

Ideología y realidad

Ideology and reality

Jacinto Calderón González¹

Universidad Rey Juan Carlos, España

Recepción: 3 de mayo del 2021

Evaluación: 11 de agosto del 2021

Aceptación: 28 de febrero del 2022



¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Master en Teoría Política y Cultura, y Licenciado en Filosofía por la misma universidad.

ORCID: 0000-0003-0940-2519

Correo electrónico: jacinto.calderon@urjc.es

Calderón, J. (2022). Ideología y realidad. *Cuestiones de Filosofía*, 8 (30), 41-71.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.12801>

Resumen

El presente artículo quiere dar cuenta del conflicto que presentan las ideologías cuando toman como referencia la realidad y la convierten en algo vacío. Para ello se examinan algunas de las tácticas de las ideologías: la producción de discursos, la idea de la propaganda, la conciencia de los ciudadanos, la identificación del contrario y los problemas derivados de la relación abstracto-concreto. Estos elementos nos conducirán a revelar que lo que presentan las ideologías cuando movilizan los ánimos y desarrollan sus discursos pone en entredicho la naturaleza de la realidad, que acaba corriendo el riesgo de ser enmascarada. Se pretende entonces visibilizar la problemática que encierran las ideologías cuando funcionan como sustitutivas de la realidad.

Palabras clave: ideología, realidad, discurso, hegemonía.

Abstract

This article wants to account for the conflict that ideologies present when they take reality as a reference and turn it into something empty. For this, some of the tactics of ideologies are examined: the production of discourses, the idea of propaganda, the conscience of the citizens, the identification of the opposite and the problems derived from the abstract-concrete relationship. These elements will lead us to reveal that what ideologies present when they mobilize the spirits and develop their discourse calls into question the nature of reality, which ends up running the risk of being masked. The aim is to make visible the problems that ideologies entail when they function as substitutes for reality.

Keywords: ideology, reality, discourse, hegemony.

Introducción

Cuando en 1960 Daniel Bell publicó su obra *El final de la ideología en Occidente*, parece que lo hizo convencido de que, en efecto, la era ideológica había llegado a su fin. Bell sostenía, *grosso modo*, que la era ideológica estaba tocando fondo y que, en principio, cualquier conciencia despierta entendería que el sueño ideológico vendría a resolverse en el fracaso y que, en consecuencia, los ciudadanos no deberían anclar sus esperanzas en ideas que para desesperación de la humanidad conducían a caminos por los que era mejor no volver a aventurarse.

El mismo Daniel Bell había supuesto que su obra zanjaba definitivamente el destino de las ideologías y defendía por ello una tecnocracia que poco a poco iría sustituyendo los modos ideológicos, y los Estados se irían conduciendo de forma racional y sólo gobernaría el imperio de la razón o, cuanto menos, lo que más se pudiese parecer a ello:

La toma de decisión técnica, en efecto, se puede considerar como el punto opuesto a la ideología: aquella es fruto del cálculo y tiene carácter instrumental; ésta es emocional y expresiva. El tema de *El fin de la ideología* fue el agotamiento de las viejas pasiones políticas; las teorías que se desarrollan en *La sociedad post-industrial* intentan explorar el pensamiento tecnocrático en sus relaciones con las decisiones políticas (...)² (1976, p. 53).

En este orden de ideas, se puede pensar que si el destino de las ideologías es disolverse para dar lugar a una política tecnocrática, vendría a ser cierto que estamos en una era tecnocrática y no ideológica. De ser así, tenemos que un artículo sobre las ideologías casi 60 años después de la publicación de *El final de la ideología en Occidente* tendría más que ver con un interés teórico-histórico que con un interés teórico sobre el presente. Y, sin embargo, es lo segundo lo que interesa aquí, dado que no hay una pretensión de hablar de las ideologías y su influencia en la primera parte del siglo XX, sino más bien atender a cómo hoy día se puede hacer teoría sobre la ideología, tiempo después de la proclama del “final de las ideologías”.

Hay, pues, una confusión entre el fin de una ideología o el triunfo de una ideología, que parece que es lo que acontece en nuestro tiempo. Y son dos cosas distintas, pues, en efecto, el hecho de que impere un modo ideológico de ver el mundo no quiere decir que ya de una vez y para siempre se disuelva

² Bell denuncia que, en realidad, él no dijo que se hubieran acabado las ideologías, sino que se habían agotado las viejas y se “anhelaban” otras nuevas.

lo que se podría llamar una razón ideológica. Sencillamente se dice que una ideología A ha triunfado sobre una ideología B, y que la ideología B parece disolverse en el vacío. ¿Tal cosa es cierta? ¿La caída de la URSS implica la desaparición de la ideología comunista? De ser así, los modernos comunistas y socialistas que han preferido ignorarlo (o que no se han dado cuenta) o que sin ignorarlo han perseverado en su ideología, deberían ser considerados como soñadores de otros tiempos; románticos. Sin embargo, o no es así porque sigue habiendo comunistas, socialistas, anarquistas o antisistemas que impugnan la ideología liberal o, bien, y lo que sería mucho peor, siguen existiendo esas ideologías porque la ideología dominante lo permite a sabiendas que su destino será lo particular, y porque tiene aquella el poder de moderar y modular las ideologías menores y ponerlas a su servicio.

Tanto en un caso como en el otro no hay un fin de las ideologías, ni mucho menos. De hecho, si como se plantea en el segundo supuesto, la ideología dominante es capaz de dar pequeñas parcelas de realidad a ideologías menores para que los ciudadanos se distraigan, no estaríamos, es evidente, ante el fin de la ideología sino ante su triunfo.

Ignacio Ramonet entrevisté con claridad que en el nuevo contexto mundial los mercados internacionales, así como las redes de información, son los nuevos amos del mundo: “(...) son los expertos de la nueva ideología dominante: el pensamiento único. La que siempre tiene razón y ante la que todo argumento –con mayor motivo si es de orden social o humanitario– tiene que inclinarse (...)” (2002, p. 57).

En efecto, el triunfo de una ideología no tiene como resultado que una serie de personas opte explícitamente por un conjunto de ideas conectadas lógicamente, sino que más bien el triunfo de una ideología es la presencia de la misma en todos los rincones de la existencia, y que quienes se rigen por ella (aquí cabe la humanidad entera) ni siquiera se den cuenta.

El triunfo de una ideología es un triunfo sobre la realidad, en la que la pretensión cartesiana de no tomar lo verdadero por lo falso quedaría anulada y supondría que la “industria” del pensamiento tiene poco porvenir ya que no es capaz de salir de la caverna en la que ha sido alojada.

El conflicto entre ideología y realidad atañe a lo que Mannheim buscaba a la hora de sustentar una posible sociología del conocimiento, pues en efecto, en el orbe social las ideologías han funcionado como un sustrato que nutre

un estado de cosas que busca reproducirse y para ello no duda en sacrificar la realidad tal como la entendemos. De ahí que Mannheim, en sus primeras identificaciones del concepto de ideología suponga que

“(...) el concepto de ‘ideología’ refleja uno de los descubrimientos que han surgido del conflicto político, a saber, que los grupos dominantes pueden estar tan ligados en su pensamiento a los intereses de una situación que, sencillamente, son incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir su sentido de dominación (...)” (1993, p. 35).

Por este ser “incapaz de percibir” un determinado estado de cosas es por lo que se puede dar al término “ideología” la significación (expresada rotundamente por Marx) de ser un falseamiento de la realidad. Para Mannheim, cuanto menos, la ideología “(...) oscurece el verdadero estado de la sociedad (...)” (p. 35), y por ello la significación de la ideología es ‘falseamiento o enmascaramiento’ de lo real. De ahí que Mannheim vea el “desenmascaramiento radical” como una “modernísima arma intelectual” (p. 37), y que el tratamiento de la ideología se mueva con conceptos como *revelación, descubrimiento, desviación, creencia* o incluso *fe*.

Con este antecedente puede hacerse visible el sentido de este artículo: el carácter de la ideología única y su conflicto con la realidad. En la medida en que se haga explícito el conflicto de la ideología con la realidad, más fácil debe ser la tarea de aislar el sentido que la ideología pueda tener en nuestro tiempo (al menos en la medida en que sea cierto que el conflicto con la realidad es hoy tan pertinente como en tiempos de Mannheim).

El intelectual y el discurso

Vamos a situar el punto de partida en los intelectuales, pero no desde el punto de vista de sus fines teóricos, sino del modo en que éstos se expresan a través del discurso. Más claramente, la actividad del intelectual es la construcción de discursos, que es lo que debe ocuparnos ahora.

Mannheim publicó *Ideología y utopía* en 1929; vamos a detenernos un momento en esta obra. Empezando su libro encontramos referencias precisas al quehacer intelectual: “(...) en toda sociedad existen grupos sociales cuya tarea especial consiste en proveer a esa sociedad de una interpretación del mundo. Se les suele llamar intelectuales (*intelligentsia*)” (1993, p. 9).

Atendiendo a lo estática o dinámica que pueda ser una sociedad Mannheim encuentra que “(...) cuando más estática es una sociedad, tanto más probable es que esa capa adquiera una situación bien definida o la posición de una

casta en esa sociedad (...)” (p. 9). Si bien es difícil que una sociedad sea estrictamente estática, las que más se acercasen a ellas se regirían por estas castas que para Mannheim van desde el brahmán hasta el clérigo. Y es que estas “castas” disfrutaban “(...) el monopolio en la formación de la concepción del mundo de su sociedad (...)” (p. 9).

La casta de los intelectuales, por tanto, tiene como tarea hacer concebir el mundo de una manera determinada, y esta concepción es la que debe mostrarse y enseñarse a los demás miembros de la sociedad. La casta de los intelectuales, por consiguiente, es la que forma (o crea) el mundo que luego ha de ser enseñado. Es, a su vez, lo que da sentido al discurso. A la vista de esta concepción Mannheim percibe, por un lado, que cuanto mayor es la organización de esa sociedad, este pensamiento de la casta “tiende a ser más escolástico” y se convierte por ello en una “fuerza dogmática” (p. 9). Tanto el aprendiz que quiere formar parte de esa casta, como cualquier miembro de la sociedad, no cuestionan el discurso, sino que lo aprenden de memoria y lo repiten tantas veces como sea necesario hasta que pueda reproducirse en lo que Mannheim denomina “inconsciente colectivo”. Este inconsciente colectivo tiene para Mannheim un sentido novedoso que revela algunos aspectos que estaban ocultos, pero que ahora se manifiestan en la medida en que “(...) el comportamiento se norma, hasta cierto punto, en mitos, tradiciones o en la fe de las masas en un líder (...)” (p. 31). De ahí que el control de este inconsciente colectivo, formado a partir de la tradición particular de cada sociedad, sea crucial a la hora de entender el horizonte ideológico y utópico de todo discurso. Es por esto que Mannheim advierte que “(...) en la mentalidad utópica lo inconsciente colectivo, guiado por una apasionada representación y por una decidida voluntad de acción, oculta ciertos aspectos de la realidad (...)” (p. 36). De ahí, por tanto, que el discurso y la tarea de la casta del intelectual tienda a este escolasticismo con su fuerza dogmática para no revelar aquello que está oculto. Por otro lado, Mannheim, percibe que “(...) este tipo monopolizado de pensamiento (...) se halla, relativamente, alejado de los conflictos de la vida cotidiana: por tanto, es también escolástico en este sentido, es decir, académico y sin vida (...)” (p. 10).

Así las cosas, es fácil ver que en el caso de una sociedad estática la verdad y la realidad se hermanan en el discurso y que éste es una de las fuentes del poder, pues toda praxis social, desde el gobierno hasta los matrimonios, queda subsumida en él. Por esto mismo, lo que puede aparecer como una pretensión racional si consigue establecerse como una hegemonía discursiva, conduce a un tránsito del saber al creer que supone que los miembros de esa sociedad no deben saber (empezando por el mero hábito de hacer preguntas) sino que

deben creer: lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo grosero que ahora son determinaciones del discurso de la casta. La transgresión, el delito injustificable, vienen a ser, entonces, ese tipo de actos que ponen en entredicho el poder que representa el discurso. La parábola del buen samaritano, las 95 tesis de Lutero o la *Enciclopedia* suponen un ejemplo de la transgresión que se opone al discurso.

Si la fuente del poder es el monopolio del discurso y éste opera “escolásticamente” en el sentido peyorativo que le da Mannheim, el discurso es la fuente de la creencia y la piedra angular de la religión, en cuyo caso, cuando Marx proclamó que “la religión es el opio del pueblo”, lo que estaba haciendo era levantar la sospecha sobre la verdad y la realidad misma de un discurso.

Con todo, en una sociedad estática las cosas aparecen de esta manera, pero ¿qué ocurre cuando la sociedad estática deja de serlo? Sencillamente que “(...) ese monopolio de la interpretación eclesiástica del mundo que pertenecía a la casta sacerdotal ha dejado de existir, y en lugar de una capa cerrada y perfectamente organizada de intelectuales ha surgido una *intelligentsia* libre (...)” (p. 10). Puede acontecer, entonces, que se presente un tránsito de una casta que ha regulado el mundo a una sociedad donde la competencia por el dar sentido al discurso tiene carácter abierto.

“La libre competencia –escribe Mannheim– empezó a dominar los modos de producción intelectual (...)” (p. 11). Esta nueva intelectualidad buscaba ganar el favor del público y lo logra en la medida en que la hegemonía anterior queda obsoleta y otros modos de aprehender el mundo son posibles. De aquí extraemos dos cosas importantes: 1) la tarea del intelectual es “producir” discursos, 2) que tal producción persigue un objetivo de conquista. Con todo, lo que interesa a Mannheim es destacar el tránsito de lo estamental a la movilidad, y que este tránsito sea posible por “(...) la ruptura del monopolio intelectual (...)” (p. 11). Tal tránsito es, a la vez, un escenario de crisis, a saber, la que resulta de la caída de ese mismo monopolio intelectual: si antes había un sistema de la verdad, ahora tal sistema se fragmenta de tal modo que no hay unidad en la verdad: “(...) en tal proceso desaparece la ilusión del intelectual de que existe un modo único de pensar (...)” (p. 11). Con ello, para Mannheim, la crisis se habría de traducir en que los intelectuales, de algún modo, habrían renunciado a que hubiera una verdad única y, a su vez, cada construcción discursiva sería la expresión de un modo determinado de pensar al mismo tiempo que una determinada manera de interpretar el mundo.

Sin embargo, hay que notar que la ruptura del monopolio del pensamiento no supone el anhelo de su sistema. Detrás de cada discurso hay una fuente de poder que quiere, ante todo, lograr un nuevo monopolio de la verdad. En

realidad, no estaríamos en condiciones de decir que un discurso del partido comunista o del partido liberal pretenda tener un alcance limitado; todo lo contrario, su pretensión de verdad es voluntad de verdad, puro deseo de establecerse ilimitadamente. Mannheim parece entrever que la causa de la verdad se ha de tomar por el lado de la tolerancia. En esto es donde es posible discrepar.

Foucault, que dedicó bastante letra al análisis de los discursos, percibió enseguida que lo que hay detrás de cada uno de ellos es una, si se quiere, estructura de poder, o directamente un poder que hace posible que tal discurso aparezca: “Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una ‘policía’ discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos (...)” (2015, p. 38).

Para que haya verdad ha de haber una disciplina, incluso una institución, encargada de controlar “la producción del discurso”, y es por ello que todo discurso está inserto en alguna disciplina. Por consiguiente, si todo discurso está siendo siempre regido por una disciplina, hay que suponer que existen monopolios del saber que siempre subyacen al discurso. Lo interesante aquí es que la ventaja que tiene Foucault respecto de Mannheim es poder ser capaz de mostrar lo implícito del discurso. Tal cosa se debe a que descubre que estos monopolios subyacentes no tienen un mostrarse explícito, o al menos no tan explícitamente como cuando el monopolio es visible y genera casta. Al no ser algo explícito no notamos directamente su influjo y, sin embargo, está ahí, abarcando todo subrepticamente y marcando la pauta del poder:

(...) nadie entra en el orden del discurso si no se satisface ciertas exigencias o si no se está, de entrada, cualificado para hacerlo. Para ser más preciso: no todas las partes del discurso son igualmente accesibles e inteligibles; algunas están claramente protegidas (diferenciadas y diferenciantes) mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricción previa de cualquier sujeto que hable (...) (p. 39).

¿Quién o qué modula el discurso? Todo lo que se dice, según Foucault, parece obedecer a ciertas reglas. Respecto de que algo se salga de la regla, relata el ejemplo de lo que ocurría con Mendel, en tanto que sus avances teóricos no podían yuxtaponerse a la ciencia de su tiempo: “Mendel decía la verdad, pero no estaba ‘en la verdad’ del discurso biológico de su época: no estaba según la regla que se formaban de los objetos y de los conceptos biológicos (...) Mendel era un monstruo que decía verdad, lo que provocaba que la ciencia no pudiese hablar con él (...)” (p. 37).

La verdad, como anhelo teórico del discurso del investigador, se opone a la verdad del discurso. Un juego de dos verdades, de las cuales una, aunque posiblemente falsa, impone las condiciones a la otra. Es por esto que la verdad y el poder son inseparables: el verdadero poder es ser capaz de establecer la verdad, fijar la esencia del discurso. Por eso es fundamental para el poder que fije la regla de lo legítimo, que genere una disciplina porque “(...) la disciplina es un principio de control de la producción del discurso (...)” (p. 38).

Lo que se puede decir en el discurso obedece a cierto monopolio implícito de la verdad, que si bien no es omniabarcante, como decía Mannheim de las épocas pasadas, tiene esa clara pretensión. De este modo, podemos decir ahora que la ideología tiene que ver con ese monopolio de la verdad, en la medida que tal monopolio tiene sentido para un determinado público que al entrar en el juego de la discursividad (y aceptar las reglas que ese juego propone) ha determinado previamente que la verdad por la que opta es la única válida, pues es la única que se le permite decir. La crisis de las ciencias no significa sólo que no haya un horizonte único, sino que tal crisis revela el interés y la lucha por la fijación del horizonte.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, mucho más recientemente, se han detenido a pensar que la posibilidad de una hegemonía supone la construcción de un monopolio de los significados y que, además, esté en condiciones, respecto del poder, de hacerlo. De ellos nos ocuparemos algo más adelante a propósito de la significación flotante. Por el momento interesa fijarse en que para Mannheim ha habido una caída del monopolio del discurso, que para Foucault siempre hay monopolios del discurso y que para Laclau y Mouffe se trata de construir ese monopolio. ¿Qué es entonces el discurso? Lo podemos considerar, simplemente, como un acto de habla que obedece a reglas previamente dadas, que se vienen a confirmar al hablar. Un discurso es el fomento de un determinado monopolio de la verdad.

Si volvemos al sentido que otorgaba Mannheim al intelectual, encontramos que al margen de lo estática o no que sea una sociedad, su función sigue siendo la de ofrecer interpretaciones del mundo, sólo que ahora este quehacer está organizado desde la norma del discurso y su interpretación está anclada al juego de la verdad como sujeción a las reglas o, en caso contrario, estando más allá de las reglas, y busca adecuación con la realidad (que es lo que pasaba a Mendel, según Foucault). Precisamente por esto, a la par que surge el concepto de ideología como un “oscurecer” la realidad, surge la utopía o el pensamiento utópico:

El concepto de un saber utópico refleja el descubrimiento opuesto que se debe a la lucha política, a saber, que algunos grupos oprimidos están intelectualmente tan interesados en la destrucción y en la transformación de determinado orden social que, sin saberlo, sólo perciben aquellos elementos de la situación que tienden a negarlo. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar correctamente una situación real de la sociedad, no les interesa en forma alguna la realidad (...) (Mannheim, 1993, p. 36).

Es por esto que el grupo dominante es ideológico y su discurso genera una realidad acorde con sus intereses. A la par, el grupo “dominado” (pero que busca cambiar esa situación) construye un discurso que niega la realidad previa para poner otra en su lugar. En este proceder se halla la utopía. En ambos casos hay ocultamiento: los discursos, al estar configurados desde su nacimiento por una regla dada, no definen la realidad, sino que la inventan.

El discurso es, pues, algo ideológico o algo utópico. El discurso nace para producir una enajenación de lo real, para generar un inconsciente colectivo donde los sentidos posibles de lo real son creados o reproducidos en una estructura social. A su vez, la ausencia de un monopolio de la verdad enfrenta a la sociedad entre aquellos que detentan el poder y lo mantienen con la ideología y aquellos que impugnan ese poder amparándose en utopías.

El resultado es que, por un lado, hay una discursividad (sumergida en relaciones de poder) que genera irrealidad; por otro, tenemos la realidad misma. En principio podría decirse que el ciudadano común podría permanecer ajeno a estas lides y podría ser capaz de decidir por sí mismo qué es o qué no es lo real. Sin embargo, ocurre justo lo contrario, pues los ciudadanos suelen ser orientados a la creencia y no al saber; su experiencia de lo real está siempre mediada por la ideología o la utopía. El ciudadano no ve más allá de lo explícito del discurso y por ello queda siempre al margen del poder, por más que sea democrática la sociedad en que se encuentre.

El problema es que esto último no es un prejuicio, sino el punto de partida de la actividad política en tanto ésta supone que esa ignorancia es la fuente de su poder. En toda sociedad política no hay que detenerse en que sólo exista una división ineludible entre los que tienen el poder y los que no. Interesa destacar que previo a ese poder existe una división entre los que saben y los que no saben. ¿Cómo es posible tal acontecimiento?

La conciencia ignara y los estereotipos

Cuenta Diógenes Laercio que Heráclito de Éfeso habiendo escrito un tratado posiblemente titulado “*Acerca de la naturaleza*”, “(...) lo depositó en el santuario de Artemis, según algunos, habiéndose cuidado de escribirlo

en un estilo bastante oscuro para que sólo los capaces lo hallaran accesible y no fuera despreciado fácilmente por el vulgo (...)” (2013, pp. 503-504). Escribió un libro y lo escondió para que sus conciudadanos no lo leyeran o, de leerlo, que no fuese entendido por la mayoría.

Parece que existe un prejuicio tan antiguo casi como la filosofía misma que establece que quien vive alejado de la reflexión es poco más que un animal. Platón hace exclamar a Sócrates en el *Protágoras*: “(...) porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman (...)” (317a). Siguiendo *Calígula* de Camus, parece ser que Calígula no encontró en Roma un hombre mejor que su caballo (Incitatus) para ser cónsul.

El desprecio de la masa por la inteligencia del hombre parece haber sido una constante en el pensamiento político. La oposición entre saber e ignorancia y el hecho de que la ignorancia siempre sea atrevida, incluso audaz, conduce inevitablemente a esos pensamientos de cuño aristocrático, en los que se supone que es mejor que el pueblo, debido a su ignorancia, no participe en la actividad política.

Las pruebas parecen apoyar tal resolución. Félix Ovejero da inicio así a su libro *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*: “Nixon sudó y perdió las elecciones” (2008, p. 11). Parece ser que Kennedy, en el famoso debate con Nixon en 1960 (fue el primer debate presidencial televisado) tomó la decisión de maquillarse para aparecer ante las cámaras; gracias a eso no se dejó ver el sudor y pudo ganar las elecciones. ¿Interesaba más a los votantes el sudor de Nixon que su programa electoral?

Félix Ovejero parece haber notado que en el moderno pensamiento político, especialmente en el más conservador, “(...) la democracia puede prescindir de los ciudadanos. Incluso más: es mejor que prescinda. Llanamente, no serían de fiar (...)” (p. 19). Explica perfectamente cómo se llega a esto:

(...) para llegar a esa conclusión se han aducido diversos argumentos. Por lo general, todos ellos son diversas variantes de una idea bien sencilla: los ciudadanos serían poco menos que idiotas y, por ende, sus elecciones una idiotez superlativa. Idiota en cualquiera de las acepciones de la palabra: en la griega, la que se aplica al ciudadano vuelto hacia sí mismo, que ignora a los demás, lo público; o en las más recientes, la originariamente francesa, como ignaro, como desinformado, o, en la más común, como trastornado, como incoherente (...)” (p. 19).

Es posible, siguiendo esta idea, establecer que existe algo así como una conciencia ignara, que apareció a la par que la vida política y que traía como consecuencia que el ciudadano común no fuese capaz de una mirada más elevada de la vida que la que le permitiese una visión tres palmos más allá de sus narices. Esta conciencia ignara estaría caracterizada por la pereza intelectual, por el egoísmo selectivo (en el sentido de que sólo le importa aquello en lo que ve un interés), por la falta de educación, por su desafección política y, principalmente, por estar más dispuesto a creer en un mundo soñado que en un mundo real. Esta conciencia ignara es más dada a ver el sudor que a leer programas.

Cuando llegó por fin a ser presidente, Nixon tenía claro cómo manejar esta conciencia ignara. Así, el 30 de abril de 1970 para justificar un bombardeo sobre Camboya:

Nixon exponía a sus conciudadanos los motivos de su decisión y para ello se ayudaba de un grande, vistoso y colorido mapa de la zona colgado a su derecha: en los primeros ocho minutos se levantó hasta en cuatro ocasiones de la silla para señalar en el mapa las posiciones enemigas dentro de Camboya y demostrar que estaban junto a la frontera con Vietnam del Sur, muy cerca, por tanto, de las líneas norteamericanas. Con aquella actitud tan didáctica, Nixon pretendía convencer a los espectadores de que era preciso terminar con aquella amenaza (...) (Franch, 2018, p. 29).

Señalar el mapa no fue en ningún momento algo gratuito: ¿sabían los norteamericanos dónde estaba exactamente Camboya? Walter Lippmann fue uno de los primeros en señalar que la ciudadanía tiene conocimientos de la realidad muy limitados; de la realidad y de las decisiones importantes que toman los políticos de cualquier tiempo:

Sirva de ejemplo Miss Sherwin, residente de un pueblecito llamado Gopher Prairie; ella sabe que en Francia se está librando una guerra [la Primera Guerra Mundial] y trata de imaginarla. Nunca ha estado en Francia y naturalmente tampoco conoce lo que ahora constituye el frente de la batalla. Sí ha visto fotografías de soldados franceses y alemanes, pero es incapaz de imaginar a tres millones de hombres. De hecho, nadie puede imaginarlos (...) Miss Sherwin no está familiarizada con las formaciones que figuran en los mapas de guerra, por lo que al verse en la necesidad de pensar en la contienda, optará por reducir sus términos a Joffre y el Káiser, como si ambos estuvieran enfrascados en un duelo personal (...)” (2003, p. 31).

El mapa didáctico de Nixon cobra ahora más sentido. Aparece ahora otro elemento que es la imagen. Imaginar un combate entre Joffre y el Káiser supone la articulación de las imágenes que lo respaldan. Del mismo modo, Miss Sherwin puede imaginar a un soldado americano, de los que están en Vietnam, pero, ¿cómo imaginaría a un vietnamita comunista? En principio cabe suponer que tendría que disponer de la imagen de un vietnamita y, al tiempo, la imagen de un comunista, para luego asociarlas. Por supuesto, entre Miss Sherwin y los que podrían ser sus nietos hay una distancia en el tiempo, pero sobre todo, una distancia en la información, pues si la primera cuenta con periódicos, acaso cine y radio, los segundos cuentan con radio, periódicos, pero también y en mayor medida, cine y televisión. En estos últimos se concentran las imágenes que luego modulan lo que Lippmann denomina “la opinión pública” que se construye con “(...) imágenes que provocan reacciones por parte de grupos de personas o de individuos que actúan en nombre de grupos (...)” (p. 42). Se trata, además, de la proyección propia de imágenes que configuran la realidad de los sujetos. Con la adición de las imágenes, las ideologías se distribuyen no sólo de forma discursiva, sino figurativamente a todo color, sin necesidad de descripciones aparatosas ni oradores aburridos. Por ello, y pese a todo, la imagen de un vietnamita comunista es una construcción ideológica y, además, abstracta.

De hecho, no se trata únicamente de fraguar imágenes de personas o cosas; se trata también de imaginar acciones. Así, por ejemplo, cuando Estados Unidos quiso entrar en la Gran Guerra, orquestó una campaña ideológica con actores y efectos sonoros y visuales en la que aparecían soldados alemanes cometiendo todo tipo de violencia³. Lo que se buscaba era persuadir a la opinión pública de que el Káiser, si no era detenido, podría invadir los Estados Unidos y vejar a sus habitantes. Para ello nada más sencillo que falsear la realidad, introduciendo una ideología mediante imágenes, amparada en un nosotros bello y valiente, frente a un ellos malvado y asesino.

A este ‘persuadir’, que es más manipulación que otra cosa, más allá de lo *justo* del fin, es a lo que se denomina ‘propaganda’. Para Lippmann la propaganda consiste “(...) en que un grupo de hombres, capaces de evitar que la gente conozca los hechos de manera directa, manipulan las noticias relacionadas con ellos para adaptarlas a sus propósitos (...)” (p. 51). La propaganda tiene con la ideología la misma relación que el combustible con un vehículo.

³ Por ejemplo en este vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=o2nJh--jgzI>. Consultar también Weinstein, Larry (2019).

Ahora bien, si la propaganda tiene un uso continuo, lo cierto es que en el siglo XX éste se ha disparado, y esto cabe suponerse que ha ocurrido por la mayor rapidez de la difusión de la información. Ya en nuestros días, con la adición de internet de forma generalizada a los medios de comunicación, es ya una tarea ardua distinguir lo que se emite con fines propagandísticos de lo que no, dado que la propaganda no sólo pretende que una decisión política sea tomada por válida, sino que en el campo del comercio presenta (o vende) directamente una vida mejor basada en la potencia de lo humano a través de lo material. Es por ello que si la propaganda sirve a la ideología, las imágenes y los *slogans* que nos venden un mundo mejor tienen como efecto el incremento del consumo, que a su vez incrementa el individualismo, lo que deja a los ciudadanos más solos y más aislados y, por ello, más dispuestos a creer que a dialogar y razonar.

La propaganda, con todo, no se ejerce sobre terreno árido, sino en una superficie cultivada. Lippmann supone que nuestra capacidad para recordar imágenes es limitada y, coincide con José Luis Pardo, en que la memoria es flexible (Pardo, 2004, p. 67), es decir, que la memoria no es exacta, sino que recuerda lo que quiere recordar, narra sólo lo que prefiere y cambia acontecimientos con alegre libertad: “(...) los testimonios son el producto de la acción conjunta del que sabe y lo sabido, y en ellos el papel del observador es siempre selectivo y, por norma general, creativo. Los hechos vistos dependen de nuestra situación y de los hábitos de nuestra mirada (...)” (Lippmann, 2003, p. 81). Por eso, al generar hábitos de mirar, tomamos el hábito más que la mirada misma como norma de la percepción, lo que se traduce en que “(...) no vemos primero y definimos después, sino al contrario (...)” (p. 82).

De este modo, de lo que se trata, al fin y al cabo, es de definir el mundo que nos rodea, y como se indica es el hábito más que el acto de mirar lo que logra la definición. Lippmann añade que lo que supone un hábito no es otra cosa que lo que se hereda de la cultura a la que se pertenece (p. 82) y que nos lega un mundo definido sobre la costumbre y el interés. En definitiva, “(...) tendemos a percibir lo que hemos elegido en forma de estereotipos culturales (...)” (p. 82).

El estereotipo, entonces, es la principal adquisición de la conciencia ignara y consiste en aceptar ideas preconcebidas culturalmente que funcionan como simplificación de la realidad. De ese modo la “mítica” eficiencia alemana, la “proverbial” puntualidad de los ingleses, la “laboriosidad” nipona, el

“aplatanamiento” de los países subdesarrollados, el “heroísmo” con final feliz y romance incluido de los americanos, son claros ejemplos de lo que conforma un mundo estereotipado. Es más fácil aplicar un estereotipo que tomarse la molestia intelectual de conocer al otro, sea sobre el papel o a través de su presencia directa. El estereotipo es la hegemonía de lo preconcebido sobre la realidad misma. Por ello, en el anterior ejemplo, el vietnamita comunista en su presencialidad mental no es más que una imagen estereotipada. Precisamente por ello imaginarse a un comunista como alguien diabólico, o a un burgués como un hombre de rostro cruel, no son más que el efecto de la propaganda sobre un mundo estereotipado.

Para Lippmann, “(...) las influencias más sutiles y dominantes son las que logran crear y mantener repertorios de estereotipos. Por una parte, oímos hablar del mundo antes de verlo y, por otra, imaginamos la mayor parte de las cosas antes de experimentarlas (...)” (pp. 87-88). La conciencia ignara se anticipa a la realidad y la supone, pero su anticipación, como es el resultado de algo previo, no sería tan siquiera un producto original, sino un imaginario colectivo que guía el rebaño, pero que funge como un aparato intelectual concreto. Lippmann ve entonces que “(...) como resultado, todas esas ideas preconcebidas gobernarán casi por completo nuestro proceso íntegro de percepción, a menos que la educación nos haga conscientes de ello (...)” (pp. 87-88). En este punto es donde Lippmann apunta a una cierta ciencia de la clasificación, que habría de funcionar como estructura mítica e ideológica que rige más o menos por entero la sociedad. De hecho, sólo se salvarían aquellos que, precisamente, crean las clasificaciones y fijan la exterioridad de la realidad del conjunto. De esta manera la realidad es el resultado de los dictados del poder apoyado en los dictados de la tradición.

Los efectos de los estereotipos y de la propaganda a lo largo del siglo XX han provocado que la sociedad no atienda ya a la intelectualidad y se guíe únicamente por lo visual y los horizontes simbólicos, que son la traducción de la ideología dominante a través de los medios de comunicación. Ciertamente que a lo largo del siglo XX ese poder configurador de la realidad se repartía cuanto menos en dos frentes, pero cuando sólo queda uno la conciencia ignara no tiene otros referentes que los que la propaganda (y los estereotipos en los que se sustenta) le ofrece. Lo curioso es que la propaganda empezó como una reacción a un opuesto, a saber, la del catolicismo frente al protestantismo. En nuestro tiempo se ha hecho, sin embargo, la experiencia de todas sus prácticas históricas y con ello aparece su lección más preciada: mantener y fomentar la conciencia ignara es la opción más rentable para garantizar el poder.

Para Chomsky el antagonismo entre el que sabe y crea, y el que ignora y cree, es transversal a nuestras modernas democracias y esencial para la revolución. La conciencia ignara es fomentada desde el poder, pues el prejuicio, y quizás estereotipo, de la clase gobernante sobre los gobernados se mantiene y se fomenta: es la producción en masa del ignaro. Así Chomsky supone que:

En realidad, este enfoque se remonta a cientos de años atrás, es también un planteamiento típicamente leninista, de modo que existe una gran semejanza con la idea de que una vanguardia de intelectuales revolucionarios toma el poder mediante revoluciones populares que les proporcionan la fuerza necesaria para ello, para conducir después a las masas estúpidas a un futuro en el que estas son demasiado ineptas e incompetentes para imaginar y prever nada por sí mismas (...)" (Chomsky y Ramonet, 2002, p. 12).

Lenin, de hecho, supone que cuando los comunistas alemanes ponen sobre el tapete la cuestión de si el poder, tras la revolución proletaria, debe ser detentado por el partido o por el proletariado, padecen "la enfermedad infantil del izquierdismo" y su principal síntoma sería creer que el proletariado llegaría por sí mismo a los fines que le son propios. Nada más lejano para Lenin, pues el proletariado sin una conveniente dirección sería subsumido por la burguesía, y por ello, "(...) sin un partido férreo y templado en la lucha, sin un partido que goce de la confianza de todo lo que haya de honrado dentro de la clase, sin un partido que sepa pulsar el estado de espíritu de las masas e influir sobre él, es imposible llevar a cabo esta lucha (...)" (1975, p. 34). Sólo el poder libera de la ignorancia. El pueblo, noble rebaño, no deja de consumir opio. El resultado es que se conduce "(...) a las masas estúpidas hacia un mundo en el que van a ser incapaces de comprender nada por sí mismas (...)" (Chomsky y Ramonet, 2002, p. 12).

El antagonismo entre clases es una bagatela al lado del antagonismo entre la sabiduría del gobernante y la ignorancia del gobernado. La producción continua de estereotipos y su difusión en los siglos XX y XXI lleva a suponer que, a la postre, la auténtica liberación no sería dada por la revolución sino por la *gnosis*. He aquí la verdadera dificultad: una realidad dada y reproducida no es fácil de esquivar ni de aprehender.

Esta es la principal expresión de la ideología del pensamiento único de la que hablaba Ramonet, y el resultado al que se llega en este breve análisis de la conciencia ignara. El pensamiento único tiene como consecuencia que "(...) en las democracias actuales, cada vez más ciudadanos libres se sienten enfangados, atrapados por esta viscosa doctrina que, imperceptiblemente, envuelve todo razonamiento rebelde, lo inhibe, lo paraliza y acaba por ahogarlo(...)" (p. 57).

Lo más impertinente, por cierto, es que la conciencia ignara se ha quedado sin fuerzas o sin deseos para evitarlo. Para Žižek, una definición ‘elemental’ de ideología se encuentra en *El Capital* de Marx, en concreto, cuando sostiene “*Sie wissen das nicht, aber sie tun*” (2010, p. 55), es decir, “no lo saben, pero lo hacen”. Cuando algo se hace y no se sabe el ‘porqué’ de ese hacer se está en una ideología, lo que supone el triunfo de la misma. Sin embargo, Žižek va más lejos, porque encuentra en el cinismo una forma ideológica de nuestro tiempo: “El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: ‘ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen’. La razón cínica ya no es ingenua (...)” (p. 57). Esto último es lo trágico de nuestro tiempo: no es que estemos engañados, sino que nos creemos ese engaño a sabiendas. Es la expresión posmoderna de la mala fe. Se llega a un mundo ideológico porque nos parece preferible y porque preferimos el sueño a la realidad.

El intelectual comprometido pasa más por nihilista que por sabio. Es este nihilismo el que, al menos, le salvará de la crítica, pues si critica un modelo social para proponer otro, algo se torna sospechoso (y en nuestro capitalismo globalizado todo es sospechoso), pues reduciría su condición de intelectual a la de utópico. Así pues, la conciencia ignara renueva su ignorancia, y gran parte de la intelectualidad, como ya fue visto, participa de esa conciencia, bien porque no perciba otra cosa, bien porque ésta le es rentable. Estamos, con ello, en la era de la producción de la realidad y de la construcción de mundos.

El triunfo de la ideología y el desierto de lo real

Slavoj Žižek, en *El sublime objeto de la ideología*, se imagina la realidad cambiante de un alemán “típico” en la época del nazismo. Supone dos momentos. En el primero de ellos el alemán es amigo de un vecino judío y mantiene con él una relación cordial al margen de la propaganda e ideología antisemita. En tal caso, a pesar de los esfuerzos de la propaganda, la percepción del alemán respecto del judío es la de siempre, lo que supone que la ideología no se ha “apoderado” de él. El segundo momento supone que este mismo alemán es un antisemita y considera que la figura ideológica del judío, su estereotipo, es la de alguien “(...) maquinador, intrigador, explotador de nuestros hombres valientes y demás (...)” (p. 80). Contra todo pronóstico no ve sin embargo esas características en su vecino, lo que supone una “brecha”. Pues bien, en este último caso “su respuesta sería la de convertir esta brecha, esta misma discrepancia, en una argumentación en favor del antisemitismo: ¿ves cuán peligrosos son en realidad? Es difícil reconocer su verdadera naturaleza. Ellos la esconden tras la máscara de la apariencia cotidiana” (p. 80).

El resultado es que, para Žižek, la ideología se “apodera” de nosotros “sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad” (p. 80), dado lo cual el testimonio de los fenómenos pierde interés, los sentidos se atrofian y la razón se diluye en un macrorrelato que se confunde con una leyenda. Al perder la potencia de distinguir lo verdadero de lo falso, el sujeto ideologizado se sumerge en una nueva infancia donde sólo tiene sentido lo que sostiene la ideología. Es por esto que “una ideología triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentos en su favor” (p. 80).

En este terreno lo que se ha dejado de lado es la realidad misma y lo que queda es un simulacro de la misma, pero que en el orden que la ocupa es más real que la realidad misma. La distancia entre el simulacro y la realidad misma es, según Jean Baudrillard, la misma que se encuentra en el célebre mapa del cuento de Borges *Del rigor en la ciencia* donde los cartógrafos “(...) levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él” (Borges, 2005, p. 847). Ciertamente no es gratuito que Borges lo titulase *Del rigor en la ciencia*, pues no omite nada, aunque sin embargo ese mapa completo no colmaría la realidad aunque estuviese incrustado el *Aleph*.

“La simulación –escribe Baudrillard– no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo sin origen ni realidad: lo hiperreal” (1978, p. 9). Esta hiperrealidad difiere del orden del mapa ya que éste, al menos, parte de la realidad: “en adelante será el mapa el que preceda al territorio” (p. 9). Este parece ser el destino de nuestra posmodernidad ideológica; una serie de mapas creados para funcionar como la serie de lo real en la que el sujeto ideologizado de hoy vive y sueña: “son los vestigios de lo real, no los del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. El propio desierto de lo real” (p. 9).

En su principal acepción el desierto de lo real confunde al ciudadano: una cámara de cartón-piedra encima de un semáforo disuade de igual manera que una cámara de verdad. Lo simulado se esparce en la lógica de la sociedad y modela el mundo a su antojo. Para Baudrillard, en la época en la que escribe *Cultura y Simulacro* (1978), el mundo se cierne en la amenaza global de la guerra nuclear que atenaza a la sociedad con el miedo y que conduce a que miles de personas adquieran lo necesario para sobrevivir a un invierno nuclear: desde refugios resistentes a las bombas y la radiación, hasta latas de conservas, agua, invernales. Hoy día, aunque algo de la amenaza nuclear pervive, el miedo lo produce el terrorismo, sólo que la posibilidad

del atentado lleva a que el control social en nuestras modernas democracias produzca envidia en los espíritus de los dictadores más totalitarios. El mundo que vivimos es simulación, es decir, un mundo que finge lo que no tiene, un mundo que remite a una ausencia (p. 10).

Para Baudrillard la diferencia entre la ideología y la simulación consiste en que la primera es una interpretación falsa de la realidad (p. 12), y la segunda la construcción de la realidad. Con todo se puede decir que la ideología es la posibilidad de lo simulado, en el sentido de que la primera produce la segunda. En efecto, el miedo a la guerra nuclear o al terrorismo pasa por la construcción ideológica del “enemigo”, para luego desde esa construcción volver a construir la realidad. La ideología es la estructura de la casa mientras que la simulación es su fachada.

La plenitud de lo real, es decir, lo opuesto al desierto, es la referencia a la construcción tanto discursiva como visual de un mundo donde el juego de intereses de poder es plenamente enmascarado. Lo cierto es que la expresión ‘desierto de lo real’ debe su fama a la visualidad misma, pues es sabido que la frase fue dicha en la mítica película de 1999, inaugurando precisamente el siglo XXI, *The Matrix* (Wachowski, Lana y Lily, 1999). Cinta que muestra una humanidad gobernada por la inteligencia artificial que sueña que vive en el apogeo de la civilización occidental, cuando en realidad sirve como fuente de energía para las máquinas. El desierto de lo real es lo que descubre Neo cuando decide liberarse de la hiperrealidad de Matrix. Lo que descubre es un mundo destruido en el que nada crece y nada vive. A Baudrillard, por cierto, no le hizo falta apuntar a un mundo apocalíptico para probar su desierto, le basta con señalar lo que ocurre en *Disneylandia* o mostrar los efectos del caso *Watergate*: “*Disneylandia* existe para ocultar que es el país “real”, toda la América ‘real’, una *Disneylandia* (al modo como las prisiones existen para ocultar que es todo lo social, en su banal omnipresencia, lo que es carcelario)” (1978, p. 30).

Es fácil descubrir, sin embargo, que la sospecha de que el mundo no es como nos lo pintan tiene eco social, pues se sospecha que de todas formas el mundo real está ahí aunque se ignore. El moderno individualismo se nutre de la desconfianza hacia todo y hacia el todo, pero tal individualismo no prospera en una perfección autopropuesta, sino que se nutre de lo que crítica y no es capaz de retirar el velo de la simulación. El sujeto posmoderno se topa de bruces con el simulacro y, aunque se oponga, permanece en él. De ahí que, por ejemplo, Juan Carlos Pérez, en *Imago Mundi*, hable de una lobotomía social provocada por el capitalismo triunfante:

(...) la satisfacción de las necesidades materiales que se ha logrado en los países desarrollados está provocando un descenso en el umbral de la rebeldía. Lo que Julia Kristeva considera que ha sido el patrimonio de los intelectuales desde la Antigua Grecia hasta los años 60, la capacidad de generar un pensamiento alternativo y desafiante, desaparece en las últimas décadas. La sociedad del espectáculo es capaz de fagocitar de inmediato cualquier manifestación por radical o extrema que resulte, y trivializarla a moda pasajera o a exotismo cultural (...) ⁴ (1996, p. 122).

La operación crítica del intelecto se disemina en las formas del simulacro, y todo quehacer resultante parece servir siempre a la causa del consumo. De hecho, el sujeto posmoderno nihilista perpetúa el consumo y, en realidad, como tragedia de nuestro tiempo, su destino es el destino común. De ahí que si retomamos la posición de Žižek (ante el cinismo de Sloterdijk), en relación a la definición más formal de ideología, “no lo saben, pero lo hacen” y su variante cínica, “lo saben, pero lo hacen”, podemos encontrar que el sujeto posmoderno también podría hallarse en una relación de saber y no hacer. Como decía José Carlos Pérez a propósito de este tiempo, la capacidad crítica se pierde en el capitalismo: “(...) los ciudadanos, saturados de alimentos e información, vivimos con un empacho permanente que nos impide pensar con agudeza. Esta particular lobotomía desactiva la capacidad de reacción (...)” (p. 122).

El intelectual que “no lo sabe, pero lo hace” en el ejercicio de su propio pensar es el continuador del simulacro, en el cual cree, pero que ignora su principal carencia. Este intelectual estaría motivado por una ética de la convicción, y se comporta como un feligrés más. Sin embargo, es el que suele triunfar en las librerías porque su discurso, santificado por la ideología, es el más conveniente para una sociedad lobotomizada que necesita, pese a todo, escuchar buenas noticias que le confirmen que su vida no es una causa perdida.

El intelectual que “lo sabe, pero lo hace” también ejerce un discurso similar, consciente de que, a fin de cuentas, dada la naturaleza del simulacro, sale más rentable aullar a favor del viento. Este discurso no necesita de intelectuales, sino de creyentes. Cuando algún político ha sostenido que en la Venezuela de Maduro se come tres veces al día no pide a sus oyentes que vayan y lo comprueben, sino que lo crean. Del mismo modo en que un presidente de gobierno pide fe en su palabra para poder atacar Irak, que al

⁴ Añadimos, en parte injustamente, que quienes no logran esa satisfacción elemental de las necesidades no están del todo exentos de la cultura visual y, por ello, también aparecen lobotomizados porque su lucha no busca necesariamente la justicia, sino participar en el reparto del botín.

parecer estaba armada hasta los dientes. En este caso, el intelectual que sabe y hace es el abanderado del cinismo, pues niega lo que le interesa, oculta lo más obvio y da la impresión de no tener ningún amo. Hemos de notar que su orientación política es una pantalla que sirve a su interés. Son profetas, como los del antiguo Israel, pero que no viven precisamente como anacoretas. Para Žižek “(...) el cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión *kínica*: reconoce, toma en cuenta, el interés particular que hay tras la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara (...)” (2010, p. 57). Es más, para Žižek, tenemos aquí “(...) la moralidad puesta al servicio de la inmoralidad (...)” (p. 57). Inmoralidad, por cierto, que al hacerse se sabe y que se sabe al hacerse.

Claro, quedaría la tercera posibilidad, “lo saben, pero no lo hacen”. El intelectual quiere abrir puertas, denunciar el simulacro, acosar las fantasías falsas, y se encuentra con que el discurso de la ideología única le ampara, le alienta a publicar, le enseña con qué elementos del discurso del poder puede dialogar a la par que le enseña la regla del juego. Notemos que autores como Žižek o Laclau buscan crear una tradición en la cual instalar un nuevo discurso que se salte las reglas fijas del poder del mismo modo que se abre una ventana para que entre aire y, de paso, derribe los muebles y las paredes. Pero ¿cómo lograr que su discurso pueda movilizar a alguien si todos están lobotomizados? No tienen otro remedio que entablar una lucha ideológica y recrear el simulacro o, por el contrario, lo que quizá sea más noble en cierto sentido, sólo quedarse en la denuncia y enseñar la “nada socrática” de toda la política.

Para Baudrillard la política va unida al simulacro, por lo que todo pensamiento político habría de ser precursor de la simulación y debe ordenar el discurso para producir un nuevo mundo: “Desde Maquiavelo los políticos quizás han sabido siempre que el dominio de un espacio simulado está en la base del poder, que la política no es una función, un territorio o un espacio real, sino un modelo de simulación cuyos actos manifiestos no son más que el efecto realizado (...)” (1978, p. 33).

Por eso, precisamente, “el que sabe, pero no hace”, corre el riesgo de que su intelectualidad acabe en la forma primaria de la ideología o que caiga en el cinismo. Efectivamente sabe, pero, realmente ¿hacia dónde dirige ese saber? Es interesante señalar que el momento de la ideología del pensamiento único acoge todos los pensamientos, es decir, asistimos a un fenómeno en el que sólo hay una Ideología que conforma todas las

demás y, precisamente, por ello, toda lucha ideológica aspira a ascender al *status* de ideología suprema. Esa ideología superior es la niña de los ojos de la política, pues es la única que verdaderamente sienta el discurso y está en condiciones de definir lo real. En este sentido, el intelectual que “sabe y no hace” puede ser consciente de que todo discurso en este tiempo no es capaz de sustraerse o evadir la Ideología, por lo que lo único que logra es mantener viva la llama del nihilismo, en cuyo caso encontramos aquí una forma posmoderna del alma bella, que sufre todo y nada hace.

Para Žižek, en la época de Stalin había una tendencia general a mantener las apariencias (lo contrario era una actividad de riesgo) y, por ello, la disidencia se mantenía en privado, es decir, se sonreía en público para llorar en privado. La disidencia privada, por cierto, es para Žižek la característica identitaria del “sujeto estalinista” (2011, p. 244). El resultado es que una ideología triunfante exige que los individuos mantengan las apariencias si no quieren ser sospechosos. Bajo este prisma la realidad en los tiempos de la Revolución Francesa quedó teñida por los colores de la bandera, en la medida en que todos al menos llevaban una escarapela tricolor. En la Alemania nazi el saludo y la palabra iban de brazo en brazo y de boca en boca. Ir públicamente contra la ideología dominante, o sea, no seguir las apariencias, era síntoma de muerte. En el contexto occidental del presente, sigue Žižek, donde impera la Ideología, sucede más bien lo contrario, es decir, se disiente en público y se consiente en privado. La permisividad de nuestro tiempo a la hora de la protesta, amparada por los derechos humanos, muestra el lado más grotesco del poder: no sólo te permite protestar, sino que de paso es capaz de venderte los emblemas.

Así las cosas, la hiperrealidad que había definido Baudrillard, por tener tanto alcance, nos deja un mundo manipulado asido al simulacro del poder: “(...) la única arma absoluta del poder consiste en impregnarlo todo de referentes, en salvar lo real, en persuadirnos de la realidad de lo social, de la gravedad de la economía y de las finalidades de la producción (...)” (1978, p. 51). Baudrillard entiende que en nuestro tiempo el poder puede exclamar: “tomad vuestros deseos por la realidad” (p. 51), “(...) de ahí la histeria característica de nuestro tiempo: la de la producción y reproducción de lo real (...)” (p. 53).

¿Qué es entonces lo real? Sencillamente el polo antagónico absoluto de la Ideología, por lo que la relación realidad-Ideología está al mismo nivel lógico de la relación entre el ser y la nada, con el peligro añadido de que tanto la nada como el ser se definen en su vaciedad, pero que a la par se resuelven

en su devenir. Si la realidad fuese entonces lo que hacemos efectivamente que deja poso en el mundo, la ideología es un quehacer tanto inconsciente como consciente que contribuye a la simulación y desertiza lo real.

La significación flotante

Para Hannah Arendt la ideología es la “lógica de una idea”, por lo que si es nuestro interés aprehender de ella, habríamos de ver como se conforma lógicamente. Lo cierto es que Arendt llega a esta conclusión tras el análisis del antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo en su célebre obra *Los orígenes del totalitarismo*. El análisis de las ideologías nazi y comunista le llevó a comprobar que lo que las mantiene en el poder es el terror, es decir, un miedo sobrenatural que paraliza las potencias y aísla a los individuos para despojarlos de su conciencia moral. En el totalitarismo la protesta pública es imposible, y en lo privado se contiene la palabra por miedo a la denuncia, que podría venir incluso de los hijos. La lógica del totalitarismo es, pues, la lógica del terror. Sin embargo, ¿por qué el terror llegaba tan lejos? Por sentir el terror como algo real, como algo que estaba ahí y que podía aparecer en cualquier momento, a modo de un Gran Hermano omnisciente. En este sentido, parece confirmarse que la ideología crea lo real, hace patente el simulacro. En el totalitarismo la sociedad estaba bajo manipulación.

Sin embargo, la ideología no es únicamente la lógica de una idea, sino también la dialéctica a la que toda idea responde. Si ésta fuese solamente lógica, la serie de reglas fijas de la misma podría poner en entredicho las decisiones del poder. En el caso de la ideología como dialéctica se obtiene la ventaja de que el juego de las negaciones hace aparecer una síntesis allí donde sea necesario. Pero, sea como fuere, lo cierto es que la ideología debe apropiarse de los significados y para ello el proceder lógico o dialéctico sirven para que los términos circulen a un interés fijo.

Antes habíamos indicado que la hegemonía del discurso no tiene por qué operar únicamente sobre una base dada, sino que ésta puede también ser construida sobre la marcha buscando un monopolio de los significados. Esta es la aportación de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en lo que constituye su nuevo modo de entender las posibles estrategias de la izquierda, que derivan en lo que hoy se denomina populismo.

Para Laclau, la “(...) operación por la que una particularidad asume una significación universal incommensurable consigo misma es lo que denominamos hegemonía (...)” (2016, p. 95). En consonancia, Žižek define la hegemonía como “(...) una lucha por la apropiación de aquellos conceptos

que son vividos ‘espontáneamente’ como ‘apolíticos’, porque trascienden los confines de la política (...)” (2008, p. 15). El concepto clave para Laclau y Mouffe es el de articulación, esto es, “(...) toda práctica articuladora que establece una relación tal entre elementos que modifica la identidad de estos (...)” (2015, p. 143). Lo que está en juego es la posibilidad de dar sentido a una serie de conceptos cuya definición está suspendida, e incluso que pueden carecer de una connotación política. La práctica articuladora se lanza hacia esos conceptos cuyo significado es flotante, habida cuenta de que para Laclau y Mouffe la identidad es relacional, es decir, que no se define ésta inmediatamente desde ‘su en sí’, sino de forma mediata en un juego de relaciones. Como mínimo, en este sentido, un significado depende de su propio carácter peculiar, pero, a su vez, de lo que significa para una comunidad otorgadora de sentido.

Hasta cierto punto, la mayor parte de los conceptos pueden tener una significación flotante en tanto que su sentido siempre baila en un discurso dado (al menos mientras no sea hegemónico). Para Laclau y Mouffe “(...) la transición de los ‘elementos’ a los ‘momentos’ nunca puede completarse (...)”⁵ (p. 153). El monopolio del significado, por consiguiente, es la lucha por fijar el sentido del significado: “(...) el discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por construir un centro. Denominaremos puntos nodales a los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial (...)” (p. 52).

Este punto nodal es aquello que Lacan denominó *points de capiton* o “(...) significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena de significantes (...)” (p. 52). El punto nodal es ese instante en que el significado suspende su flotación y revela una construcción que dota de sentido y alcanza una plenitud parcial. De este modo, un concepto se convierte en centro del discurso y traza el destino de la sociedad y de sus individuos. Lo que se ha puesto aquí en juego es, precisamente, la indeterminación del lenguaje y la forma en la que logra una determinación a través del discurso (así como del poder que lo sustenta).

Muchos de los conceptos con los que opera la teoría política son definitivamente flotantes, de ahí que a la hora de establecer su significado no sirve una pequeña suma de palabras, sino un nuevo discurso que se ata a un discurso previo. Como conceptos inmediatos servirían la libertad, la justicia, el capital, la democracia y un largo etcétera.

⁵ Llamarán ‘momentos’ “(...) a las posiciones diferenciales, en tanto que articuladas en el seno de un discurso”, y ‘elemento “a toda diferencia no articulada discursivamente (...)” (p. 143).

Para Laclau y Mouffe se daría aquí un paso injustificado que se basa en “(...) la afirmación de que a la lucha política y económica de los obreros, por ejemplo, las une el agente social concreto, la clase obrera, que las lleva a cabo (...)” (p. 160). ¿Cuál es la relación entre el obrero y la clase obrera? ¿Quién queda en esa clase? ¿Todos los explotados y oprimidos? Y, por supuesto, ¿cómo es representado el obrero en su clase? Esta última pregunta permite distinguir entre un obrero concreto y un obrero de clase con caracteres ideales, es decir, un obrero que como el caballo de Platón “ni come paja ni deja estiércol”.

De este modo, “(...) este tipo de razonamiento, muy frecuente no sólo en el marxismo sino en el conjunto de las ciencias sociales, se basa en una falacia: la expresión ‘clase obrera (...)’ se utiliza de formas distintas: por un lado, define una posición específica de sujeto en las relaciones de producción, por otro, nombra a los agentes que ocupan esa posición de sujeto” (p. 160). Quien ha definido a la clase obrera busca dejar claro el sentido ideal, pero a la vez concreto, del obrero dentro de la clase. Desde luego, se busca una unidad de la clase que pueda subsumir bajo ella una cantidad importante de sujetos que sirven a su finalidad. Tal definir conduce a que “(...) la unidad de clase se conciba como unidad futura que se manifiesta a través de la categoría de representación: la escisión entre los obreros reales y sus intereses objetivos exige que el partido de vanguardia represente a estos últimos (...)” (p. 160).

La articulación de los significados que se desplazan del obrero concreto a los intereses de la clase obrera no tiene por qué coincidir. En principio, el obrero tiene intereses particulares que tendrían que ver con sus condiciones inmediatas: mejoras salariales, menos horas de trabajo, prestaciones sociales, etcétera. Pero la clase obrera no coincide con esos intereses, ya que éstos siendo particulares, no son vistos en conjunto por los obreros concretos: “(...) la concepción marxista del partido de vanguardia presenta esta peculiaridad: que el partido no representa a un agente concreto sino a sus intereses históricos (...)” (p. 162). Para Laclau y Mouffe surge aquí un perfecto interés entre las “pequeñas sectas” que quieren convertirse en la vanguardia de la clase obrera, “(...) sin que el proletariado llegue a enterarse de que tiene una vanguardia (...)” (p. 162). Así las cosas, la distancia entre intereses particulares e intereses históricos está sujeta a una definición política al amparo de la ideología que está detrás. Por ello, un obrero sólo es un buen obrero si sus intereses coinciden con los del partido de vanguardia, especialmente si ese partido alcanza el poder y es capaz de establecer la hegemonía del discurso.

Hay que atender, a su vez, que en estas articulaciones hay un componente de antagonismo que apoya la definición y el significado en pos de que se pueda lograr una fijación. En efecto, toda identidad se basa en el antagonismo, y de este modo la clase obrera se define por oposición a otra clase, la clase burguesa, que es construida a la par de la primera. De algún modo, el antagonismo permite definir tanto al amigo como al enemigo. Con todo, el alcance de esta articulación de significados no debe ser ignorado, pues de este modo, definiendo al enemigo se le puede dar caza.

Para Žižek, como se había indicado, el triunfo de una ideología supone un apoderamiento sobre el individuo que tomará como real lo ideológico y no lo real mismo. La distancia entre mi vecino judío y el judío en sí se salva definiendo al primero por el segundo: si el judío en sí es malvado, todos los judíos son malvados, aunque la percepción no muestre tal cosa. El burgués es el enemigo de clase, por lo que todo burgués es enemigo sin más. En realidad, al burgués le sucede lo mismo que al obrero; los partidos de vanguardia que buscan la definición de los intereses de clase del proletariado, buscan también la definición de los intereses de clase de los burgueses que chocan frontalmente con los otros. Como lo más probable es que los obreros no busquen revancha de una clase contra otra, sino la atención a sus intereses concretos (dado que por su carácter ignaro no ven más lejos, según la vanguardia de los obreros), podemos decir entonces que “(...) la clase política construye los intereses que representa (...)” (p. 162) y modela la realidad para que esos intereses puedan darse. La medida de su poder es que tales intereses sean *creídos* por todos. Tal consideración afecta a todos los partidos por igual.

El tránsito se produce en la medida en que el proletario pasa de ser un trabajador (explotado) a ser miembro de una clase (la obrera) que tiene unos intereses (históricos) y que debe cumplir su destino en la lucha quiliástica, básicamente entre el bien y el mal, contra la opresión misma (el burgués). Llegados a este punto, no es de extrañar que la desafección política afecte a todos los ciudadanos o, si se prefiere, a todas las clases. El caso es que todos los partidos se erigen en representantes de los intereses (históricos o no) de los posibles votantes. Pero esos intereses son contruidos de forma más bien académica y quedan alejados de los intereses reales de una sociedad siempre en riesgo de quedar lobotomizada por los efectos de la propaganda, que es la que verdaderamente llega al pueblo. Que Nixon establezca que bombardear Camboya es necesario para los intereses del pueblo americano concuerda completamente con esta línea, pues es un hecho que al americano concreto que trabaja todas las mañanas, nada le ha hecho camboyano alguno.

Para Žižek:

(...) la hegemonía ideológica, por consiguiente, no es tanto el que un contenido particular venga a colmar el vacío del universal, como que la forma misma de la universalidad ideológica recoja el conflicto entre (al menos) dos contenidos particulares: el “popular”, que expresa los anhelos íntimos de la mayoría dominada, y el específico, que expresa los intereses de las fuerzas dominantes (...)” (p. 19).

Cuando es posible poder criticar una ideología, o sea, donde no impera, encontramos un disgusto generalizado y visible entre la contradicción de los intereses del sujeto concreto y del partido. Esta pauta, además, fija un sentido curioso del significado flotante cuando queda parcialmente fijado y no es otro que lo abstracto que oprime a lo concreto. El obrero abstracto, o el “*homo sovieticus*”, no coincide con el obrero concreto, pero éste es oprimido por aquél, pues no se le asemeja y esto convierte su destino en algo incierto y le descalifica en su quehacer cotidiano. De igual modo, en el feminismo, la mujer abstracta oprime a la mujer concreta; en el liberalismo, anarquismo, ecologismo y tantos otros movimientos sociales, políticos o económicos, encontramos esa posibilidad de descalificación por no coincidir con lo abstracto.

Y es que, en realidad, cuando el significado flotante queda parcialmente fijado, define la norma del antagonismo y de la oposición, y su habilidad es detectar siempre al enemigo para ir por él. La misma flotación del significado permite al poder moverlo a su antojo. Marx mismo había establecido una diferencia entre el burgués y el pequeñoburgués que también escapaba de la significación concreta y, en este caso, más necesaria porque, definitivamente, si no se fuera un proletario en el trabajo, se sería un pequeñoburgués y bajo esta definición lo más probable es que los dirigentes del partido cayeran bajo sospecha. Althusser, que era profesor universitario, sabía que esa profesión le convertía en pequeñoburgués con ideología de pequeñoburgués, por ello “(...) no es fácil llegar a ser un filósofo marxista-leninista (...) es necesario que los intelectuales realicen una revolución radical en sus ideas: reeducación larga, dolorosa, difícil. Una lucha sin fin (interminable) exterior e interior (...)” (1976, p. 6). Tal reeducación, que tiene mucho de imposición sacramental, no conduce a trabajar en una fábrica, como Simone Weil, que se hizo obrera de Renault, sino a servir como ideólogo y contribuir a la articulación de los significados. El enemigo, pues, es definido según dicte el discurso y se establezca la oposición.

Cuando la ideología está en el poder, como en el caso del totalitarismo, la hegemonía discursiva y la fijación de los sentidos es el reflejo de ese poder, siendo la condena su efecto más notorio. Por esto mismo el extrañamiento entre lo concreto y lo abstracto ante la ideología dominante es tan indudable. Hay un olvido de lo concreto por parte del poder y una suerte de indiferencia de lo concreto hacia lo abstracto. A fin de cuentas, las personas que salen de la fábrica, explica Eagleton, “(...) están demasiado agotadas tras un intenso día de trabajo para disponer de la energía necesaria para participar en la actividad política, o porque son demasiado fatalistas o apáticas para percibir la finalidad de dicha actividad (...)” (2019, p. 65). En cuanto tal, el trabajo o el trabajar mismo les impide participar en la construcción del discurso, lo que conlleva a que el político o el ideólogo pertenezcan a una cierta clase ociosa que, por no estar cansados del trabajo, invierte su tiempo en la construcción de los discursos.

Volviendo a Laclau y Mouffe, tenemos que para ellos todos los elementos que componen el discurso son una creación del poder. La distinción entre obrero concreto y obrero abstracto no se da en el mundo de los obreros, es una distinción ideologizada por el poder, pero el antagonismo, en concreto la oposición “(...) es aquí un concepto del mundo físico extendido metafóricamente al mundo de lo social (...)” (2015, p. 166). Que haya contradicciones no significa para ellos que haya antagonismo, por lo que el antagonismo fagocita la contradicción dotándola de significado.

Conclusión

¿Qué es entonces la ideología? Cuando al comienzo de este artículo se afirmó que ésta era un falseamiento o un enmascaramiento de la realidad, decíamos algo cierto, pero hemos podido observar que la ideología no sólo enmascara la realidad, sino que es una compleja maquinaria creada para hacerlo. Cuando Althusser supone que el Estado se apoya en un aparato ideológico que se transmitía en las instituciones, y un aparato represivo para lograr reproducir las condiciones de producción del presente (Althusser, 2016), se acerca a este sentido de la ideología como maquinaria sofisticada de enmascaramiento.

Pero es posible ir más lejos. Los análisis aquí presentados contienen la idea de producción del discurso, de los destinatarios del discurso, la hiperrealidad y el desierto adyacente y, finalmente, los procesos de producción, articulación y definición de sus conceptos. Ciertamente hay más elementos que pueden ser destacados para una definición más exhaustiva de la ideología, no obstante, estos son suficientes para que se pueda considerar que la ideología más

allá de su lado de maquinaria que produce realidad es también la realidad misma. Sin ambages, la ideología es la realidad misma. Ciertamente puede ser más correcto definirla como lo hiperreal mismo, lo que está más allá de lo real, pero que no tiene realidad. Lo cierto es que la ideología se mueve entre lo real y lo hiperreal, o entre lo real y la nada de esa realidad, porque eso hiperreal es considerado como lo real sin que la conciencia muestre por ello perplejidad alguna. En este sentido, más que en ningún otro, el ciudadano ignaro, lobomotizado o como nos podamos referir a él, así como el poder detrás de toda ideología, le han dotado de un *status* ontológico, a caballo entre el ser y la nada, y que produce uno de los mundos posibles. Este carácter ontológico de la Ideología se halla en la consistencia formal de toda ideología presentada al mundo, como algo inherente a todas y cada una de ellas.

Por este motivo, como la ideología se transmuta en la realidad misma y como tal produce un orden (tanto discursivo como social), estamos ante un tiempo en que el mundo es una creencia cuyo sentido es la fe, tanto si se está a favor como en contra de esa creencia, porque el que se opone a ella suele proponer otro mundo posible. Por consiguiente, no se trata de que estemos en el mejor de los mundos posibles, sino de la articulación que se ha dado a la conciencia para creerlo. La ideología está a caballo entre la política y la religión, entre el fenómeno y la fe, entre lo consciente y lo inconsciente, entre la realidad y la metáfora. Toda la maquinaria de la ideología sirve para crear y dotar de sentido al mundo.

Referencias

- Agnew, J. (2005). *Geopolítica. Una re-visión de la política mundial*. Madrid: Trama.
- Althusser, L. y Balibar, E. (1976). *Para leer el capital*. Bogotá: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2016). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Madrid: Nueva visión.
- Arendt, H. (2002). *Los orígenes del totalitarismo. 3 vols.* Madrid: Alianza.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Bell, D. (1976). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza.
- Bell, D. (2015). *El final de la ideología*. Madrid: Alianza.
- Borges, J. L. (2005). El hacedor. *Obras completas*. Barcelona: RBA.
- Chomsky, N. y Ramonet, I. (2002). *Cómo nos venden la moto*. Barcelona: Icaria.
- Eagleton, T. (2019). *Ideología*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2015). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Franch, P. (2018). *La falacia de la libertad. Cómo los presidentes norteamericanos justifican la guerra en su discurso*. Madrid: Brumaria.
- Freeden, M. (2013). *Ideología. Una brevísima introducción*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Laclau, E. (2016). *La razón populista*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Lenin, V. (1975). *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*. Madrid: Akal.
- Lippmann, W. (2003). *La opinión pública*. Madrid: Inactuales Langre.
- Mannheim, K. (1993). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2016). *Obras escogidas. 2 vols.* Madrid: Akal.
- Ovejero, F. (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Madrid: Katz.
- Pardo, J. L. (2004). *La Regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

- Pérez, J. C. (1996). *Imago Mundi. La cultura audiovisual*. Madrid: Los libros de Fundesco.
- Platón. (2007). Protágoras. *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Solzhenitsyn, A. (2002). *Archipiélago Gulag (1918-1956). Vol. I*. Barcelona: Tusquets.
- Wachowski, Lana y Lily (Dir.) (1999). *The Matrix* [Largometraje]. Warner Bros / Village Roadshow / Groucho II Film Partnership
- Weinstein, L. (Dir.) (2019). *Propaganda, el arte de mentir* [Documental]. Alemania-Canadá: Hawkeye Pictures Inc. / Taglicht Media.
- Žižek, S. (2005). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.
- Žižek, S. (2010). *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2011). *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal.