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general” (Marx, 2008, 4).

El punto a destacar es que estas relaciones de producción que se organizan en “formas jurídicas y políticas” (Mondolfo, 1964, 18) y son necesarias para el desarrollo de un modo de producción, comienzan a convertirse en un obstáculo:

“En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o [...] con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez” (Marx, 2008, 5).

Llegado cierto momento, las relaciones de producción impiden el desarrollo de las fuerzas productivas, y estalla una praxis revolucionaria que busca romper con esas relaciones anticuadas. En relación con el apunte que hice anteriormente acerca de la “inversión de la praxis”, cabe destacar que, a pesar de que el factor económico constituya la base de esa transformación, “hay un intercambio de acciones mutuas de todos los aspectos de la vida humana con el aspecto económico. No se da únicamente en la economía la causa y en el resto únicamente el efecto” (Mondolfo, 1964, 20). Es decir, el hombre ha generado la economía, y esta actúa sobre él tanto como él actúa sobre ella.

De modo que, la transformación de los modos de producción material y, por tanto, de los modos de producción de la vida, es fruto de la praxis íntegra de los hombres, no solo en su dimensión económica, sino también política, afectiva... Para ilustrar esta cuestión podemos acercarnos al paso de la sociedad primitiva a la sociedad patriarcal.

En este caso tenemos un primer modo de producción donde no se da ningún tipo de propiedad, y un segundo modo de producción donde comienza a darse la propiedad y se transmite de forma hereditaria. El hecho económico que está a la base de esta transformación es la introducción de la ganadería, pues los hombres comienzan a convertirse en propietarios del ganado y se lo dejan como herencia a sus descendientes, pero esta transformación “no ha sido el resultado de un factor económico, sino de un factor sentimental, o sea el sentimiento de la paternidad, que determina la preferencia hacia los propios hijos y la voluntad de transmitirles la propia propiedad personal” (Mondolfo, 1964, 21).

Considero que este breve acercamiento al materialismo histórico de Marx es suficiente para poner de manifiesto la importancia de la praxis humana en la producción de la vida y de la conciencia, que es la dimensión simbólica de nuestra vida. “La concepción materialista de Marx le lleva a desvelar el condicionamiento de la conciencia respecto de las condiciones materiales de vida” (Ruiz, 2014, 146). La praxis aparece como teniendo una importancia capital para la transformación de la vida de los hombres, esta no puede cambiar apelando únicamente a las ideas, por ese motivo Marx se enfrenta a los jóvenes hegelianos.

“Las ideas no pueden conducir nunca más allá de un viejo estado de cosas universal, sino siempre únicamente más allá de las ideas del viejo estado universal de cosas. Las ideas no pueden nunca ejecutar nada. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica” (Marx y Engels, 1967,185).

Apelando únicamente a las ideas estamos ocultando la realidad de nuestra praxis, que es donde se juega nuestra vida y las relaciones de poder que se dan en ella y, si no atendemos esta dimensión de nuestra vida, transformarla nos será imposible.

2.3. El concepto de ideología: una síntesis

De lo dicho en el apartado 1.1, “Los diversos sentidos del concepto de ideología en la obra de Marx”, podemos extraer que el concepto de ideología tiene dos connotaciones o dos sentidos: uno noseológico, que se refiere a la verdad y la justificación de las creencias que consideramos ideológicas; y otro sociológico, que se refiere a la determinación social de esas creencias que consideramos ideológicas y a la función que cumplen en la sociedad. (Villoro, 1985, 67).

La ideología en su sentido noseológico consistiría en presentar un conjunto de enunciados falsos o poco justificados como conocimiento cierto, pero “no dice nada acerca de las relaciones entre las creencias y las relaciones sociales” (Villoro, 1985, 22).

Por su parte, la ideología en su sentido sociológico no afecta a la verdad o falsedad de ciertos conjuntos de enunciados, sino que cumpliría una función social “de cohesión entre los miembros de un grupo (o) de dominio de un grupo o una clase sobre otros” (Villoro, 1985, 19).

Ahora bien, para que un conjunto de creencias sea considerado ideológico parece necesario que ambos sentidos converjan:

“Empezamos a considerar las ideas de nuestro adversario como ideología solo cuando dejamos de considerarlas como mentiras descaradas y cuando percibimos en su total comportamiento una ausencia de fundamento que consideramos como función de la situación social en que se halla” (Mannheim, 1997, 54).

Por su parte, el sentido noseológico de ideología por sí mismo resulta insuficiente pues, pese a que presenta un conjunto de enunciados como insuficientemente justificados, no ofrece una explicación de por qué se ha llegado a creer en ellos. (Villoro, 1985, 27).

Por otro lado, el sentido sociológico de ideología por sí mismo tampoco nos sería útil, pues una creencia condicionada por las relaciones sociales de producción, sin atender a su verdad, falsedad o nivel de justificación, podría “referirse a cualquier ciencia, en cualquier momento de su desarrollo, al igual que a las opiniones injustificadas” (Villoro, 1985, 35).

A modo de síntesis podríamos decir que ciertas creencias son ideológicas cuando son falsas o no están suficientemente justificadas y, al mismo tiempo, cumplen una función social de mantenimiento del poder de cierto grupo:

“por consiguiente, no toda creencia insuficientemente justificada puede tildarse de “ideológica”, sino solo aquellas que un examen sociológico demuestre que cumplen la función de promover el poder de un grupo. A la inversa, no todo conjunto de creencias condicionado socialmente puede llamarse ideológico, sino solo aquel que, además, se demuestra injustificado” (Villoro, 1985, 40).

Este concepto de ideología que asume tanto el sentido noseológico como el sociológico permite llevar a cabo dos tareas teóricas: por un lado, cuando se tiene constancia de que cierto conjunto de creencias no está suficientemente justificado, este concepto de ideología cumplirá una función explicativa, pues inducirá al investigador a tomar en consideración la función social de ese conjunto de creencias y, por tanto, comprender por qué se ha llegado a creer en ellas y si, efectivamente, pueden considerarse ideológicas (Villoro, 1985, 32).

Por otro lado, el investigador podría constatar el hecho de que cierto conjunto de creencias cumple una función social de mantenimiento del poder de un cierto grupo o clase y, partiendo de esa base, investigar si se trata de un conjunto de creencias ideológicas o no, en este caso, “el investigador deberá pasar de un examen sociológico a un análisis epistemológico para determinar la insuficiencia de las razones en que se basa” (Villoro, 1985, 33).

2.4. Ideología y superestructura

En este momento es importante hacer un breve apunte acerca de lo que se ha considerado un “sentido amplio” de ideología. En el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx utilizará el concepto “ideología” refiriéndose a lo que también llamará “superestructura” -salvando el corpus científico-:

“es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen” (Marx, 2008, 5).

Cabe destacar que esta será la única vez que empleará el concepto de ideología en ese sentido laxo, pero bastará para “originar, en la literatura marxista posterior, una

ampliación del sentido de ideología” (Villoro, 1985, 80), de hecho, el propio Lenin empleará expresiones como “ideología burguesa” o “ideología proletaria”.

Ahora bien, si utilizamos el término “ideología” en este sentido amplio, es decir, refiriéndonos, no a una forma de pensar falsa o poco justificada que favorece a la clase dominante, sino a “cualquier forma cultural o intelectual socialmente determinada” (Villoro, 1985, 82), nos encontramos con problemas que no tendríamos que enfrentar con el concepto estricto de ideología.

De entre estos problemas considero que hay tres especialmente importantes:

1. Por un lado, la confusión entre ambos sentidos del concepto de “ideología”, el sentido amplio y el sentido estricto.

“La confusión conduce, en algunos autores, a sostener que toda la ideología en sentido amplio [...] es de algún modo falsa, o “distorsiona” la realidad. En otros autores, interesados en salvar la verdad de la ciencia, conduce a sostener que esta no puede pertenecer a la superestructura social” (Villoro, 1985, 83).

Esta confusión nos lleva a otro problema, si salimos del sentido estricto de ideología, acabaremos por preguntarnos si la ciencia es ideológica (Villoro, 1985, 86).

2. Si atendemos al sentido laxo de “ideología”, vemos que puede aplicarse a cualquier “teoría particular, a cualquier discurso concreto literario, filosófico, moral, etc. Empieza a hablarse entonces del “contenido ideológico”” (Villoro, 1985, 84). Lo expuesto supone una gran dificultad a la hora de precisar por qué cierto conjunto de creencias invierte la realidad, y el concepto deja de ser aplicable.
3. Finalmente, no sería posible una crítica a la ideología que no fuese igualmente ideológica (Villoro, 1985, 87), por lo que el concepto perdería su sentido crítico.

En este punto conviene hacer una breve alusión a la Paradoja de Mannheim, que ilustra de manera muy adecuada las consecuencias de la ampliación del concepto de “ideología”: “Mannheim lleva el concepto de ideología [...] hasta el punto en que el concepto se hace paradójico, fase que se alcanza cuando el concepto se extiende y universaliza de suerte que abarca todo aquel que pretende usarlo” (Ricoeur, 1989, 191).

Mannheim distingue dos conceptos de ideología, uno “particular” y otro “total” (Mannheim, 1997, 49), el primero se refiere a las ideas de un individuo particular, que serían mentiras o engaños más o menos encubiertas y conscientes, mientras que el segundo “incluye toda una visión del mundo y está sustentada por una estructura colectiva” (Ricoeur, 1989, 193).

La cuestión es que ambos sentidos se entrelazan en cierto punto, pues no nos limitamos a hacer una crítica a las ideas de nuestros adversarios desde el punto de vista psicológico, sino que criticamos la falsedad de la “estructura total de su conciencia” (Mannheim, 1997, 61), que ha sido desarrollada bajo ciertas condiciones sociales e históricas:

“el aniquilamiento se ha vuelto ahora más absoluto desde que el ataque se hace adoptando el punto de vista noológico y se socava la validez de las teorías del adversario demostrando que solo son función de la situación social que prevalece generalmente” (Mannheim, 1997, 61).

Mannheim reconoce la enorme aportación del pensamiento marxista para el desarrollo del concepto de ideología, que “concedió la debida importancia al papel que representan la posición y los intereses de clase en el pensamiento” (Mannheim, 1997, 66). Pero asume que el monopolio del concepto y la crítica de la ideología ya no está en manos de los pensadores socialistas, sino que es empleado por los más diversos sectores para atacar y enfrentar los ataques de sus adversarios (Mannheim, 1997, 66).

El hecho de que el uso del concepto de ideología como arma arrojada se haya extendido se suma al problema de que carecemos de un criterio común de validez, “existen ahora demasiados puntos de vista de igual valor y prestigio, cada uno de los cuales delata la relatividad del otro” (Mannheim, 1997, 75).

Es decir, el hecho de que no exista un criterio común de validez en función del cual juzgar las ideas de nuestros adversarios imposibilita la tarea de juzgar cierta concepción del mundo como ideología sin hacerlo desde una posición igualmente ideológica, pues todas las visiones del mundo han sido forjadas en una determinada situación social: “nos encontramos atrapados en una especie de tornado, estamos literalmente envueltos en un proceso que se frustra a sí mismo y que parece permitir solamente juicios ideológicos” (Ricoeur, 1989, 202).

Considero que la exposición de estos tres problemas basta para afirmar que el sentido laxo del concepto de “ideología” deja de lado dimensiones del concepto estricto que parecen suficientemente importantes como para ser conservadas.

3. La Escuela de Frankfurt y la recuperación crítica del concepto de ideología

En este apartado me propongo estudiar el uso que la Escuela de Frankfurt -Max Horkheimer en particular- hizo del concepto de ideología y determinar si fue capaz de recuperar el concepto marxista tras la erosión de los grandes conceptos metafísicos que se llevó a cabo en la Modernidad.

3.1. Modernidad y desarrollo de la razón instrumental

Antes de ocuparme del concepto de ideología en la Escuela de Frankfurt considero conveniente hacer un breve acercamiento al giro epistemológico que se dio en la Modernidad y al consiguiente uso instrumental de la razón, pues este será uno de los principales objetos de crítica de los frankfurtianos y permitirá una mejor comprensión del uso que hacen del concepto de “ideología”.

La investigación acerca de la razón ha sido una constante a lo largo de la historia de la filosofía, pero en la Modernidad esta comienza a tomar tintes distintos a cómo había sido tratada anteriormente, coincidiendo con el viraje de la ontología a la epistemología.

Con este giro la filosofía deja a un lado la búsqueda de una ontología para convertirse en teoría del conocimiento -o ciencia de las posibilidades del conocimiento- y esto se debe, en parte, al ascenso de las ciencias naturales y al desarrollo de la técnica.

Ahora bien, el uso instrumental de la razón en detrimento de una idea de razón omnicomprensiva no solo se debe al auge de las ciencias naturales, sino también al desarrollo de la industria y a la consiguiente proliferación del pragmatismo:

“El pragmatismo, al intentar la conversión de la física experimental en el prototipo de toda ciencia y el modelamiento de todas las esferas de la vida espiritual según las técnicas de laboratorio forma pareja con el industrialismo moderno, para el que la fábrica es el prototipo del existir humano [...] Todo pensamiento, para demostrar que se lo piensa con razón, debe tener su coartada, debe poder demostrar su utilidad respecto de un fin. [...] El pensar debe medirse con algo que no es pensar” (Horkheimer, 1973, 61).

Antes de continuar con la reflexión acerca de la razón instrumental, cabe destacar que los filósofos de la Escuela de Frankfurt pretenden hacer una recuperación crítica de la Ilustración, que se había desviado dando lugar a este uso de la razón, que ubica todo el valor del conocimiento en el dominio de la naturaleza que, eventualmente, termina por ser el dominio del hombre sobre el hombre (Horkheimer, 1973, 103), desembocando en barbaries como la de Auschwitz: “Esta tarea de construcción de un mundo más resuelto racionalmente a través de medios técnicos [...] entró en un proceso de extrañamiento cuando legitimó los regímenes totalitarios” (Contreras, 2006, 66-67).

En la Modernidad se exalta el valor del sujeto y, por tanto, de la razón humana, que debe ser empleada para sacar al hombre de su minoría de edad: “Es el sujeto, el individuo por sí solo, por su sola razón, por sus propias fuerzas, independiente de toda autoridad religiosa, sociológica y política, el que debe encontrar la verdad entendida como correspondencia con la realidad” (Galafassi, 2004).

Ahora bien, la razón debe ponerse al servicio del conocimiento científico, que opera según el modelo matemático, haciendo que la filosofía especulativa pase a un segundo plano.

De modo que la razón humana debe estar ocupada en el desarrollo de una ciencia que sirva al dominio de la naturaleza, “La racionalidad moderna consiste en saber científicamente cuales son las causas sobre las que técnicamente se opera. Por lo tanto, la ciencia trata de explicar el mundo de tal manera que se opone a la irracionalidad de las aproximaciones “míticas”” (Galafassi, 2004).

Este abandono de las aproximaciones “míticas” o teológicas a la realidad tiene su correlato socio-económico pues, donde antes se contemplaban fines trascendentales como el bien o la verdad entendida como *aletheia*, ahora se ven sustituidos por la búsqueda del provecho económico de la mano de principios utilitaristas: “la búsqueda de la riqueza, lo que podemos llamar la mentalidad mercantilista se va imponiendo cada vez más en este mundo” (Galafassi, 2004).

En este punto conviene introducir la distinción que Horkheimer establece entre la razón subjetiva y la razón objetiva. La primera sería la razón que opera en el mundo industrializado, la que acompasa a los procesos capitalistas, y la segunda sería un

modelo de razón que ha quedado atrás por su incapacidad para responder a los imperativos del mundo moderno.

La razón objetiva constituía un modelo de razonamiento omnicomprendivo, “aspiraba a desarrollar un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines” (Horkheimer, 1973, 16).

Quienes razonaban conforme a ese modelo estaban inclinados especialmente a investigar la racionalidad de los fines hacia los que orientaban su existencia, incluidas sus actividades del día a día, y consideraban que los objetos que les ocupaban o los pensamientos que les asaltaban tenían un valor inherente, no buscaban que sirvieran a otros fines (Horkheimer, 1973, 45).

La razón objetiva tenía un valor inherente, no debía servir a las exigencias de la realidad, sino que debía marcarle el camino:

“se la concebía como a un ente, como una potencia espiritual que mora en cada hombre. Se declaró que esa potencia era instancia suprema, más aún, que era la fuerza creadora que regía las ideas y las cosas a las cuales debíamos dedicar nuestra vida” (Horkheimer, 1973, 21)

Por su parte, la razón subjetiva -que no quedaba excluida por la razón objetiva, sino que formaba parte de ella (Horkheimer, 1973, 16)- constituye una expresión mucho más estrecha de lo que en algún momento fue considerada la capacidad racional del hombre. Aquí la razón no es omnicomprendiva, sino calculadora, instrumental, “resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado” (Horkheimer, 1973, 17).

En este modelo de razón no es importante la especulación acerca de la racionalidad de los objetivos hacia los que tendemos, no importa si estos están en armonía con la totalidad del sistema porque no se contempla, de hecho, estos solo se considerarán racionales si sirven como medios para otro fin. La razón deja de considerarse algo valioso en sí misma, debe servir para la autoconservación, que se vuelve la única meta del individuo en el mundo moderno (Horkheimer, 1973, 111).

La razón subjetiva considera que lo razonable es lo útil, lo que sirve para otro fin, “todo se convierte en un mero objeto y por ello en última instancia en una sola y la

misma cosa, en un elemento en la cadena de medios y efectos” (Horkheimer, 1973, 57).

Este empequeñecimiento de la razón supone un problema para Horkheimer principalmente por dos motivos: por un lado, la razón subjetiva olvida la existencia humana y, por otro, este modelo estrecho de razón pierde la potencia crítica que algún día tuvo la razón objetiva y capitula ante la realidad.

Respecto a la primera de estas cuestiones cabe destacar que la reducción de las metas del individuo a la pura autoconservación en la sociedad industrial “produce racionalidad respecto a los medios e irracionalidad respecto al existir humano” (Horkheimer, 1973, 104). El hombre, preocupado por su supervivencia se convierte en una herramienta más del sistema con el que pretende dominar la naturaleza (Horkheimer, 1973, 105) y olvida otras dimensiones de su existencia que algún día le otorgaron un valor inherente.

En línea con esto está la segunda de las cuestiones que preocupaban a Horkheimer, la pérdida de la potencia crítica de la razón y su transformación en capacidad de adaptación:

“el acto de pensar ya no sirve para discernir si un objetivo es deseable o no. La razonabilidad es concebida como adaptación, como coincidencia con la realidad tal cual es. La realidad no es puesta en tela de juicio a partir de la razón. La razón sirve para ajustar los actos a ella” (Galafassi, 2002, 13).

Con la razón subjetiva se pierde el concepto de verdad objetiva que se manejaba con la razón omnicomprendiva (Horkheimer, 1973, 24), aquí lo verdadero es lo funcional, lo que sirve a los fines que se persiguen en el mundo industrializado (Horkheimer, 1973, 56). Por tanto, la razón no se ve obligada a adoptar una posición frente a los acontecimientos de la realidad y los juicios que de ellos se hacen y su capacidad crítica se ve menguada:

“La neutralización de la razón, que la priva de toda relación con los contenidos objetivos y de la fuerza de juzgarlos y la degrada a una capacidad ejecutiva que se ocupa más del cómo que del qué, va transformándola [...] en un mero aparato estólido, destinado a registrar hechos” (Horkheimer, 1973, 65-66).

La autoconservación como único fin del hombre convierte la capacidad adaptativa de la razón humana en la dimensión principal de la misma y, por tanto, esta deja de oponer ideales a la realidad, “el triunfo de la razón subjetiva es también el triunfo de una realidad que se enfrenta con el sujeto como absoluta y arrolladora” (Horkheimer, 1973, 106).

Mientras que la razón objetiva se enfrentaba a la realidad y pretendía que esta se adaptara a sus especulaciones, la razón subjetiva corre el riesgo de capitular ante la “irracionalidad” de lo real (Horkheimer, 1973, 25), convirtiendo a los hombres en sujetos pasivos incapaces de escoger sus propios fines (Horkheimer, 1973, 107).

La razón subjetiva se transforma en un componente del proceso social (Galafassi, 2002, 17), su valor depende de su utilidad para el dominio de la naturaleza:

“Cuanto más automáticas se vuelven las ideas, tanto menos descubre uno en ellas la subsistencia de pensamientos con sentido propio. [...] El lenguaje, en el gigantesco aparato de producción de la sociedad moderna, se redujo a un instrumento entre otros” (Horkheimer, 1973, 33).

En la actualidad, el hombre, preocupado por su autoconservación se ve asaltado por una realidad que se presenta como inmutable y, por ello, debe emplear su razón para construir un corpus de conocimiento que le permita actuar en este mundo, que se le presenta como inmutable. Horkheimer pretende poner de manifiesto que es posible concebir otro tipo de razón, otro tipo de reflexión que no tenga como meta última la autoconservación y que, por tanto, no sea útil para el mantenimiento del sistema:

“Durante su larga historia el hombre ha alcanzado a veces un grado tal de libertad respecto a la presión inmediata de la naturaleza, que pudo ponerse a reflexionar sobre la naturaleza y la realidad sin hacer con ello planes directos o indirectos para su autoconservación. [...] La filosofía aspiraba a una intelección que no había de servir a cálculos utilitarios, sino que debía estimular la comprensión de la naturaleza en sí y para sí” (Horkheimer, 1973, 112).

El objetivo de Horkheimer y los demás pensadores de la Escuela de Frankfurt no era dejar a un lado la razón, sino recuperar la potencia crítica que esta tuvo en los albores de la modernidad, una modernidad que, antes de torcerse y dar lugar a la razón

instrumental, pretendía “integrar todos los aspectos de la vida humana en un camino de síntesis superadora” (Galafassi, 2002, 19).

3.2. Teoría tradicional y teoría crítica

Una vez expuesto el modelo de racionalidad que los pensadores de la Escuela de Frankfurt pretenden superar -la razón subjetiva- y el que pretenden recuperar críticamente -la razón objetiva-, podemos adentrarnos en la exposición de los dos modelos antagónicos de teoría de los que se ocupará dicha escuela: la teoría tradicional y la teoría crítica.

Podríamos decir que la teoría crítica constituye el proyecto emancipatorio de la Escuela de Frankfurt y que, más que simplemente una teoría, constituye una actitud, un modo de estar en el mundo. La teoría crítica está profundamente relacionada con el modelo de razón objetiva que estos pensadores tienen como ideal de racionalidad:

“En lugar de solaparse sin más con un conjunto de intenciones eminentemente rupturistas, la Teoría Crítica quería acreditarse como aquella única instancia que, en un mundo administrado por completo por la razón técnica o calculística, podía guardar memoria de la razón substantiva” (González, 2002, 288).

Considero que, antes de continuar con la caracterización de la teoría crítica, es conveniente exponer en qué consiste la teoría tradicional, que es el modelo de teoría contra el cual dirige sus dardos la Escuela de Frankfurt.

La teoría tradicional es el modelo de teoría dominante en la actualidad, no solo en las ciencias naturales, sino también en las sociales y humanas, que imitan el modelo de las primeras. Se trata de una acumulación del saber que debe ser útil para caracterizar los hechos, para describir la realidad tal cual es y poder preverla (Horkheimer, 2003, 223), pues se espera que los resultados de esta teoría sean útiles para un fin concreto, es decir, que tengan algún rendimiento material:

“La ciencia moderna responde fundamentalmente a conocer los elementos que permitan realizar un manejo instrumental tanto de la naturaleza física como de los mecanismos sociales y económicos. Los costos altísimos de mucha de la

investigación científica actual [...] no hacen más que reforzar esta situación; hacen que sólo sean formulables como objetivos que merezcan algún interés aquellos que posibiliten algún retorno en términos de resultados tecnológicos.” (Galafassi, 2002, 7).

A pesar de que la actividad científica esté claramente sujeta al mercado, los teóricos tradicionales no tienen en cuenta esta situación en sus investigaciones, su actitud frente al mundo es -aparentemente- neutral, la actividad científica se presenta como una actividad separada del resto de la praxis social que no se deja influir por ella. El teórico tradicional dice ocuparse de hechos aislados, toma la realidad como algo dado y la estudia, no se ocupa de la génesis social de los hechos u objetos que investiga:

“tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica de los sistemas de conceptos con que se las aprehende, y por consiguiente su papel en la praxis, son considerados exteriores. Este extrañamiento [...] otorga un marco fijo a su actividad (la del investigador)” (Horkheimer, 2003, 241).

El hecho de que el mundo sea considerado como un conjunto de facticidades es una condición necesaria para que la ciencia pueda desarrollarse como un corpus teórico formado por teorías independientes que estudian fenómenos aislados, pues cuando algo se nos presenta como dado y su conformación aparece como algo externo a la actividad científica, el hecho aparece como algo fijo e inamovible.

Aquí el investigador y su objeto de estudio se presentan separados, “el asunto con el que tiene que ver la ciencia especializada de ningún modo es afectado por su propia teoría” (Horkheimer, 2003, 259) y esto se debe a que la teoría tradicional, no solo no se ocupa de la conformación social de los hechos y objetos que estudia, sino que tampoco se hace cargo del condicionamiento social del sujeto cognoscente:

“No solo en su vestimenta y modo de presentarse, en su configuración y en su modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo como ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios. Los hechos que nos entregan a nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del objeto percipiente” (Horkheimer, 2003, 233).

Por su parte, la teoría crítica comprende la realidad como un producto de la praxis social y, por tanto, se opone a este modo de hacer ciencia sin tener en cuenta el condicionamiento social tanto del objeto como del sujeto. Considera que, independizando el concepto de teoría del contexto económico y social en el que se genera, la teoría se vuelve ahistórica y cumple funciones ideológicas. Es decir, oculta su papel de reproducción de las condiciones sociales existentes que niegan la libertad humana.

De este modo, para la teoría crítica el teórico está involucrado desde el comienzo en un mundo de intereses que definen de antemano el sentido de la investigación como, por ejemplo, la utilidad de los resultados, la fuente de investigación...El trabajo científico presupone una determinada organización de las fuerzas económicas sin la cual este trabajo sería imposible, por eso Horkheimer indica que la sustracción de la ciencia frente a las condiciones sociales que la posibilitan no es otra cosa que una ideología.

Esta teoría pretende romper con la brecha entre sujeto y objeto y entre teoría y praxis de la que hace gala la teoría tradicional; quien teoriza no es un simple observador, sino que forma parte del objeto que es producido social y discursivamente en tanto que la ciencia forma parte de la praxis social:

“Así, Horkheimer aboga por una concepción que permita superar la parcialidad que resulta de separar de la praxis social total, los procesos intelectuales particulares; de superar la idea según la cual la ciencia representa una esfera separada, sin que se perciban las interrelaciones entre las distintas actividades conceptualizadas de forma aislada. La vida de la sociedad es considerada por Horkheimer como resultado del trabajo en forma conjunta de los diferentes procesos de la producción, que no deben ser vistos como autónomos e independientes” (Galafassi, 2002, 8).

La teoría crítica trata de desenmascarar estas relaciones del proceso social de producción que constituyen la realidad en su conjunto y que habían quedado ocultas por la supuesta neutralidad de la teoría tradicional que, lejos de ser neutral, legitimaba la realidad existente por medio del proceso de naturalización que se llevaba a cabo cuando se tomaban los hechos a investigar como algo dado y se obviaba su génesis social e histórica:

“la acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero, al mismo tiempo, este proceso y sus resultados son para ellos algo extraños; se les aparecen, con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humanas, con sus estados de guerra y su absurda miseria, como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano” (Horkheimer, 2003, 237).

La teoría crítica pretende superar este extrañamiento para, de este modo, acabar con la irracionalidad de la realidad e “instaurar un estado de cosas racional” (Horkheimer, 2003, 232). Para ello es necesario hacer una teoría de la totalidad en el sentido de que los hechos estudiados no sean considerados como meras facticidades aisladas, sino como formando parte de una praxis productiva que se desarrolla bajo unas condiciones determinadas que implican el sufrimiento y la explotación de muchos en beneficio de unos pocos.

Como he indicado anteriormente, la teoría crítica constituye un proyecto emancipador: al dejar de considerar como un elemento independiente de su tarea la génesis social de todo cuanto conforma la realidad, es decir, al desnaturalizarla, la realidad y las relaciones de injusticia que se dan en ella se muestran como algo que puede y debe ser transformado, empiezan a someterse a la crítica en lugar de aparecer como inamovibles:

“La razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional. El organismo, como unidad que crece y muere de manera natural, no es precisamente un modelo para la sociedad, sino una forma sofocante de ser, de la cual debe emanciparse. Un comportamiento que, orientado hacia esa emancipación, tiene como meta la transformación de la totalidad, puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida. Carece, sin embargo, del carácter pragmático que es el propio pensamiento tradicional en cuanto trabajo profesional socialmente útil” (Horkheimer, 2003, 241).

Al desnaturalizar la realidad, la teoría crítica salva la capitulación ante la injusticia del presente en la que incurría la teoría tradicional y se hace cargo de la irracionalidad

de la realidad que, producida por la praxis humana, impide que los hombres se reconozcan en sus productos (Horkheimer, 2003, 242).

De modo que, mientras la teoría tradicional asumía el presente como algo dado y exhibía un rendimiento material, la teoría crítica se basa en la injusticia y la irracionalidad del presente, pero no opera al servicio de las mismas, pues cuestiona todo lo que aparece como dado en el proceder de la teoría tradicional (Horkheimer, 2003, 248). De hecho, podríamos decir que el momento positivo no tiene cabida en la teoría crítica, “no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social” (Horkheimer, 2003, 270).

El elemento importante en la teoría crítica es el momento negativo, el momento de crítica, de desocultamiento de las relaciones sociales de producción. A pesar de que los teóricos críticos pretendan instaurar un estado de cosas racional, son conscientes de que, al hacerlo desde la positividad, pueden incurrir en mayores injusticias. Por tanto, para llevar a cabo esta tarea, se apoyan en la negatividad, en la crítica a la injusticia presente, que indica lo que no es lo bueno y, de ese modo, establece una guía para la acción sin tratar de determinarla:

“El análisis crítico de la sociedad designa la injusticia dominante; el intento de superarla ha conducido repetidamente a mayores injusticias [...] Si se define el bien como el intento de eliminar el mal, entonces sí se deja expresar. Eso es justamente lo que enseña la teoría crítica, mientras que lo contrario, querer definir el bien mediante el mal, sería -incluso en la moral- un imposible” (Horkheimer, 2000, 240).

3.3. ¿Es la teoría tradicional una ideología en el sentido marxista del término?

Según la teoría crítica, la teoría tradicional aparece como ideológica. Esto se debe a que el concepto de teoría que maneja la teoría tradicional es independizado de los procesos sociales “como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento” (Horkheimer, 2003, 228). No tienen en cuenta las condiciones materiales en las que nace una ciencia, estudian los hechos y los explican como algo dado, naturalizan los hechos.

El propio Horkheimer se refiere en cierto punto a la teoría tradicional como “ideológica”: “en la medida en que el concepto de la teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento [...] o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica” (Horkheimer, 2003, 228). Ahora bien, ¿podemos decir que la Escuela de Frankfurt recupera el concepto de “ideología” en su crítica a la teoría tradicional?

Antes de ofrecer una respuesta a esta pregunta, puede ser interesante hacer una breve exposición de las influencias marxistas que se pueden encontrar en el artículo “Teoría tradicional y teoría crítica”, del cual me he ocupado en el apartado anterior.

Marx constata que la realidad ha sido socialmente producida y, por tanto, es necesario estudiar las relaciones sociales de producción para descubrir lo realmente existente, de otro modo, estaríamos ante quimeras que ocultan las relaciones de dominación que se dan en la realidad.

Es evidente que esta reflexión ha influido en la crítica de la Escuela de Frankfurt a la teoría tradicional, pues esta, ocupándose de los hechos con su aparente neutralidad metódica, olvida los procesos sociales y económicos en los que nace una ciencia. Al quedar estos ocultos, la realidad se naturaliza, se presenta como lo dado a partir de lo cual debemos trabajar y, por tanto, la teoría tradicional mantiene intactas las estructuras de poder.

La teoría que tenga un interés emancipatorio debe, entonces, ocuparse de la praxis que genera la realidad y esto también tiene un claro antecedente en Marx que, con su crítica a los jóvenes hegelianos por ocuparse de las ideas y olvidar la realidad, se propone superar la mera crítica teórica.

Especialmente ilustrativas son las *Tesis sobre Feuerbach*, donde Marx centra su crítica en poner de manifiesto que, a pesar de que la crítica a la religión sea pertinente, no permite su superación, pues esta es producida por el hombre en un mundo enajenante, y si queremos superarla, debemos acabar con las condiciones que permiten su desarrollo. De otro modo, aunque la religión pudiera ser superada, se crearán otras formas de dominación que se fundamentarán del mismo modo:

“Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor

consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera” (Marx, 1970, 666-667).

Esta última idea influye indudablemente en el planteamiento de Horkheimer, quien postula que la teoría crítica es el esfuerzo crítico por vincular la razón a la denuncia de que lo que hay no es lo que debe haber. Su crítica no se dirige a las afirmaciones de la teoría crítica, sino a la praxis que es condición de posibilidad de dichas afirmaciones.

Otra clara influencia de Marx en el trabajo de Horkheimer son sus reflexiones acerca de la división del trabajo. Para este el trabajo es esencial a los seres humanos, pero es un trabajo sobre la naturaleza, que le permite reconocerse en ella y vincularse con el grupo. Es una forma de trabajo en la que los individuos cooperan entre sí, y reconocen el fruto de su trabajo como suyo, una forma de trabajo no enajenante. De hecho, el ser humano desarrolla sus capacidades y su conciencia a través del trabajo, logra diferenciarse de otras especies.

“El hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (Marx, 1970, p.19).

Pero esta idea de trabajo ha sido pervertida por las formas de producción capitalistas, aquí los trabajadores dejan de reconocer el fruto de su trabajo como suyo, trabajan para otros a cambio de un salario y, por tanto, la naturaleza humana se escinde. Uno de los principales motivos que llevan al extrañamiento frente al fruto del propio trabajo es la división social del trabajo, este cada vez es más específico y se muestra independiente del trabajo del resto del grupo, por lo que es imposible, además, reconocer la función social del trabajo.

La teoría crítica observa que la teoría tradicional sigue esta línea. Las ciencias cada vez se especializan más, por lo que se hace imposible reconocer la relación del trabajo que produce una sociedad:

“La idea tradicional de teoría es abstraída del cultivo de la ciencia tal como se cumple dentro de la división del trabajo en cierta etapa. Corresponde a la actividad del científico tal como se lleva a cabo en la sociedad junto con todas las otras actividades, sin que se perciba directamente la relación entre las actividades aisladas. De ahí que en esa idea no aparezca la función social de la ciencia, ni lo que significa la teoría en la existencia humana. [...] En realidad, la vida de la sociedad resulta del trabajo conjunto de las distintas ramas de la producción [...] (las ramas) son aspectos particulares de cómo la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada” (Horkheimer, 2003, 231).

Algo que conviene recordar en este punto es la división del trabajo entre trabajo físico y trabajo intelectual tal y como la explica Marx que, entre otras cosas, favorece la escisión entre teoría y praxis y, por tanto, la falsa sensación de que no pueden ser afectadas entre sí.

La praxis tiene una dimensión simbólica que es el lenguaje. Y por medio del lenguaje se producen discursos que legitiman los sistemas de dominación, por este motivo es importante salvar esa escisión y producir una teoría cuyos objetivos sean emancipadores, es decir, una teoría que lleva a cabo una crítica práctica:

“La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se haya ya la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura””. (Marx, 1970, 32).

Con esta escisión entre trabajo físico y trabajo intelectual se hace aún más difícil reconocer que la conciencia es también un producto social, esta comienza a imaginarse como independiente de la práctica existente que la genera, se sustancializa, no se entiende como formada en las relaciones con los otros. Y la consecuencia de esto es la imposibilidad de asumir que el discurso ha sido producido desde la actividad sensible

y, por tanto, el ocultamiento del hecho de que es el poder material el que produce el discurso dominante.

Es evidente que esta idea influye en la reflexión acerca de la pretendida neutralidad del teórico tradicional respecto a sus investigaciones, parece que su producción intelectual es independiente del resto de su praxis social.

Una vez expuestas las influencias marxistas en este artículo el examen del concepto de “ideología” implícito en la crítica a la teoría tradicional por parte de los pensadores de la Escuela de Frankfurt será mucho más completo. Cabe destacar que no son los resultados de la teoría tradicional los que la Escuela de Frankfurt considera ideológicos, sino el modo mismo de hacer ciencia que esta implica.

En el apartado 1.3., “El concepto de ideología: una síntesis” había indicado que algo se considera ideológico cuando convergen el sentido noseológico y el sentido sociológico del concepto, es decir, cuando podemos constatar que una creencia o conjunto de creencias no solo es falso o insuficientemente justificado, sino que además cumple una función social y/o está socialmente determinado.

La teoría tradicional tiene de falsa la concepción de sí misma como independiente del resto de los procesos sociales y la supuesta neutralidad de sus resultados y, por otro lado, además de estar socialmente determinada -al igual que el resto de la realidad y la praxis humana-, cumple (inconscientemente) una función de ocultamiento de las relaciones sociales de producción y, por tanto, de mantenimiento del orden social establecido.

La teoría tradicional se presenta como reveladora de lo realmente existente, que para ella son los hechos aislados, cuando lo realmente existente no es esto, sino la producción social de los mismos.

Ocultando la producción social de los hechos que estudia, naturaliza las relaciones de dominación que se dan en la realidad, y la naturalización es una de las formas de universalización de las ideas de la clase dominante (Véase el apartado 1.1. “Los diversos sentidos del concepto de ideología en la obra de Marx”).

Por medio de la naturalización se logra que las masas se adhieran a la praxis de la clase dominante, pues al ocultar su génesis social, la situación de injusticia actual se presenta como ahistórica e imposible de cambiar.

Por otro lado, al igual que Marx le opone a la ideología un modo de pensar no ideológico, los pensadores de la Escuela de Frankfurt le oponen a la teoría tradicional un modo no ideológico de hacer teoría, la teoría crítica, que se ocuparía de estudiar las condiciones que permiten producir cierta teoría y que habían quedado ocultas, por lo que, al hacerse cargo de la praxis, tendría un carácter emancipador.

De lo dicho anteriormente puede deducirse que los pensadores de la Escuela de Frankfurt llevan a cabo una recuperación crítica del concepto de “ideología” que Marx puso en circulación un siglo antes.

No solo porque su teoría tradicional se ajusta a la síntesis realizada anteriormente del concepto de ideología, sino porque lo aplican a la realidad de su tiempo, a un modelo positivista de hacer ciencia que se había extendido como crítico y fiel a la realidad y que, a pesar de lo fructífero que pudiera resultar en el ámbito técnico, realmente constituía un mecanismo más de mantenimiento de las relaciones de dominación.

4. Conclusión

Tras esta reflexión acerca del sentido que Marx quisiera otorgarle al concepto de “ideología” en su obra y el breve acercamiento al proyecto de los frankfurtianos, considero que es posible afirmar que, efectivamente, la Escuela de Frankfurt pudo llevar a cabo una recuperación crítica de dicho concepto a pesar de la caída de los grandes conceptos de la Modernidad y el avance cada vez más acuciante de la posmodernidad, con el consiguiente vaciamiento de los conceptos.

Los pensadores frankfurtianos pudieron recuperar la conexión entre teoría y praxis en la que Marx insiste a lo largo de toda su obra y, sin la cual, es imposible construir una crítica que supere la teoría y se convierta en un verdadero proyecto emancipatorio, pues los yugos de los hombres se encuentran en la realidad, que ha sido constituida por su actividad en el mundo, y no en sus representaciones.

Tal vez sería interesante enfrentar “el fin de las ideologías” desde esta óptica y ver si nuestro concepto de “ideología” resiste a ese golpe o, por el contrario, debemos renunciar a la crítica práctica y, con ello, a una de las últimas categorías críticas que nos legó la Modernidad y que la Escuela de Frankfurt quiso recuperar.

Bibliografía

Althusser, L., Badiou, A. (1983). *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Ediciones pasado y presente.

Ambriz-Arévalo, G. (2015). “La ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia”. *Pensamiento y cultura*, 18 (1), 107-131.

Bonetti, José Andrés. (2004). “Doce notas introductoras al concepto de ideología”. *Revista de Filosofía*, 22(46), 7-34.

Contreras, F. (2006). “Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer”. *Revista Científica de Información y Comunicación*, 3, 66-84.

Galafassi, G. (2002). “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad”. *Contribuciones desde Coatepec*, 2, 4-21.

Galafassi, G. (2004). “Razón instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: la Teoría Crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno” *Theomai*, 9, 0.

González, J. A. (2002). “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como proyecto histórico de racionalidad revolucionaria”. *Revista de Filosofía*, 27 (2), 287-303

Habermas, J. (1976). “Una reconstrucción del materialismo histórico”. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 6(1), 79-97.

Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Trotta.

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Sur.

Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu editores.

Mannheim, K. (1997). *Ideología y utopía*. Fondo de cultura económica.

Margulis, M. (2006). “Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación”. *Estudios sociológicos*, 24 (70), 31-64.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo veintiuno

Marx, K., Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Grijalbo.

Marx, K., Engels, F. (1967). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Grijalbo.

Mondolfo, R. (1964). *El humanismo de Marx*. Fondo de cultura económica.

Ricoeur, P. (1989). *Ideología y utopía*. Gedisa.

Ruiz, C. (2014). “La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista”. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 50, 143-165.

Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. Fondo de cultura económica.