

# DEL FETICHISMO DEL CONTENIDO AL ANÁLISIS DE LA FORMA: APROXIMACIÓN RECONSTRUCTIVA A LA CRÍTICA IDEOLÓGICA DE LA SOCIEDAD MODERNA EN LA ESCUELA DE FRANKFURT

por Iván Torres Apablaza\*

El presente ensayo, se articula en torno al concepto de ideología y sus desplazamientos en la Escuela de Frankfurt, asumiendo la relevancia de un retorno a una *teoría crítica de la sociedad*. Dicho retorno, que en algunos puntos es también un desarrollo singular, propone la reconstrucción de la crítica ideológica más allá de toda hermenéutica del contenido, encontrando en el análisis de la forma propuesto por Marx, el fundamento que orienta la aproximación reconstructiva<sup>1</sup>.

## Desplazamientos de la crítica ideológica

La *teoría crítica* clásica inaugurada por Horkheimer, emergió en el seno de una modernidad organizada por una pretensión totalitaria de orden y regulación social, por lo que el objeto de esta crítica tomó como versión afirmativa la defensa de la autonomía humana, la libertad de elección, autoafirmación y el derecho a la diferencia<sup>2</sup>.

El núcleo fundamental de problematización de este proyecto, es la crítica a la *Ilustración*, caracterizada como un fenómeno totalitario, que en su pretensión de dominar la naturaleza y liberar a la humanidad del mito, condujo su sometimiento a relaciones cosificadas. Sometimiento que en el análisis de Horkheimer<sup>3</sup>, se identifica articulado a un tipo de racionalidad instrumental que introduce una forma de alienación inédita en la historia por medio de la



reducción de la existencia a su utilidad técnica.

Pese a la variabilidad temática del proyecto crítico de la Escuela de Frankfurt, con desarrollos que van desde la crítica del arte, pasando por el psicoanálisis, hasta la economía política, existe un diagnóstico compartido respecto a que el impulso iluminista por dominar la naturaleza, deviene cosificación y dominación del ser humano, de manera que la industrialización articula la sujeción de toda la vida a la racionalidad y la planificación: al sometimiento de la naturaleza le es inmanente una función represiva que se encuentra en el origen de la represión de toda la humanidad<sup>4</sup>.

Del mismo modo, Marcuse<sup>5</sup> en su reflexión sobre

\* Psicólogo y Licenciado en Psicología por la Universidad de Santiago de Chile. Magíster (c) en Ciencias Sociales por la Universidad de Chile. Actualmente es parte de la Vicerrectoría Académica de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales ARCIS. E-mail: [ivan-torresapablaza@gmail.com](mailto:ivan-torresapablaza@gmail.com)

- 1.- Para un desarrollo más completo de este método de análisis, ver HABERMAS, J. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus
- 2.- Bauman, Z. (2009). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 3.- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- 4.- Larraín, J. (2009). *El concepto de ideología. Vol 3. Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago: Lom Ediciones
- 5.- Marcuse, H. (1969). *El hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: Editorial Joaquín Mortiz

la *ideología de la sociedad industrial avanzada*, identifica lo propio de la sociedad postindustrial en la conquista tecnológica de los antagonismos: la técnica como un sistema de dominación y coordinación social que produce formas de vida y poder capaces de reconciliar los opuestos, conteniendo así las posibilidades de crítica y cambio. Para Marcuse, la producción y satisfacción de necesidades administradas constituirán el eje en torno al cual esta contención del cambio se organiza en la experiencia subjetiva del individuo.

Bajo este mismo diagnóstico, Walter Benjamin, compañero de viaje de los teóricos de Frankfurt, analizó el carácter mercantil de la producción artística en la sociedad industrial avanzada, situando su reproductibilidad técnica en un campo industrial que organiza la valorización y el consumo cultural de lo estético<sup>6</sup>.

Las consecuencias del proyecto iluminista que fundamentan la modernización en la sociedad industrial, por tanto, se pueden identificar en el campo de la ciencia y la tecnología, la política, la economía y la cultura. Siguiendo a Benhabib<sup>7</sup>, el modelo de análisis compartido por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, se encuentra estructurado por relaciones funcionales entre: 1) organización de las fuerzas productivas, 2) estructura institucional de la sociedad, y 3) formaciones de la personalidad. De manera que los conceptos de *racionalización y racionalidad instrumental* son utilizados para describir principios organizacionales de la formación social, orientaciones de valor de la personalidad y las estructuras de significado de la cultura.

Dentro de esta matriz analítica, sin embargo, es necesario situar una inflexión que nos permita comprender el surgimiento de esta forma de analizar la sociedad, donde el concepto de ideología cobra para la Escuela de Frankfurt un valor fundacional, experimentando importantes cambios en los modos de entenderlo y asignarle relevancia explicativa para el análisis de la modernidad.

La noción de ideología que recorre las primeras reflexiones de la Escuela de Frankfurt, se encuentra directamente relacionada al desarrollo conceptual que propusiera Marx en *La Ideología Alemana*, donde es definida como una ilusión que complementa la



producción y reproducción sociales por medio de una inversión de su facticidad en la representación que los individuos realizan de ella. Esta formulación se resume de la siguiente manera: "(...) *en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico*"<sup>8</sup>.

La formulación más acabada en Marx de la ideología y su efecto de inversión, se encuentran, sin embargo, en su crítica de la economía política al examinar el fetichismo de la mercancía, cuyo planteamiento general se resumen en el siguiente enunciado: "*Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres*"<sup>9</sup>.

La recepción que la Escuela de Frankfurt realiza de esta noción, es el de una falsa conciencia, cuyos contenidos han sido mistificados por determinadas relaciones sociales de dominación y poder. Se asume que las representaciones de los individuos sobre la realidad social, se encuentran determinadas por las posiciones que ocupan en una red de relaciones históricamente determinadas. Para Horkheimer, por ejemplo,

"los hombres son un resultado de la historia...el modo en que ven y oyen es inseparable del proceso vital social...Los hechos que los

6.- Benjamin, W. (1936). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En Benjamin, Walter. (1989). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.

7.- Benhabib, S. (1994). La crítica de la razón instrumental. En Žižek, Slavoj (Comp). (2005). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.

8.- Marx, K; Engels, F. (1994). *La ideología alemana*. Valencia: Universidad de Valencia, p. 40.

9.- Marx, K. (2006). *El Capital. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 38.



sentidos nos presentan están socialmente preformados de dos modos: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente”<sup>10</sup>

Así, sólo un esfuerzo de reflexión crítica, habilitaría a los individuos para desarticular las representaciones de la realidad subsumidas como ideología en falsa conciencia:

“La distinción entre conciencia falsa y verdadera...todavía está llena de sentido...Los hombres deben llegar a verla y encontrar su camino desde la falsa hacia la verdadera conciencia, desde su interés inmediato al verdadero. Pero sólo pueden hacerlo si experimentan la necesidad de cambiar su forma de vida, de negar lo positivo, de rechazar. Es precisamente esta necesidad la que la sociedad establecida consigue reprimir...”<sup>11</sup>

Esta primera recepción del concepto de ideología, experimentará, sin embargo, un desplazamiento teórico importante al llevar a su radicalidad la crítica de la racionalidad tecnológica en la modernidad. La Escuela de Frankfurt cuestiona la versión positiva clásica de la crítica ideológica fundada por Marx, haciéndolo comparecer por lo que ellos acusan como una recepción acrítica de los presupuestos básicos de la racionalidad instrumental presentes en la racionalidad de la sociedad burguesa. El procedimiento de la sospecha sobre la formulación de Marx, establecerá así un contrapunto en su conclusión respecto al potencial liberador de la propia racionalidad

instrumental dentro de las contradicciones de la modernidad<sup>12</sup>. En la formulación clásica de Marx, la expansión autopropulsada e imparable de las fuerzas productivas conduciría indefectiblemente a la disolución de las relaciones contradictorias que se establecen con las relaciones de producción existentes en el seno del régimen de producción capitalista. Pero como argumentan los teóricos de Frankfurt, es esta misma racionalidad la que extiende y profundiza las condiciones de dominación en la sociedad moderna.

Es precisamente esta inflexión sobre el discurso de Marx el que llevará a la Escuela de Frankfurt a rechazar la operatividad de la *crítica ideológica* para el análisis de la sociedad postindustrial, dando paso a la *crítica de la racionalidad instrumental*.

Esta desconfianza básica no circulará, sin embargo, únicamente en torno a la crítica de la racionalidad de la sociedad burguesa, sino que además fundamentará su desplazamiento teórico en la necesidad de precisar el carácter de la ideología y su valor explicativo, frente a una sociedad donde el aparato productivo muestra una tendencia a volverse totalitario, determinando las aptitudes y actitudes socialmente necesarias, así como también las necesidades y deseos de los individuos. De modo que la tecnología instituiría formas de control y cohesión mucho más efectivas y placenteras que la ideología<sup>13</sup>. En otras palabras, el desplazamiento desde una crítica ideológica a una crítica de la racionalidad instrumental, descansará en caracterizar la ideología de la sociedad postindustrial como una forma de conciencia tecnocrática. Se cuestiona así, no tan sólo el valor descriptivo de un concepto sino, fundamentalmente, su capacidad de explicar las transformaciones de una formación histórica de la modernidad distinta a la observada por Marx, donde declinaría la diferencia entre conciencia falsa y verdadera:

“Con el progreso técnico como su instrumento, la falta de libertad - en el sentido de la sujeción del hombre a su aparato productivo - se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades. El aspecto nuevo es la abrumadora racionalidad de esta empresa irracional, y la profundidad del condicionamiento previo que configura los impulsos instintivos y aspiraciones de los individuos y oscurece la diferencia entre conciencia falsa y verdadera”<sup>14</sup>

10.- Horkheimer, op. cit., p. 35.

11.- Marcuse, op. cit., pp. 15-16.

12.- Larraín, op. cit.

13.- Marcuse, op.cit.

14.- *Ibid.*, p. 54.

La alienación que supone la falsa conciencia ideológica sobre la facticidad de la realidad social, también es problematizada al observar una identificación gratificante de los individuos con las condiciones de existencia que les han sido impuestas, de manera que la realidad misma constituiría una etapa más avanzada, objetiva, de esta alienación. A decir de Marcuse "el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada...la falsa conciencia de su realidad se convierte en la verdadera conciencia"<sup>15</sup>

Con este desplazamiento de la crítica ideológica al de una racionalidad instrumental, la crítica inmanente de Marx, caracterizada por el fetichismo de la mercancía, será reemplazada por una crítica cultural<sup>16</sup>.

En Habermas - representante de la llamada *segunda generación* de la Escuela de Frankfurt -, el advenimiento de la crítica cultural asume la forma de una teoría mucho más elaborada. En su análisis, el trayecto desde el capitalismo liberal a un capitalismo industrial a gran escala, articula una necesidad de legitimación política que encuentra en la ciencia y la tecnología sus medios privilegiados. Las normas de consenso son reemplazadas por una lógica de progreso técnico y una acción racional con arreglo a fines. Surge una nueva conciencia tecnocrática que despolitiza los problemas prácticos y justifica el ejercicio del poder en decisiones técnicas de expertos. Así, la ideología en el capitalismo avanzado signifi-



ca una conciencia tecnocrática y despolitizada, aunque no es la ciencia y la técnica las criticadas como ideológicas, sino su lógica extendida a las diferentes esferas de la interacción simbólica<sup>17</sup>. Es a esto lo que Habermas denomina precisamente la *colonización del mundo de la vida por el sistema*.

En este autor, es posible identificar un pasaje epistemológico en la crítica de la ideología que va desde el reemplazo de una teoría de la conciencia por una teoría de la competencia comunicativa. Como lo señala Larraín<sup>18</sup>, con la publicación de *Teoría de la Acción Comunicativa*<sup>19</sup>, el concepto de ideología pierde la centralidad que hasta ese entonces había tenido en Habermas, sugiriendo que la noción de ideología debe restringirse a los sistemas totalizadores del siglo XIX, lo que implicaría que en las sociedades capitalista avanzadas, la ideología ha desaparecido y ha sido reemplazada por un "equivalente funcional": "La falsa conciencia ha sido sustituida hoy por una conciencia fragmentada que elude toda ilustración sobre el mecanismo de la cosificación"<sup>20</sup>

Habermas, sin embargo, se aleja de la Escuela de Frankfurt, cuando opera la distinción entre racionalidad instrumental y comunicativa, de manera que en su análisis, la modernidad no experimentaría precisamente un exceso, sino más bien un déficit de racionalidad (comunicativa). En esta dirección, Habermas se encuentra vinculando la racionalidad comunicativa a la superación de la ideología, toda vez que con ella intenta significar la eliminación de la comunicación sistemáticamente distorsionada por relaciones de poder ocultas tras las estructuras de la comunicación, que obstaculizan la aprehensión conciente de los conflictos y su regulación por estrategias racionales de consenso intersubjetivo, es decir, relaciones comunicativas transparentes, no-ideológicas.

Siguiendo a Žižek<sup>21</sup>, mientras los teóricos de Frankfurt aceptaron la crítica de la economía política, permanecieron en las coordenadas de la crítica de la ideología, mientras que la noción de racionalidad instrumental inscribe el análisis en un campo externo, no propiamente ideológico, que designa una actitud no tan sólo funcional a la dominación social, sino que actúa como el fundamento de dicha

15.- *Ibíd.*, p. 23.

16.- Žižek, S. (1994). El espectro de la ideología. En Žižek, S. (Comp). (2005). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.

17.- Habermas, J. (1989). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.

18.- Larraín, op. cit.

19.- Habermas, op. cit.

20.- *Ibíd.*, p. 502

21.- Žižek, op. cit.

relación, de manera que la ideología emerge como un concepto subsidiario, supeditado a la racionalidad instrumental.

Este movimiento de desplazamiento en la noción de ideología, obedece también, según afirma Benhabib<sup>22</sup>, a la necesidad de explicar la especificidad de un período histórico donde el capitalismo liberal se transforma en democracia de masas y autoritarismo político, y el funcionamiento autónomo del mercado es reemplazado por sistemas de controles directos, de modo que la distribución social de la riqueza, el poder y la autoridad, se politizan.

Aun cuando el desplazamiento descrito es claro, es posible señalar que el trayecto seguido por los teóricos de la Escuela de Frankfurt, cuya prioridad es la crítica de la racionalidad instrumental, comparte con Marx su orientación crítica hacia el desenmascaramiento y su principio metodológico de la crítica immanente<sup>23</sup>.

En esta dirección, el concepto de ideología seguirá implicado en la relación de verdad o falsedad que presupone con la facticidad de la realidad social. Su noción de ideología sigue siendo la clásica de Marx, a saber: aquella representación que distorsiona y oculta las contradicciones de un contexto histórico específico. La diferencia con Marx, es que ahora es la propia racionalidad instrumental de la modernidad la que cae bajo la inspección de una sospecha sobre su carácter ideológico. Dicho en otras palabras, si bien el concepto de ideología en la Escuela de Frankfurt, específicamente en Horkheimer y Marcuse, sigue siendo tributario de la noción inaugurada por Marx, lo que se cuestiona es su validez operativa para caracterizar los cambios en las formas ideológicas de la sociedad moderna. Para ellos, la ideología ha dejado de ser un velo de la realidad, tendiendo a su convergencia, de modo que la propia realidad se ha vuelto ideológica.

### Reconstrucciones: el análisis de la forma y el espectro de la ideología

El análisis expuesto hasta aquí, puede ser sintetizado en dos núcleos de problematización a partir del desplazamiento en la noción de crítica ideológica de la Escuela de Frankfurt. El primero, como la necesidad de una reformulación teórica que se encuentra con fenómenos distintos a los del período de la modernidad donde el concepto se operativiza como crí-

tica, de manera que se impone la necesidad de su superación a favor de la noción de racionalidad instrumental. El segundo, relativo a la recepción de un concepto de ideología identificado por sus contenidos como falsa conciencia, presuponiendo con ello, la existencia de una realidad objetiva mistificada por mecanismos de poder que la hacen funcional a su reproducción.

En relación el primer problema, se podría argumentar que la sociedad que ingresa al siglo XXI no es menos moderna que la que ingresó al siglo XX, sino diferente. Como lo describe Bauman:

“lo que la hace tan moderna como la de un siglo atrás es lo que diferencia a la modernidad de cualquier otra forma histórica de cohabitación humana: la compulsiva, obsesiva, continua, irrefrenable y eternamente incompleta modernización: la sobrecogedora, inextirpable e inextinguible sed de creación destructiva...”<sup>24</sup>.

La crítica ideológica se encuentra así, ante una modernidad cuya realidad social la interpela con nuevos desafíos: privatización del espacio público, fragmentación-individualización de los contactos sociales, emergencia de formas de conciencia cínica, autoafirmación del individuo, proliferación de los placeres y las transgresiones en una sociedad permisiva, y predominancia de soluciones biográficas a contradicciones sistémicas. ¿Podrá entonces seguir sosteniéndose una crítica ideológica para esta nueva expresión de la modernidad?

Para aproximarnos a la respuesta, resulta necesario reconstruir la noción que la misma crítica impu-



22.- Benhabib, op. cit.

23.- Larraín, J. (2010). *El concepto de ideología. Vol 4. Postestructuralismo, Postmodernismo y Posmarxismo*. Santiago: Lom Ediciones

24.- Bauman, op. cit., p. 33.

so en su recepción de los desarrollos propuestos por Marx. Para ello, se seguirán las propuestas teóricas de Slavoj Žižek para la noción de ideología.

Siguiendo a Marx y su análisis del fetichismo de la mercancía, donde se describe con precisión el mecanismo bajo el cual las relaciones entre personas se cosifican en la forma mercancía para asumir la apariencia de un hecho esencial y natural al objeto; encontramos una matriz de análisis que nos permite generar las múltiples formas de la inversión fetichista. En este sentido, para la especificidad de la crítica ideológica, Žižek<sup>25</sup> argumenta la necesidad de eludir la fascinación fetichista del contenido, oculta tras la forma, de manera que el secreto a develar no sea ya precisamente el secreto del contenido sino el secreto mismo de la forma:

“¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste forma de mercancía? Procede, evidentemente, de esta misma forma... El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo...”<sup>26</sup>

Para Marx, a diferencia de la recepción que realiza la Escuela de Frankfurt centrada en el contenido mistificado por mecanismos de poder, lo relevante es el análisis de la forma, de manera que el fetichismo de la mercancía ya no es una cierta ilusión que refleja la realidad, sino una “forma fantasmagórica”, una fantasía que opera en el centro del proceso de producción social: “Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres”<sup>27</sup>

Con Žižek, es posible afirmar que la recepción que realiza la Escuela de Frankfurt del concepto de ideología formulado por Marx a partir de su análisis del fetichismo de la mercancía, se ha interpretado de manera parcial, considerando sólo el primer momento del análisis crítico de la inversión fetichista: la crítica ideológica clásica, ha procedido intentando descubrir el significado oculto tras la forma (para Marx, el significado del valor de la forma). Sin embargo, como el mismo Marx argumenta, revelar el secreto, su esencia, no basta, es necesario dar un paso más allá en la



dirección del secreto de la forma, es decir, cómo es que el significado oculto (su contenido positivo), se ha subsumido tras una forma específica.

Si se sigue esta reformulación, ya no se trataría de elevar la ideología a una conciencia crítico-reflexiva o de quitarse sus anteojos distorsionadores, sino de experimentar que la realidad no puede reproducirse sin una mistificación ideológica, pues se encuentra inscrita en ella misma. De esta manera, la efectividad social sólo sería posible a condición de que los individuos que participan en ella no sean conscientes de su lógica: “ésta es probablemente la dimensión fundamental de la ideología... no es simplemente una falsa conciencia, una representación ilusoria de la realidad, es más bien a esta realidad a la que se ha de concebir como ideológica”<sup>28</sup>

En este sentido, para Žižek la distorsión ideológica se encuentra localizada ya no en lo que los individuos piensan o creen, sino en lo que hacen. Los individuos saben que tras las relaciones entre las cosas existen relaciones entre personas, sin embargo, la paradoja se produce cuando se advierte que es en su propia actividad social donde las personas actúan “como si” no supieran. Sin embargo, lo que “no saben” es que en su realidad están orientados por una ilusión fetichista, de manera que lo que se reconoce falsamente no es la realidad, sino la ilusión que la sostiene y estructura la actividad social.

Consecuentemente, para la Escuela de Frankfurt la estrategia de resolución del mecanismo ideológico descansa en un procedimiento racional que reflexiviza los términos de su misma crítica, por cuanto responde a una pretensión ilustrada que confía en que el esfuerzo de reflexionar y pensar sobre lo so-

25.- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI

26.- *El capital*, ed. cit., p. 37.

27.- *Ibid.*, p. 38

28.- Žižek, op. cit., p. 46.



cial conduce indefectiblemente a la conciencia crítica, cayendo presa de su propia crítica. Al respecto, la siguiente afirmación de Horkheimer es reveladora: *“la teoría en general cae en descrédito porque la forma de pensamiento más avanzada del presente es la teoría crítica y todo esfuerzo intelectual consecuente que se interese por el hombre desemboca en ella por su propio sentido”*<sup>29</sup>. Sin embargo, ¿cómo interpretar el hecho de que un individuo, consciente de las determinantes sociohistóricas de su situación de dominación, no vincule el saber consciente con una praxis transformadora?

En este sentido, para conservar la operatividad de la crítica ideológica se hace necesario desvincular el concepto del énfasis exclusivamente representacional, de manera que la ideología deje de ser una mera ilusión, una representación errónea o distorsionada de su contenido social.

Lo que se pone en juego en este punto para Žižek es la tesis lacaniana según la cual la verdad tiene la estructura de un relato de ficción, de tal manera que una de las tareas de la crítica ideológica contemporánea sea la de identificar los elementos que bajo la forma de un relato de ficción, permiten establecer el carácter antagónico del sistema y, a la vez, sustraernos de la “autoevidencia de su identidad establecida”. Precisamente, porque el efecto ideológico opera cerrando un campo de sentido específico, anudando su significación a través de un significante particular que, por un juego de pura diferencialidad, emerge como un representante universal de todos los demás, otorgándole coherencia al campo que totaliza. De manera que uno de los desafíos centrales para la teoría crítica hoy, sea el de operar la apertura-distinción del campo de sentido suturado, cerrado por la

forma del relato ideológico.

En consecuencia, una ideología no es necesariamente falsa. Lo relevante no es su contenido sino el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva desde donde se enuncia. Estamos dentro del espacio ideológico desde el momento en que este contenido es funcional a alguna relación de dominación social de una manera no transparente: *“La lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva”*<sup>30</sup>. La pregunta relevante entonces para la crítica ideológica podría ser formulada de la siguiente manera: ¿cuál es la posición subjetiva – en la topología social – del enunciado ideológico, que orden de intereses soporta?

Se trata, en este preciso sentido, de lo que podríamos llamar una “mentira de segundo orden”, donde la falsedad o verdad del enunciado no refleja directamente el engaño, sino un procedimiento que simula la verdad de su posición de enunciación. Nuevamente, se trata de ocultar los intereses y su campo de influencia social tras un relato cuya forma simula una verdad, independientemente de su contenido positivo.

Una de las expresiones contemporáneas de esta forma de simulacro ideológico, es lo que autores como Peter Sloterdijk<sup>31</sup> han denominado como la “conciencia cínica”, donde su formulación contemporánea ya no puede consistir en un “ellos no lo saben pero aun así lo hacen”, recordando con ello la formulación de Marx en relación al efecto del fetichismo de la mercancía, sino como un “ellos lo saben y aun así lo hacen”. El cinismo, como forma ideológica contemporánea, opera externalizando las causas de las condiciones sociales, de manera que el sujeto pueda desprenderse de la responsabilidad de actuar. Externalización de la causa objetivada que anuda precisamente el efecto ideológico fundamental: anulación de la crítica y la praxis transformadora. Si la ilusión, en cambio, estuviera del lado del conocimiento, el cinismo sería una posición postideológica, sin ilusiones.

La forma ideología al ser independizada de su determinación representacional, nos obliga, sin embargo, a preguntarnos por su especificidad. Para Žižek<sup>32</sup> la distorsión es reveladora por sí misma, de manera que lo que emerge en las distorsiones de la realidad es lo que Lacan denomina lo “real”, el trauma alrededor del cual se estructura la realidad social: su *espectro*.

29.- Horkheimer, op. cit., p. 67

30.- *El espectro de la ideología*, ed. cit., p. 15

31.- En *El sublime objeto de la ideología*, ed. cit.

32.- *El espectro de la ideología*, ed. cit.

En el análisis de la Escuela de Frankfurt, la ideología ya no puede explicar la mistificación de la realidad, ya que ésta misma se ha vuelto ideológica. Sin embargo, en la propuesta de Žižek:

“aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentemos como la ‘realidad’, sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la crítica de la ideología...es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente...en el momento en que pretendemos ocupar este lugar vacío caemos irremediablemente en el lodo ideológico”<sup>33</sup>

Este vacío es precisamente el espectro de la ideología, su núcleo pre-ideológico, como un residuo de la simbolización en su intento de domesticar el antagonismo “real”. Se trata, en este sentido, del resto de una operación de represión primordial de algo que no puede ser simbolizado por el lenguaje: el nombre dado por Žižek a este antagonismo es “lucha de clases”.

Esta reformulación de la noción de ideología, toma al psicoanálisis lacaniano como pilar teórico al permitir diferenciar el *espectro* de la *ficción simbólica*. Mientras la ficción simbólica es aquella realidad estructurada como relato (“construcción social de la realidad”), el espectro es el “resto” que no pudo ser simbolizado (lo Real), la parte de la realidad que queda sin simbolizar, es decir, sin ser parte del rela-

to que es la ficción simbólica. En otras palabras,

“la realidad nunca es directamente “ella misma”, se presenta sólo a través de su simbolización incompleta, y las apariciones espectrales emergen en esta misma brecha que separa para siempre la realidad de lo real, y a causa de la cual la realidad tiene el carácter de una ficción (simbólica): el espectro le da cuerpo a lo que escapa de la realidad (simbólicamente estructurada)”<sup>34</sup>

Si la realidad es socialmente construida entonces nunca está completa, su construcción se asienta sobre la base de un juego hegemónico (poder, inclusión/exclusión). En la ficción simbólica no hay un “acuerdo” o “pacto” simétrico entre las clases o grupos sociales; no es la sociedad internamente coherente la que construye la realidad pues algo debe ser excluido para que la realidad social pueda constituirse. Esto hace que aquello que queda por fuera de la realidad simbólicamente construida continuamente aparezca como un “espectro”.

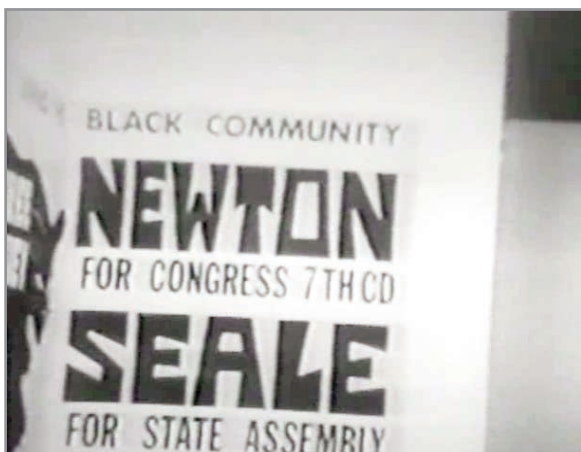
Desde Marx, el espectro de la sociedad capitalista es la “lucha de clases”, que impide a la realidad social constituirse como una totalidad consistente. En este sentido es que con la lectura lacaniana que hace Žižek de Marx, la lucha de clases es lo real: un obstáculo que hace surgir simbolizaciones siempre nuevas por medio de las cuales se intenta domesticarlo, de manera que la lucha de clases es un significante para aquello que no puede ser suficientemente simbolizado.

La constitución misma de la realidad social supone entonces la ‘represión primordial’ de un antagonismo, de modo que el sostén final de la crítica de la ideología ya no es la ‘realidad’, sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo.

En este sentido, la crítica ideológica de la Escuela de Frankfurt sigue la misma ausencia del Materialismo Histórico de Marx, que es desde donde extrae su poder comprensivo. En palabras de Étienne Balibar,

“la idea de una teoría de la ideología fue siempre apenas una manera ideal de completar el materialismo histórico, de “llenar un hueco” en su representación de la totalidad social, y por lo tanto una manera ideal de constituir el materialismo como un sistema de explicación completo en su tipo...”<sup>35</sup>.

El nombre de este “hueco” es lucha de clases como



33.- *Ibíd.*, p. 26

34.- *Ibíd.*, p. 31.

35.- *Ibíd.*, p. 173.



el límite inherente que atraviesa la sociedad y le impide constituirse en una totalidad coherente, suturada en sí misma.

### En torno al control pulsional de la forma ideológica

Luego de este análisis, ¿qué posibilidades existen para que el sujeto consiga desprenderse del efecto ideológico?, ¿qué imposibilita el surgimiento de una crítica ideológica en la dimensión de las propias prácticas sociales?

De los teóricos de la Escuela de Frankfurt, quien consigue desarrollar con mayor detalle las razones del cierre del universo de la crítica es Herbert Marcuse. Como se señaló más arriba, para él, la ideología se ha vuelto indistinguible de la realidad, de manera que recurre a la crítica de la racionalidad instrumental para establecer el principio organizador de la dominación en la sociedad postindustrial. Específicamente, para identificar en la satisfacción administrada de necesidades el mecanismo específico de la reducción de la crítica al interior de la sociedad. Para ello, procede vinculando psicoanálisis y análisis social. La reflexión es que Eros, en tanto organización pulsional de la vida psíquica, se encuentra organizado históricamente por el principio de realidad, enfrentando constreñimientos necesarios, otras veces, abiertamente represivos para la libre expresión de las pulsiones sexuales. La satisfacción administrada de necesidades encontraría en este mecanismo represivo, la fuente de gratificación necesaria para anular la posibilidad del ejercicio crítico sobre las condiciones de existencia en la sociedad moderna:

“toda liberación depende de la toma de conciencia de la servidumbre, y el surgimiento de esta conciencia se ve estorbado siempre por el predominio de necesidades y satisfacciones que, en grado sumo, se han convertido en propias del individuo...el objetivo óptimo es el reemplazo de necesidades falsas por otras verdaderas, el abandono de la satisfacción represiva”<sup>36</sup>

Sin embargo, tal como lo describe Bauman<sup>37</sup>, se observa que la búsqueda de placer se ha convertido en el instrumento principal de la conservación del orden, de manera que el principio de placer se encuentra al servicio del principio de realidad al acoplar el deseo al orden social. Según este autor, esta fase de la modernidad asiste a la reconciliación del principio



de placer y realidad. En este preciso sentido, lejos de tener que reprimir los deseos, se impone y promueve su liberación más allá de todo límite. La búsqueda de placer analizada por la Escuela de Frankfurt, constituida como fuente de amenaza en la sociedad postindustrial, en la actualidad funciona como su soporte principal: la sociedad postindustrial se organiza en torno a la permisividad, promueve la proliferación de los placeres.

Efectuando una inflexión en los planteamientos de Marcuse, lo que permanece ausente en su análisis es un concepto que le permita observar el placer excesivo que describe Bauman y Žižek, como promesa ideológica de satisfacción plena. Este concepto es el de “goce” en psicoanálisis lacaniano, en tanto placer excesivo que consiste a condición de un plus de satisfacción pulsional, concepto que permite interpretar ese “apego apasionado” del individuo a sus propias condiciones de dominación. Se trata, en este sentido, de un modo específico de dominio sobre el cuerpo y la subjetividad. Por este motivo, cuando Marcuse señala que “la razón tecnológica se ha hecho razón política”<sup>38</sup>, habrá que entender no tan sólo ese sistema complejo conformado por la política y la economía que coloniza el “mundo de la vida”, sino por sobre todo el poder del desarrollo tecnológico para hacer del goce un factor político; irracional por excelencia (no hay una razón que lo disuelva).

La búsqueda de placer excesivo que describe Bauman en la fase actual de la sociedad moderna, se encuentra soportada por un cierto mandato económicamente administrado que obliga a los individuos a perseguir este plus de goce<sup>39</sup>, de manera que el sustrato de la forma ideológica hoy incorpora una

36.- Marcuse, op. cit., p. 29.

37.- Bauman, Z. (2008). *La sociedad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

38.- Marcuse, op. cit., p. 18

39.- *El sublime objeto de la ideología*, ed. cit.

dimensión que no es simplemente disoluble con un examen reflexivo sobre las condiciones de existencia o las necesidades verdaderas, pues ha subsumido el propio cuerpo en la promesa de satisfacción pulsional. Así, el goce permitido se convierte en goce obligatorio, modulado por una economía política del placer, como mecanismo específico de coordinación social.

Este desarrollo tiene algunos puntos de contacto con la noción de “desublimación represiva” formulada por Marcuse, la distinción, sin embargo, se encuentra en que esta no es privativa de la racionalidad instrumental sino la forma específica de una forma ideológica cuyo mandato es el de un imperativo a perseguir el goce. En palabras de Žižek, se trata de un hedonismo represivo del goce pleno.

Para Žižek<sup>40</sup>, el goce es vehiculizado en mandatos que interpelan a los individuos a perseguir este plus de goce. Sin embargo, el goce es incompatible con el orden simbólico, pertenece al orden de lo real, de manera que cuando el individuo ingresa en este terreno, obtura la posibilidad de que el deseo emerja estructurado simbólicamente. Dicho más claramente, no es posible ejercer la crítica, instrumentar el pensamiento, ya que el propio cuerpo se encuentra comprometido con la satisfacción represiva del mandato de goce.

## Conclusiones

Según el desarrollo de este ensayo, hemos podido apreciar que la manera en que los teóricos de Frankfurt entendieron la noción de ideología experimentó importantes cambios y, así también, recibió diversos grados de relevancia explicativa para el análisis de la modernidad: desde una recepción del concepto de Marx como falsa conciencia, poniendo el énfasis en contenidos mistificados por determinadas relaciones de poder, a una crítica de la racionalidad instrumental cuyo énfasis es una conciencia despolitizada y tecnocrática. La Escuela de Frankfurt cuestiona la versión positiva clásica de la crítica ideológica fundada por Marx por considerar que un cierto sesgo opera internamente en su aceptación de la racionalidad instrumental como habilitadora de la evolución social. Para la Escuela, será esta misma racionalidad la que profundiza y extiende las condiciones de dominación en la sociedad moderna.

En cierto modo, la crítica al concepto de ideología en Marx, presente en la Escuela de Frankfurt,

aun cuando procede reconociendo la ausencia de una base material para la expresión de una falsa conciencia en la sociedad industrial avanzada, lo hace también suponiendo una cierta parcialidad analítica al considerar que la ideología en Marx “es” el concepto (como falsa conciencia). Más bien de lo que se trata, y esta es la utilidad de la crítica ideológica en el análisis social, es de retornar a la inquietud fundamental en Marx respecto a identificar un fenómeno capaz de explicar la reproducción fetichista sistémica en las relaciones sociales. El desafío es desplegar la crítica ideológica según los problemas que la propia realidad social nos propone. La ideología no se supera o termina porque su concepto no refleja la realidad y sus cambios (como falsa conciencia), es la propia realidad la que nos interpela a reformular -reconceptualizar la crítica ideológica rescatando su “impetu” fundador.

Se sigue sosteniendo la crítica inmanente de Marx y su procedimiento del desenmascaramiento, aunque de modo subsidiario a la racionalidad instrumental. Desde este punto de vista, el método de análisis crítico sigue preso del análisis del contenido. Sucumbe a su fascinación fetichista, sin dar un paso adelante en la dirección de cuestionar el secreto de la forma, tal como procede Marx en la crítica de la economía política en su expresión más acabada. Es por ello que la solución o desenmascaramiento en los teóricos de Frankfurt, sigue ligada al esfuerzo racionalista de la crítica. La propuesta desarrollada en este ensayo ha sido precisamente el de retomar la crítica de la forma; para nuestro desarrollo específico, la forma ideológica.

Mientras los teóricos de Frankfurt aceptaron la



40.- *Ibíd.*



crítica de la economía política, permanecieron en las coordenadas de la crítica de la ideología, mientras que la noción de racionalidad instrumental, inscribe la crítica en un campo externo de mecanismos no ideológicos que actúan como el fundamento de la dominación social. Así, la ideología ya no es concebida como un velo de la realidad, ya que ideología y realidad tienden a converger.

Siguiendo a Martín Jay<sup>41</sup>, el desplazamiento hacia el psicoanálisis de la crítica ideológica en la Escuela de Frankfurt, constituyó el instrumental teórico que permitió dar cuenta de las consecuencias individuales, amplificadas como acción social, de la mantención y reproducción de las estructuras. Gracias al psicoanálisis pudo llenar un vacío en la propia teoría marxista relativa a explicar la estructuración de la acción social. Freud les proveyó de un cuerpo teórico que permitió entender la constitución de la individualidad moderna, su relación con las estructuras y las posibilidades de producción y transformación. El ejemplo más notable lo constituyen dos obras fundamentales, aunque tardías dentro de la historia de la Escuela: *Eros y Civilización*, y posteriormente *El Hombre Unidimensional*, ambas de Herbert Marcuse.

También se ha propuesto que una de las tareas de la crítica ideológica hoy es la de identificar los elementos que bajo la forma de un relato de ficción, permiten identificar el carácter antagónico del sistema, dejando abierta la brecha que separa lo Real de su simbolización, que es el lugar del antagonismo social, del cual sólo tenemos noticia por sus apariciones espectrales en la forma de las ficciones simbólicas del relato ideológico. El desafío, desde este pun-

to de vista, consiste en sostener la apertura-distinción del campo de sentido suturado por el relato ideológico: “desatar su nudo”.

Del mismo modo, el contrapunto con la Escuela de Frankfurt respecto a la relevancia asignada al contenido mistificado, dirige la atención hacia el lugar desde donde se enuncia el relato y sus mandatos de sujeción/subjetivación.

Un campo posible de aplicación de esta propuesta de ejercicio crítico, es precisamente el ámbito de la cultura popular. A decir de Marcuse:

“la conquista y unificación de los opuestos, que encuentra su gloria ideológica en la transformación de la alta cultura en popular, tiene lugar sobre una base material de satisfacción creciente. Ésta es también la base que permite una total desublimación”<sup>42</sup>.

Lo que Marcuse desdeña en esta inversión, o permanece como no advertido, es precisamente su carácter ideológico, no reductible a la desublimación, más allá del sentido descriptivo de la precarización y mercantilización de lo estético en la sociedad postindustrial. Si se sigue de cerca la Tesis VII *Sobre la filosofía de la historia* de Benjamin, descubriremos que, en sus palabras “no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez un documento de la barbarie”<sup>43</sup>. En este sentido, la invitación es a superar la crítica ideológica descriptiva, para dar paso al análisis de las formas ideológicas en los mismos “productos de la barbarie”, descubriendo allí las “imágenes de mundo” que encarnan las formas ideológicas (cine, literatura, música, etc.). Sobre todo por su vínculo con satisfacciones crecientes o promesas de aquello en la base material. El análisis de las formas ideológicas en la cultura popular, se orienta también en la dirección de identificar los núcleos de goce que sostienen los mandatos ideológicos respecto a qué y cómo desear, haciendo del efecto ideológico un efecto práctico: más allá del contenido y la representación, encontramos la forma y la reproducción práctica.

## Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. (2009). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt. (2008). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

41.- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.

42.- Marcuse, op. cit., 92

43.- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, p. 55.

- Benhabib, Seyla. (1994). La crítica de la razón instrumental. En Žižek, Slavoj (Comp). (2005). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Walter. (1942). Tesis sobre la filosofía de la historia. En Benjamin, Walter (2009). *La dialéctica en suspenso*. Santiago: Lom
- Benjamin, Walter. (1936). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En Benjamin, Walter. (1989). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1989). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, Max. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Jay, Martin. (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus
- Larraín, Jorge. (2010). *El concepto de ideología. Vol 4. Postestructuralismo, Postmodernismo y Posrmarxismo*. Santiago: Lom Ediciones
- Larraín, Jorge. (2009). *El concepto de ideología. Vol 3. Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*. Santiago: Lom Ediciones
- Marcuse, Herbert. (1969). *El hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Marcuse, Herbert. (1968). *Eros y civilización*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Marcuse, Herbert. (1937). *Filosofía y Teoría Crítica*. En Marcuse, Herbert (1970). *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Marx, Karl. (2000). *El Capital. Tomo I. Crítica de la Economía Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1994). *La ideología alemana*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Žižek, Slavoj. (1994). El espectro de la ideología. En Žižek, Slavoj (Comp). (2005). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.