DE LA FUNCION Y EL DESTINO DE LAS IDEOLOGIAS

POR

GONZALO PUENTE OJEA

El problema de las definiciones

El problema de la pervivencia o la muerte de las ideologías, como cuestión académica, sería de dificultad menor si se estableciese con la deseable precisión el código de definiciones en que haya de asentarse la discusión. De hecho, la falta de consenso se debe, en gran medida, a la frecuente ambigüedad en el uso polémico del concepto de *ideología* y a la carencia de definiciones expresas. Al pasar del ámbito académico al de la polémica política, el margen de ambigüedad se dilata de tal modo que la discusión suele quedar sumergida en el mayor desorden mental y la más caprichosa arbitrariedad. No son pocos los profusos estudios del tema que discurren desde la primera hasta la última página sin la menor preocupación por una definición del concepto. Hay que señalar que se trata, a menudo, no sólo de una más o menos inconsciente falta de rigor, sino de un deliberado propósito de utilizar la confusión en favor de una tesis preconcebida.

Una vez más, el conocido *dictum* según el cual «toda observación lo es en términos de un esquema conceptual» cobra pleno valor. En este sentido, dos exigencias se imponen: 1) una definición del esquema conceptual que guíe la observación; 2) un esquema conceptual que organice y dé cuenta de la totalidad de los fenómenos observados. Advirtamos que puede cumplirse con la primera exigencia, sin satisfacer a la segunda. Esta última sólo puede obtener una siempre renovada verificación *ex post,* estando así todo esquema conceptual en un estado de provisionalidad constitutiva en lo que se refiere a su *certeza* científica. No debe sorprender que la «demostración» de ciertas tesis profesadas con la pretensión de lo inconcuso sólo lo sea en el contexto de una visión simplificada de los problemas; simplificación que, críptica u ostensiblemente, suele obedecer a los intereses personales de su autor.

La ideología como factor evaluativo

Es necesario, en primer lugar, disipar la confusión de la especie con el género. Las *ideologías,* en un marco conceptual que atienda a

la totalidad de los fenómenos sociales, no son el liberalismo, la democracia, el socialismo ... y dos o tres *ismos* más, con mejores o peores títulos. Tales asimilaciones desnaturalizan el análisis de la función y el destino de las ideologías. Me parece ineludible situar la discusión en el contexto de un esquema conceptual amplio que permita integrar las especies en el género para alcanzar una definición satisfactoria. Esta tarea ha sido realizada por el sociólogo americano Talcott Parsons (1), en su penetrante estudio sobre el «papel de las ideas» en los sistemas sociales.

En todo sistema social normalmente articulado operan unos determinados *modelos de orientación según valores (cultural patterns)* cuyo conjunto ordenado constituye lo que Parsons denomina *sistemas de creencias o ideas.* Estos modelos mediatizan y regulan la comunicación y la reciprocidad de las orientaciones sociales, y se estructuran en función de una preocupación básica *(cognitiva, catéctica o valorativa).* Los sistemas de creencias se diversifican según que la orientación predominante sea de carácter *existencial* (facticidad) o *evaluativa* (ponderación axiológica), según que sea de contenido *empírico* o *no-empírico* (2).

Uno de los mayores méritos del análisis de Parsons es poner de manifiesto la primacía de los elementos *evaluativos* en toda *ideología,* su clara preponderancia sobre los elementos *cognitivos*—nunca ausentes—. Escribe: «una ideología... es un sistema de creencias mantenido en común por los miembros de una colectividad, es decir, de una sociedad, o de una subcolectividad—incluyendo un movimiento que se desvíe de la cultura principal de la sociedad—, un sistema de ideas que está orientado a la integración evaluativa de la colectividad mediante la interpretación de la naturaleza empírica de la colectividad y de la situación en la que está colocada, los procesos por los que se ha desarrollado hasta su estado dado, las metas hacia las que sus miembros están colectivamente orientados, y su relación con el curso futuro de los acontecimientos. En tanto el interés cognitivo tiene clara primacía, el sistema de creencias es científico o filosófico. Tales sistemas de creencias pueden contribuir a la edificación de una ideología, y en verdad siempre lo hacen; pero solamente como un objeto de tal interés, el sistema de creencias no constituye una ideología (...). Para constituir una ideología, debe existir el rasgo adicional de que se dé algún nivel de entrega *(commitment)* evaluativa a la creencia, como un aspecto de la condición de miembro de la colectividad; la

(1) Vid. *The social system* (Glencoe, 3.ª edic., 1959), cap. VIII.

(2) Sistemas empírico y existencial (ciencia), no-empírico y existencial (filosofía), empírico y valorativo (ideología) y no empírico y valorativo (religión). *Ibid.*, p. 332.

adscripción al sistema de creencias está institucionalizada como parte del papel de miembro de la colectividad. Hay una gran variación en el modo de esta institucionalización, así como en cuanto a su grado» (3).

Debe añadirse que aunque las ideologías tematizan fundamentalmente los contenidos empíricos de la situación, se produce, según el mismo Parsons, una continua fusión y combinación de estos contenidos con aquellos otros, más bien residuales en su definición, que son típicamente no-empíricos.

La alta abstracción de esta definición le permite cumplir con la exigencia de que la observación atienda a la totalidad de este tipo de fenómenos sociales, en una perspectiva histórica y actual (4).

Polivalencia histórica de las ideologías

La función eminentemente *valorativa* que cumplen las ideologías en cuanto pautas mentales de integración social, las sitúa en niveles intermedios entre la alta especulación o la especulación propiamente dicha y aquellos estratos de la realidad en que tienen vigencia los llamados *estereotipos* —referencias mentales codificadas de toda conducta social—. Las ideologías son construcciones mentales que ofrecen, de manera más o menos esquemática y más o menos desproblematizada, una imagen del mundo social asentada en un determinado sistema de valores y de fines. En este sentido, constituyen funciones connaturales a *toda sociedad*. A diferencia de los sistemas de creencias que atienden a los contenidos factuales de la realidad y que se orientan en sentido cognitivo, las ideologías se proyectan en la *praxis* social y se orientan en sentido valorativo; tratan de ordenar los contenidos de las otras esferas del sistema de creencias, y su propio material empírico, según una perspectiva eminentemente pragmática. Se trata de las ideas en su operación social y en su plasmación histórica.

Ahora bien: las ideologías no ejercen su función integradora de modo idéntico en toda sociedad y en cualquier momento histórico. Hay una especie de polivalencia histórica del factor ideológico, de tal manera que sería posible establecer una seriación irreversible a partir del momento en que el curso de la historia humana entra en la fase de la expansión tecnológica. El proceso de *racionalización*, que ya Max

(3) *Ibíd.*, p. 349.

(4) La crítica de la obra de Talcott Parson en cuanto crítica, en gran parte justa y oportuna, de la sociología *estructuralista* y teorizadora del *consensus*, en nada afecta a nuestra específica utilización de su aparato categorial para explicar el tema de las ideologías.

Weber consideraba que es el rasgo más expresivo de la historia occidental, ha ido alterando paulatinamente el modo de manifestarse y el modo de operar de las ideologías. El nivel, cada vez más alto, de *racionalidad* de la ciencia, de la técnica, de la esfera económica y de las relaciones sociales, en los países más desarrollados de Occidente, ha condicionado la figura y el sentido de los ingredientes ideológicos de las sociedades industriales. La *racionalidad tecnológica* se asienta, en esos países, sobre una elevada *racionalidad científico-positiva,* y pasa a constituir, a su vez, el factor determinante de la *racionalidad económica y social.*

A este nivel tecnológico —que aún muy pocos países han alcanzado—, las ideologías experimentan una sustancial alteración en su manifestación y en su módulo operativo, particularmente en relación con el *status* socio-político que disfrutaban en el período histórico de la primera revolución industrial de Europa. Esta indudable alteración ha podido inducir a error a muchos observadores de la sociedad contemporánea, convertidos en heraldos de la *muerte de las ideologías.*

Religión, ética e ideología

Etica y religión son dimensiones espirituales perfectamente diferenciadas. Pero es históricamente indiscutible que toda *religión* segrega una *ética,* y esto es particularmente notorio en las grandes religiones históricas de origen profético. Los contenidos no-empíricos que se insertan en las *ideologías,* a los que se refiere Parsons, pertenecen en su mayor parte a la esfera de lo religioso. Es un rasgo general de los ingredientes ideológicos de las sociedades primitivas, y también de las sociedades históricas anteriores a la revolución industrial moderna, su estrecha dependencia de la actitud de sus miembros en sus relaciones con los poderes del más allá. La problemática de esas relaciones constituye el nivel original de sus respectivas concepciones del mundo. El progresivo dominio de la naturaleza por parte del individuo humano va depurando la religión de sus contenidos específicamente cosmogónicos, en beneficio de una espiritualización y personalización crecientes de las relaciones del hombre con lo trascendente. La personalización de Dios es el correlato de ese fenómeno.

Cuando las grandes religiones históricas se implantan en el seno de ciertas sociedades y llegan a modelar integradoramente la vida de esas sociedades, uno o varios procesos ideológicos se ponen automáticamente en marcha. Los procesos ideológicos no siempre tienen como motor impulsor una concepción estrictamente religiosa del mundo; la

gestación ideológica puede tener su raíz inmediata en preocupaciones metafísicas, cosmológicas o éticas, como lo acredita la gran tradición clásica; pero late siempre, en el fondo, una actitud concreta ante el mundo y su relación con la trascendencia. Lo ideológico, en ese estadio de la evolución histórica, está generalmente motivado, positiva o negativamente, por vivencias y contenidos mentales de orden religioso (5).

No parece necesario insitir más en este punto. La proyección de las éticas religiosas en el plano ideológico, así como las conexiones entre religión y sociedad en el nivel de la *praxis,* son fenómenos bien estudiados en la obra de Max Weber, tanto en sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* como en los capítulos que dedica a la sociología de la religión en su *Wirtschaft und Gesellschaft* (6). Sus resultados ilustran la tesis de la estrecha dependencia de la ideología respecto de la religión, así como de la función mediadora de las éticas correspondientes en el ámbito de esas relaciones. Por lo que se refiere en concreto al cristianismo, basta hojear la clásica investigación de Ernst Troelstch, *Die soziallehren der Christliche Kirchen und Gruppen* (7), para cerciorarse cumplidamente de las varias aperturas ideológicas que posibilitó un mismo credo religioso —el cristiano— en el proceso de su incorporación histórica.

Ideologías, contraideologías y su sub-ideologías

La conceptualización de Talcott Parsons distingue entre lo que podríamos denominar *ideología fundamental* y *desviaciones ideológicas —contra-ideologías—* en el seno de una misma sociedad. La primera tiene vigencia, al menos como referencia común, en la sociedad en su conjunto; las segundas adquieren una vigencia limitada en cuanto sistemas de ideas promovidos por ciertos grupos o sectores sociales. En toda sociedad histórica plenamente articulada, la unicidad y la univocidad ideológicas son meros *desiderata.* La mayor o menor pretensión de vigencia exclusiva de la ideología fundamental depende del *grado de integración* de la sociedad en cuestión. Aún en las fases de mayor integración socio-cultural, las ideologías siguen un proceso de

(5) No debe confundirse la *ideología* con la *concepción del mundo* o *cosmovisión* —traducción, esta última, más ceñida al vocablo *Weltanschaunung,* consagrado en la terminología alemana—. Entiendo que la *concepción del mundo* circunscribe los sistemas de creencias e ideas *en su conjunto,* si bien con un marcado predominio en ella de los elementos no-empíricos y existenciales (filosofía) —en el sentido de Parsons—. La *ideología* es, así, el sector o momento evaluativo de toda *concepción del mundo.*

(6) Hay versiones de todos estos estudios en español o en inglés.

(7) Versiones en inglés y en italiano.

continua *adaptación* y transformación, al mismo tiempo que proliferan en una más o menos extensa familia de *derivaciones* ideológicas que, cuando cobran especial relevancia social, dan lugar a la formalización de *sub-ideologías*. La función de las sub-ideologías consiste en tematizar, en el marco de un sistema ideológico total que opera generalmente por implicación, ciertos segmentos de la realidad sociopolítica que se han tornado acentuadamente problemáticos, y que dichas formaciones subideológicas integran en un sistema coherente de medios y fines (8). Por ejemplo, en la Edad Media, la idea de *cruzada* vino a constituir, en un momento determinado, el núcleo de una sub-ideología, dentro de la ideología teocrática, que polarizó un campo peculiar de tensiones sociales y religiosas en la sociedad medieval de los siglos XII y XIII. En nuestro tiempo, el *antirracismo* y el *pacifismo*, por ejemplo, son sub-ideologías que hunden sus raíces en la idea del hombre que late en el iusnaturalismo liberal, y que emergen en presencia de la súbita toma de conciencia de ciertos problemas políticos de urgente solución.

Las ideologías son factores del proceso histórico, y, por tanto, esencialmente dinámicas; unas pierden vigencia y ceden el paso a otras de mayor o menor novedad; las más de las veces, conviven unas junto a otras, se amalgaman y entrecruzan en formaciones a veces inextricables. Pero se ordenan siempre, en lo que se refiere a su pretensión de validez y a su vigencia social, en el contexto de un sistema ideológico dominante cuya función consiste justamente en *totalizar*, según un orden de valores, la orientación final de la sociedad de que se trate. Las subideologías son las resultantes de la proyección de ese sistema sobre los diversos niveles y sectores de la *praxis*.

Ideología e integración sociocultural

Toda sociedad histórica se estructura según un sistema ideológico fundamental, con su indefectible acompañamiento de subideologías y de contraideologías. El mayor o menor grado de integración sociocultural posibilita la presencia, más o menos manifiesta y eficaz, de instancias ideológicas negadoras o correctoras del sistema de ideas en vigor. La *tensión ideológica*, tanto como la existencia de un *sistema ideológico fundamental*, es un rasgo connatural a todo sistema social. Esto es cierto aun para los períodos de desintegración cultural o para

(8) Advierte correctamente I. L. Horowitz (vid. *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, versión española, Buenos Aires, 1964, vol. II, p. 43) «que no sólo existen ideologías, sino también ideologías secundarias acerca de las ideologías».

los de fuerte coherencia ideológica. Consideremos por un momento lo que podríamos tomar, a título de ejemplo, como la línea de máxima y la línea de mínima de la integración sociocultural: la época helenística y el Medioevo occidental. Ni en la primera desaparece un cierto nivel de integración cultural, ni en el segundo están ausentes poderosos factores de tensión ideológica. Como advierte acertadamente Moses Hadas (9), «el reconocimiento de, al menos, la igualdad potencial de todos los hombres, y la consiguiente concepción de toda la humanidad como formando una sola sociedad, son tal vez los mayores logros de la época helenística...». La idea del cosmopolitismo ofrecía el marco de una cierta integración ideológica de la sociedad forjada por la expansión helenística. En medio de la creciente desintegración cultural del mundo alejandrino, y de manera en verdad paradójica, se alcanza una especie de consenso moral en lo que se refiere al factor constitutivo de la sociedad: el valor intrínseco del hombre y su igualdad ética y ontológica. El sustrato intelectual cínico-estoico opera, en aquel mundo abigarrado de ideas, mitos y creencias, como referencia formal común y como factor de fusión. Precisamente sobre el sustrato estoico, junto a la eficaz idea del *ius*, se asentará el Imperio romano a partir del siglo II a. C., alcanzando así la idea alejandrina de la *oikoumene* la primera encarnación histórica digna de tal nombre. Sin esas referencias comunes, en el marco de la gran tradición clásica, no resultaría posible mantener ni la más laxa estructura de convivencia social en aquel gigantesco *melting pot* mediterráneo.

El Medioevo cristiano se ha querido presentar, por influencia romántica unas veces, apologética otras, como un período de perfecta integración ideológica. La exageración de estas posiciones es patente. La sociedad medioeval, aún en su cenit —segunda mitad del siglo XII y primera mitad del siglo del XIII, de manera aproximada—, contó con una ideología teocrática básica en cuyo seno operaban tensiones sociales y políticas que tuvieron su correlato doctrinal en una extensa «publicística» precursora, en sus formas, de la polémica política de nuestros días. Esa ideología teocrática incluía la tendencia a un progresivo desplazamiento de los intereses césaro-papistas, en beneficio de una organización unitaria de la sociedad sobre base hierocrática, en la que la dualidad Iglesia-Imperio quedaba resuelta a favor de la Iglesia como dispensadora *institucional* de toda clase de carismas. Pero la integración de signo hierocrático cede en seguida el paso a una contraofensiva ideológica cargada originalmente de intenso color utó-

(9) Vid. MOSES HADAS: *Hellenistic culture. Fusion and diffusion* (New York, 1959), p. 11. El autor expone puntos de vista muy interesantes sobre los factores de integración en el mundo helenístico.

pico, pero pronto bien anclada en procesos económicos, sociales y políticos que conducirían, tras la centuria larga del Renacimiento, a las subsiguientes etapas del mundo moderno. El despliegue medieval acredita la continua tensión de múltiples factores rebeldes a la concepción teocrática de la época y que encontraron su justificación ideológica en la densa literatura política de entonces. Esta compleja constelación de factores impulsaría a una de las inflexiones más profundas de la historia humana.

Las ideologías en el tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad industrial

Me he referido anteriormente a la polivalencia histórica de las ideologías. En efecto, la función evaluativa inherente a los sistemas ideológicos se cumple de diverso modo, en cuanto a su estructura y a su operación, en cada sociedad y en cada momento histórico. En la etapa que inaugura el Renacimiento y que culmina —en lo que se refiere a ciertos procesos ideológicos y científicos— en los siglos XVIII y XIX, tiene lugar un acontecimiento decisivo; podríamos enunciarlo así: la *socialización* de las ideologías, en lo que se refiere a la forma de su vigencia social, y la *autoconciencia* de su formulación, en lo que respecta a las instancias sociales que actúan como definidoras de aquéllas. Acompañando a ambos fenómenos, anotemos el proceso de *secularización* de las ideas. Desde mediados del siglo XVII las guerras de religión pasan a ser capítulo cerrado de la historia europea, y las formulaciones ideológicas se enraízan, cada vez de manera más evidente, en el terreno de la *neutralidad* religiosa, primeramente, y de la *indiferencia* religiosa, después. Al mismo tiempo, las relaciones humanas asumen una nueva modalidad: van desligándose de su inmediatez tradicional —local y estamental— y cobrando el carácter de *generalidad* social, según el cual sus soportes son individuos humanos esencialmente fungibles y sin una vinculación social determinada y permanente; van desapareciendo las ordenaciones sociales particulares, y las relaciones de hombre a hombre van dependiendo en medida creciente del acontecer social general. La primera revolución industrial es un gran paso adelante en el proceso de unificación de las relaciones sociales a través de los mecanismos económicos del mercado. Cada vez más la opinión pública y la difusión de noticias, cada vez menos la tradición y la costumbre, modelan la vida social. Al desaparecer los planos intermedios de la vida social y política, típicos de la jerarquización del mundo estamental, el individuo queda solo frente a las instancias del poder social, económico y político: comienza el gran

período del endoctrinamiento ideológico. El individuo como tal, cada individuo, se cuenta como un factor de decisión social ya que *su* mundo está por hacer. Por primera vez el hombre tiene la conciencia —verdadera o falsa— de que el mundo no viene irrevocablemente dado, sino que es una tarea cotidiana, un quehacer libérrimo. Al servicio de ese quehacer está ahora el novísimo acervo científico y técnico. He aquí la radical novedad de una situación que modifica profundamente el proceso ideológico en el mundo moderno. Con referencia a nuestra sociedad, *industrial* por antonomasia, cualquier sociedad anterior representa un estadio *pre-industrial*, en el que la operación social de las ideologías está condicionada por el grado de desarrollo urbano y la concentración de la producción manufacturera. Vida ciudadana, producción de manufacturas con vistas al comercio al por mayor y ensanchamiento de las clases burguesas y proletarias, son procesos recíprocamente condicionados y que, desde los siglos medievales hasta la Revolución francesa, fueron los canales de una progresiva impregnación ideológica. Pero en ese estadio social, las ideologías *acompañaban* a la acción histórica real, a las situaciones de poder ya institucionalizadas. Sólo en la situación que va configurándose a partir de la crisis final del absolutismo europeo, la función de las ideologías reviste una nueva modalidad: surge una fe nueva en la capacidad de la mente humana para ordenar la realidad, en el poder de la razón para operar cambios sociales sin la mediación de largos procesos históricos; surge el *intelectual* como promotor de reformas políticas, una subclase social, en el seno de la burguesía por lo general, consciente de las ideologías y de su naturaleza.

Podría decirse, con las reservas que imponen las fluctuaciones de un proceso histórico multisecular, que la historia de Occidente es la historia de una progresiva *impregnación ideológica* que va calando paulatinamente hasta los estratos más bajos de la sociedad. Los procesos de *desacralización* y *racionalización* de las ideologías, paralelamente al desarrollo científico, tecnológico y económico, culminan en la constelación ideológica que caracteriza al siglo XIX en los países de Occidente. Implantadas en el ancho cauce de la tradición humanista, van floreciendo las grandes ideologías de la época: el liberalismo, la democracia, el conservatismo liberal, el anarquismo, el socialismo, el comunismo. En la otra orilla antihumanista, el romanticismo contrarrevolucionario, el fascismo, el nazismo. No se trata ahora de escribir una historia bien sabida; he querido sólo apuntar el sentido del proceso desde mi manera de interpretar la función de los sistemas ideológicos.

A medida que se *despersonaliza* el mundo de la economía y se *objetiva* sobre la base de una progresiva *socialización* del mercado, la orientación ideológica según una ética religiosa que postula un mundo de relaciones interpersonales de contenido tradicional —ética de caridad— va perdiendo oportunidad y sentido. La ética social del cristianismo medieval experimenta, a medida que se desarrollo el cosmos de relaciones societarias objetivo-racionales, dos alteraciones decisivas en la historia occidental. En una primera fase, el iusnaturalismo de tradición protestante va aislando la ética social de las connotaciones religiosas y de toda referencia teológica como tal; emerge así un iusnaturalismo radicalmente humanista y revolucionario que alcanza una formulación política en el primer movimiento *constitucionalista* (derechos del hombre). En una segunda fase, la proyección social de los grandes esquemas ideológicos de la época desaloja los contenidos religiosos tradicionales que todavía operaban en la mente de las masas. Hay una estrecha conexión sociológica de este proceso ideológico con los nuevos factores económicos: el cosmos objetivado del capitalismo, como señaló Max Weber, ofrece cada día menos margen a una ética construida sobra la caridad personal; la importancia de esta virtud queda, en lo sucesivo, constreñida al ámbito del perfeccionamiento individual; pero su significación como principio de ordenación social propio de un mundo de relaciones *personales,* desaparece. El compromiso gradual de la Iglesia con la nueva racionalidad no altera el hecho de la desacralización del orden socio-político. La ética puritana, verdadero síndrome socio-cultural, está motivada inconscientemente por la necesidad de adaptación a la nueva racionalidad económica del capitalismo, aún más —a mi juicio— que por una peculiar lectura de la *Institución de la religión cristiana* de Calvino. No es casualidad que los países católicos de mayor integración religiosa hayan experimentado graves dificultades en su reconversión espiritual y psicológica a las nuevas exigencias. Las causas de la decadencia general de la sociedad española a lo largo de casi cuatro centurias hay que buscarlas, no tanto en la problemática de factores y acontecimientos concretos más o menos accidentales, cuanto en unas vigencias ideológicas antimodernas arraigadas en un *ethos* específicamente rebelde a los procesos de la nueva racionalidad socio-económica de la Europa moderna. Todos estos procesos están condicionados, desde la raíz, por la nueva sociedad industrial asentada en la legalidad económica de la producción en masa de bienes para el mercado.

El tránsito de las sociedades pre-industriales al nuevo orden social que instaura la producción industrial moderna y el consumo de masas, que acaba de ser brevemente caracterizado en sus dimensiones espirituales, permite comprender la figura peculiar de las ideologías contemporáneas. Estas, a su vez, deben interpretarse siempre en el contexto de una definición amplia como la propuesta por Parsons. Poco importa que el término «ideología» haya adquirido carta de naturaleza como consecuencia de una observación despectiva del primer Napoleón. Lo que importa es la realidad subyacente, y ésta, en su permanente función, no es invención moderna ni creación napoleónica. Toda definición que limite el fenómeno ideológico a la exigua familia de las ideologías contemporáneas incurre en la falacia de la *misplaced abstractness* y está abocada a conclusiones erróneas. Una inmediata proximidad a los fenómenos de nuestro tiempo ha viciado la perspectiva de muchos investigadores. Hans Freyer (10) y Carl J. Friedrich (11), por ejemplo, son buena prueba de ello. Para el primero, las ideologías surgen sólo en la Europa moderna y designan una forma muy determinada de las relaciones entre el sistema social en su conjunto y los esquemas conceptuales en que se comprende la vida misma y los símbolos en que se manifiesta. Para el segundo, una definición como la de Parsons es inservible, pues entiende que las ideologías son mucho menos generales y de más reciente significación: surgen en conexión con los partidos políticos y los movimientos que mantienen sistemas explícitos de pensamiento. Tanto Freyer como Friedrich confunden el género con la especie: sólo son ideologías los sistemas de ideas que se proponen un cambio *revolucionario* de la sociedad actual. La confusión es grave y no se reduce a un problema de terminología.

En efecto, el hecho de vincular el concepto de *ideología* a una *sociología de la crisis,* y en particular a una *sociología de la crisis europea contemporánea,* introduce inconscientemente un juicio de valor, toda vez que sugiere de modo implícito que la función característica de las ideologías es entitativamente negativa: es decir, una *disfunción* o perturbación funcional. En ese juicio de valor se oculta la posibilidad de una actitud supuestamente científica —aunque a veces pueda ser descaradamente política— que tienda a interpretar la necesidad de los contenidos consesuales de toda unidad social en el sentido de un *conformismo* ideológico.

---

(10) Vid. *Teoría de la época actual,* versión española. México, 1958.

(11) Vid. C. J. FRIEDRICH y Z. K. BRZESZINSKI: *Totalitarian dictatoship and autocracy* (Harvard, 1956).

En ocasiones, la voluntad de despegarse de un pasado histórico reciente conduce paradójicamente a actitudes de *parvenu* intelectual que no sabe escapar a su obsesión por trivializar el valor y la significación de ese pasado; éste se presenta *more anecdótico,* como curiosidad histórica inventariable. Suele acompañar a estas actitudes un *esnobismo* intelectual muy en boga que consiste en la pretensión de pensar *a escala planetaria* y en considerar como dolencias *infantiles* a las inquietudes ideológicas de nuestros progenitores. Dejemos de lado, sin embargo, estos casos, que no merecen el menor comentario.

¿Muerte de las ideologías?

Responde también a una actitud anecdótica ante las ideologías, aunque de manera menos explícita, pero de indudable seriedad intelectual, la posición entre nosotros de Gonzalo Fernández de la Mora en su interesante libro *El crepúsculo de las ideologías* (1965). Con esta base de partida, y cediendo a la tentación generalizante, se llega con facilidad a la tesis de que las ideologías están hoy aquejadas de enfermedad mortal. En el libro citado, el autor remite a procesos de manifiesta realidad, sobre los que a menudo emite juicios certeros. Pero la perspectiva en que se ordena el conjunto de esos procesos queda invalidada por dos clases de factores: unos se inscriben en las preferencias personales del autor; otros obedecen a un cuadro definitorio demasiado estrecho. Mi disconformidad con dicha tesis, en lo que se refiere al marco conceptual, se apoya en las consideraciones que he ido consignando a lo largo de estas páginas. Mis reparos al acta de defunción que levanta Fernández de la Mora podrían enunciarse así: *a)* la *ideología,* como sistema de valoraciones de la sociedad y sus fines, es una dimensión permanente de la situación en *toda* colectividad políticamente estructurada; una definición adecuada tiene que incluir la totalidad de los fenómenos, de los que la cuestión de las ideologías contemporáneas no es más que parte; *b)* si el término *ideología* se toma convencionalmente para designar sólo a las tres o cuatro grandes doctrinas políticas desarrolladas sobre todo a partir de la Revolución francesa, la diagnosis de un crepúsculo de las ideologías resulta aún extrañamente ambigua: si el hecho de que un elevado porcentaje de las posiciones doctrinales del demoliberalismo y del socialismo haya encontrado su encarnación histórica en la organización de los países de mayor madurez política comporta para estas ideologías su *muerte,* entonces este último vocablo pierde todo su significado usual. Una ideología que se ha plasmado, en sustancial medida, en las instituciones económicas, sociales y políticas de la sociedad actual, no

sólo manifiesta el valor y la utilidad de lo que ha pasado a ser *obvio* —lo que podría tomarse falsamente por una manera de dejar de existir—, sino que sigue imponiendo su radical presencia de dos modos: como suelo doctrinal en el que se cimentan aquellas instituciones y como hontanar del que se nutren y vitalizan sin cesar la peculiar «mentalidad» y el clima existencial que hacen posible la específica estructuración de las comunidades políticas de hoy.

La falta de atención a lo indicado en *a)* lleva a Fernández de la Mora a no valorar debidamente el fenómeno más inquietante de la situación del hombre en las sociedades de mayor desarrollo tecnológico: en estas sociedades, una vez admitidos por consenso cuasi-unánime los postulados básicos de una u otra de las referidas ideologías —o de varias de éstas en una síntesis operable—, y habiendo alcanzado dichos postulados un estimable nivel de realización práctica, el suelo en que arraigaba la dialéctica conflictual característica de la sociedad democrática comienza a experimentar una profunda alteración. El pluralismo político que sustentaba esa dialéctica podría entrar en colapso, con el consiguiente peligro para el futuro del progreso social en el sentido del desarrollo de las libertades humanas —postulado común a todas las ideologías que derivan de la gran tradición humanista occidental—. Este riesgo, bien real en sociedades como la norteamericana, *no* es consecuencia de la presunta desaparición del ingrediente ideológico; muy por el contrario, nace de una *tendencia,* bien patente, a la *uniformación ideológica* —con igual acento en ambos términos de la expresión— a que puede conducir un desinterés por las opciones axiológicas en una sociedad cuyas masas han pasado de la miseria a una situación de relativo bienestar económico. El debilitamiento de aquella pluralidad de instancias socio-políticas en oposición, que promovían y discutían las ideologías en el ámbito de las grandes instituciones democráticas creadas precisamente para la discusión de los fines, alcanza niveles muy diversos según el éxito de las respectivas sociedades en la satisfacción económica y en la integración psicológica de las masas. En todo caso, tampoco parece existir un determinismo económico insalvable que impida restablecer las bases sociales de un cierto pluralismo político, o al menos de alternativas ideológicas que pongan reiteradamente en cuestión las tendencias del aparato económico-político de la tecnología actual, en aquellas sociedades —poquísimas— en que se haya alcanzado este nivel de desarrollo.

De otra parte, la ambigüedad denunciada en *b)* conduce a Fernández de la Mora a confundir el ocaso de cierta *militancia* ideológica al estilo de nuestros padres, con el presunto perecimiento de las ideologías. Lo que en su ensayo se valora como, en definitiva, algo

positivo, ni es exactamente como allí se describe, ni es verdaderamente positivo para una actitud humanista. Es decir, los hechos no acreditan la eliminación de toda ideología de las sociedades políticas actuales; no demuestran, en obsoluto, que en lo sucesivo la elaboración de las decisiones sea asunto de mera ciencia aplicada en el seno de una *neutralidad ideológica* diáfana como el cristal. Por el contrario, los hechos patentizan una sociedad cargada de valoraciones ideológicas: la novedad es que, al ritmo de la asimilación institucional de las ideologías y de la eliminación de la miseria económica, emerge la *tendencia* a una convergencia ideológica como resultante de la acción silenciosa de una constelación de poderes interesados en un cierto *conformismo* que garantice el libre juego de los factores de la gran sociedad industrial de la producción y el consumo en masa. ¿Es esto una sociedad desideologizada?... Es más bien lo contrario: una sociedad en que la *impregnación ideológica* llega a tales extremos que la distancia del hombre frente a la sociedad y frente a sí mismo —dicho más brevemente: la conciencia— corre peligro de quedar anulada.

La tesis de Fernández de la Mora, a cuyo servicio sabe poner copiosa información y la elegancia de su pluma, ejerce el atractivo de lo gratamente simple y tranquilizador. Una mente pragmática y de talante conservador tiene que acogerla con delectación. Pero una simplificación intelectual no es la realidad. En un coloquio público reciente celebrado en el Ateneo de Madrid, alguien solicitó del autor del libro que estoy comentando que definiera lo que entiende por *experto*, piedra angular de su construcción. Respondió con un deslinde conceptual entre «experto en los medios» y «experto en los fines». Pero a nadie se le oculta —tampoco al autor— que la «ciencia» de los fines es filosofía política o ética social. Llámesela como quiera, la «ciencia» que aplica el «experto en los fines» es un sistema de juicios de valor, una doctrina, es decir, la proyección *ideológica* de una cierta manera de ver, sentir y entender el mundo (12).

Fernández de la Mora se apresura a tranquilizarnos respecto del número de estos personajes: con dos, tres o cuatro basta. La dimensión cualitativa —que había entrado por la puerta de servicio de su edificio intelectual— se minimiza en su dimensión cuantitativa. De la política se pasa a la ética con todas las garantías de asepsia: a través del autoclave mental del experto. El sobresalto fue momentáneo. Es

(12) Tampoco Max Weber deja de denunciar reiteradamente el *pseudo-cientifismo* en la política, y escribe que es preciso reconocer «que las concepciones generales de la vida y del universo jamás pueden ser el producto de un incremento del conocimiento empírico, y que los más altos ideales, los que nos mueven con más fuerza, se forman siempre solamente en la lucha con otros ideales...» (*The methodology of the social sciences*, Glencoe, 1949, p. 57).

patente el arbitrismo utópico de tales posiciones. No puede escapar a la acreditada perspicacia de Fernández de la Mora, que, siguiendo por esta senda, se llega fácilmente a modelos de ingeniería social dignos de figurar en el muestrario que va de la *Politeia* platónica a *Brave New World.*

Mil interrogantes cabría formular en relación con el origen, acceso al poder y legitimación de tales expertos. Como no tengo espacio para tanto, solamente he de referirme a un último punto de importancia para el tema de este trabajo. Según Fernández de la Mora, las ideologías están afectadas de una falsedad entitativa (13). Esta afirmación no me parece exacta. Como he indicado, las ideologías son, en su función esencial, sistemas de valoraciones; como tales, no son verdaderas ni falsas, si referimos estos adjetivos a un canon de certerza *científica.* Las ideologías, en su función evaluativa, son buenas o malas según coincidan o no con las valoraciones del sujeto llamado a juzgarlas. Ahora bien: es evidente que todo lenguaje impone una *merma* del pensamiento. Si este lenguaje es un medio de comunicación *social* y se dirige a las masas, la merma es inevitablemente mayor. Pero a nadie se le ocurre refutar la validez del dogma católico en la versión de una catequesis para niños. Por lo que se refiere a las ideologías, la situación es más bien la inversa, como indica con acierto I. L. Horowitz cuando escribe: «todas las ideologías, aunque pretenden ser explicaciones *simples* de la realidad social, se tornan bastante complejas en sus principios fundamentales (¿cuántos *intérpretes* de Marx han leído su *Das Kapital?)*» (14).

Otra cosa es que los contenidos cognitivos que indudablemente incluye toda ideología, especialmente en su dimensión existencial y empírica, puedan satisfacer o no a las exigencias de la ciencia en un nivel determinado de su desarrollo histórico. Pero es sabido que una ideología es como un ser vivo, y su cotidiano metabolismo puede ir en todo momento eliminando o asimilando estas o aquellas sustan-

---

(13) Vid. *Op. cit.*, p. 23: «... las ideologías no se condenan por su mayor o menor falsedad, sino *por su propia naturaleza,* por ser ideologías, es decir, subproductos degenerativos de una actividad mental vulgarizada y patetizada». Y más adelante: «La censura última de las ideologías no se hace al amparo de ningún imperativo moral, sino de un principio lógico: *son pseudoideas*» (los subrayados son míos). Ahora bien: algo que por naturaleza, o por un principio lógico, es una *pseudo-cosa,* es algo entitativamente falso. Para este escritor, *ideologización* y *falsificación* son dos designaciones del mismo proceso.

(14) *Ibid.*, p. 36. En este sentido, escribe Max Weber con cierto humor: «se nos hace hoy difícil imaginar que el complicado contenido de la *Epístola a los romanos* haya sido asimilado intelectualmente por parte de una congregación de pequeños burgueses (predominantemente) como parece fue el caso» (*Economía y sociedad,* versión española, México, 1964, vol. I, p. 444). ¿Es por esto falsa?... Cabría hacer también para las ideologías la distinción entre la *fides explicita* y la *fides implicita,* que tan oportunamente utiliza la teología católica.

cias. El *revisionismo* no es cosa nueva. En un reciente librito titulado *Le socialisme et L'Europe* (15), puede encontrarse una definición quizás plausible de la ideología socialista..., sin nacionalizaciones, con libre empresa, mercado y beneficios. La lectura de cualquier economista keynesiano nos ofrece la imagen de un liberalismo con sector público, ahorro social y mil sutiles instrumentos de socialización económica. Una *fiscalidad* orientada según ciertos sistemas de fines viene a ser el *rallying point* de las diversas políticas. El problema fundamental del *socialismo,* en la actualidad, es el del *control democrático* de las decisiones y de la limitación del poder político de que disfrutan todas las instancias de gestión. Es decir, la expansión de ciertos derechos humanos postulados por el iusnaturalismo liberal, en el marco de una organización política que garantice la redistribución del producto social según el criterio de la *necesidad* y no del *beneficio* capitalista, aunque para ello pueda utilizarse, en alguna medida, los mecanismos reguladores del mercado, como eficaces para una orientación más rentable de la inversión de los diversos factores productivos, y para que la mediación de los precios de mercado permita una mejor estructuración de las preferencias del consumo individual.

En todo esto no hay un perecimiento del socialismo, sino más bien una prueba de la vitalidad asimilativa y de la fuerza dialéctica de una ideología cuyo núcleo está constituído por una cierta manera de entender la relación del hombre con el hombre, y por un cierto modo de proyectar la estructuración del mundo social en el sentido de desalojar, hasta donde sea posible, la carga de *violencia* y de opresión que tiende a comportar aquella relación.

Si quiere calificarse a estos fenómenos —muy someramente aludidos— como signos de convergencia ideológica, sería más correcto comenzar por filiar históricamente esas corrientes ideológicas nacidas de un tronco común de pensamiento y, por ende, *teleológicamente* complementarias. Así, resultaría que dichos signos podrían expresar exactamente lo contrario de lo que propone un análisis apresurado y empeñado en demostrar la muerte de las ideologías.

Pero es incuestionable que ha cambiado la manera en que son propugnados los sistemas de fines y los procedimientos operativos; y también la sensibilización ideológica de las clientelas políticas. ¿Quiere esto decir que tras el *apaciguamiento* ideológico hemos arribado al unánime *consenso* ideológico?... Voy a ocuparme muy brevemente de esta cuestión.

---

(15) Publicado bajo el seudónimo colectivo de Claude Bruclain (París, 1965), pero obra de un equipo de sociólogos y economistas del Club Jean Moulin.

Cierto número de sociólogos, casi todos ellos norteamericanos —Daniel Bell, Edward Shils, Seymour M. Lipset, etc.—, hace ya dos lustros que creyeron percibir síntomas sociales suficientes para anunciar el *fin de las ideologías*. Pero la diferencia esencial con relación a los heraldos conservadores de otras latitudes geográficas e intelectuales, es que estos sociólogos interpretan el fin de las ideologías como el triunfo definitivo de las libertades políticas en un marco institucional democrático. Escribe Lipset, refiriéndose a la nueva situación: «Este cambio en la vida política occidental refleja el hecho de que los problemas fundamentales de la revolución industrial han sido resueltos: los obreros han alcanzado la ciudadanía industrial y política; los conservadores han aceptado el *Welfare State;* y la izquierda democrática ha reconocido que un incremento en el omnipotente poder estatal lleva consigo más peligros para la libertad que soluciones para los problemas económicos. Este verdadero triunfo de la revolución social democrática en Occidente acaba con la política doméstica para aquellos intelectuales que tienen que contar con ideologías o utopías para sentirse impulsados a la acción política» (16). El prejuicio anti-ideologista se traiciona a sí mismo, al añadir: «el hecho de que las diferencias entre la izquierda y la derecha en las democracias occidentales ya no son profundas, no significa que no haya espacio para la controversia de partido» (17).

Este especie de optimismo panglossiano *(tout est au mieux)*, ¿está autorizado por la situación?... La ilusión me parece doble: creer que los factores ideológicos han sido eliminados y que las libertades están garantizadas. Hay aquí, una vez más, una grave confusión del género con la especie. Como quiera que las ideologías han nacido en Europa de dilemas y miserias, la *affluent society* destruye definitivamente su base (18). De nuevo, la simplificación.

De hecho, estas posiciones doctrinales se asientan inadvertidamente en una grosera antropología materialista. En primer lugar, aparece el hombre como un *consumidor* gregario y pasivo, para quien los pro-

---

(16) S. M. LIPSET: *Political man* (New York, 1960), p. 406. Hay versión española.

(17) *Ibidem.*

(18) Vid. los comentarios de J. S. ROUCEK: *Contemporary Sociology* (London, 1959, art. de Félix Gross: «Political Sociology», pp. 201-223). Frente a la incurable candidez de los técnicos, y a la charlatanería de los tecnócratas, sirva este testimonio de un sociólogo con los pies bien hincados en la tierra: «contrariamente a lo que dicen los técnicos (ilusión o camuflaje), las opciones políticas se reducen siempre, en último término, a una concepción moral de la sociedad» (JEAN MEYNAUD: *Problemas ideológicos del siglo XX*, versión española. Barcelona, 1964, p. 44).

cesos de satisfacción de sus necesidades tienen una dirección meramente receptiva, sin el menor sentido de *participación* creadora en la orientación y selección de esos procesos. En segundo lugar, se degrada la estructura dialéctica de la razón humana hasta la mera manifestación de un *consensus* impersonal, en el seno de una sociedad que anula toda oportunidad para una deliberación que sea efectiva y no sólo un sucedáneo de la opción libre. La democracia tiende a resolverse, para esos teóricos, en un ingente sistema de domesticación de las masas al servicio del aparato socio-económico, en el que se confunde el ejercicio real de las libertades democráticas con el conformismo respecto de poderes que han sido ya *interiorizados* mediante técnicas sutilísimas de dominación. Sólo asumiendo tal antropología, podría pensarse que los grandes países industriales han eliminado la ideología y garantizado la libertad.

Las ideologías y la nueva racionalidad tecnológica

Hay síntomas de que el sistema ideológico en que se apoya toda sociedad está cobrando hoy nueva configuración en los grandes países industriales. A partir del momento en que las instituciones han incorporado, de una u otra manera, el programa social de las ideologías, y los países socialistas y los democráticos creen haberse orientado según el sistema de fines que los inspiran, el hombre de la novísima racionalidad tecnológica comienza a preguntarse: ¿garantiza esta nueva sociedad la función crítica que lleva a la formulación de alternativas de carácter ideológico, sin las que el progreso humano en el sentido de la libertad creadora quedaría cancelado?... Parecería como si las posiciones téticas del constitucionalismo político contemporáneo hubiesen segregado su propia negación. Pero ya Hegel explicara que ninguna negación es como la antecedente. Toda nueva negación preserva creadoramente toda la riqueza positiva de la tesis: hay siempre un ascenso de nivel. La lógica de las ideologías contemporáneas legitimaría su propia negación creadora. Esto sólo puede parecer contradictorio a una mente plana, sin la dimensión de la historicidad y con la irrefrenable propensión a las interpretaciones maniqueas de los procesos históricos. Inequívoca herencia, ésta, de la mentalidad tradicionalista y contrarrevolucionaria. La transformación que estaría hoy en proceso sería ésta: las propias virtualidades de las ideologías contemporáneas postularían, por la mediación del desarrollo económico, su autodestrucción y subsiguiente restauración en un plano de racionalidad superior. El término final no estaría *adquirido* de antemano.

sino solamente *incoado*. El proceso histórico pasa siempre por la voluntad humana.

Las bases del pluralismo político parecen estar amenazadas en el seno de la gran sociedad industrial de los cuatro o cinco países de mayor avance tecnológico, y el gran aparato de la nueva racionalidad socio-económica tiende a hacer ilusorio el ejercicio de las libertades y la instauración de los fines inscritos en las ideologías de la gran herencia humanista (19). Pero la nueva situación *no* entraña la *desideologización.*

Herbert Marcuse, escritor formado en la mejor tradición hegeliana, ha publicado hace unos meses un libro (20) de relevante importancia para esclarecer las estructuras de la nueva situación. La racionalidad económica ha forjado, en forma radicalmente nueva, la *ideología* de la sociedad industrial *avanzada:* es la *ideología* que pertenece al propio aparato socio-económico establecido, y que lo protege contra cualquier alternativa encaminada a modificar la situación. Se trata de la *absorción* de la ideología por la realidad. Lo cual no significa el «fin de la ideología», sino más bien lo contrario: «... en un determinado sentido, la cultura industrial avanzada es *más* ideológica que su predecesora, en tanto en cuanto que hoy la ideología está en el proceso de producción mismo. De una manera atrevida, esta proposición revela los aspectos políticos de la racionalidad tecnológica imperante. El aparato productivo y los bienes y servicios que produce, *venden* o imponen el sistema social en su conjunto. Los medios de transporte y comunicación de masas, las facilidades de alojamiento, alimentación y vestido, la irresistible producción para la industria de la diversión y de la información, llevan consigo actitudes y hábitos prescritos, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan a los consumidores más o menos gratamente a los productores y, a través de éstos, al todo. Los productos endoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia que es inmune para su propia falsedad. Y a medida que estos productos beneficiosos se hacen disponibles para más individuos en

(19) Zevedei Barbu (*Democracy and dictatorship*, New York, 1960, pp. 53 y ss.) subraya la neutralidad formal de la democracia en cuanto marco institucional de las opciones políticas y proceso legitimador de la voluntad estatal; razón por la que una democracia «no puede ser descrita en términos de una ideología específica». La justificación del pluralismo como supuesto fundamental radica en el hecho de que la democracia tiene siempre que postularlo al menos *como posibilidad.* Pero Barbu advierte que «no puede decirse que (la democracia) no tenga ningún específico carácter ideológico, o que ideas y teorías sean para ella no más que la paja que utiliza para su colchón. Sería necesario, sin embargo, afirmar desde el principio que lo que es característico de la democracia es no una específica idea o teoría, sino un clima cultural específico». Es decir, una determinada mentalidad y ciertas «actitudes intelectuales».

(20) Vid. H. MARCUSE: *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society* (London, 1964).

más clases sociales, el endoctrinamiento que comportan deja de ser publicidad; se transforma en un medio de vida. Es un buen modo de vida —mucho mejor que antes— y como tal buen modo de vida, milita contra un cambio cualitativo. Así emerge un modelo de *conducta y pensamiento unidimensionales* en el que las ideas, las aspiraciones y los objetivos que, por su contenido, trascienden al universo establecido de acción y de discurso, son o expulsados o reducidos a términos de este universo. Son redefinidos por la racionalidad de un sistema dado y de su expansión cuantitativa» (21).

En este proceso, la dimensión *interna* del espíritu, en la que la oposición al *status quo* hunde sus raíces, queda eliminada. «La pérdida de esta dimensión, en la que el poder del pensamiento negador —el poder crítico de la razón— tiene su asiento, es la contrapartida ideológica del proceso material en que la sociedad industrial avanzada silencia y reconcilia la oposición» (22).

Naturalmente, esta racionalidad perpetúa la *irracionalidad* de un universo cada vez más alejado de los grandes principios de la libertad humana que figuran en la letra de sus textos constitucionales. La dominación del dinero, la omnipotencia de poderes bien reales ejercidos por instancias anónimas, el derroche, las necesidades artificiales impuestas por una producción agresiva, el raquitismo de la inversión para servicios colectivos frente al gasto demencial del consumo privado, etc., son dimensiones de esa irracionalidad. ¿Qué ha sucedido con las *libertades?*... Marcuse es taxativo: «La civilización industrial contemporánea demuestra que ha alcanzado una etapa en la que *la sociedad libre* ya no puede ser adecuadamente definida en los términos tradicionales de libertades económicas, políticas e intelectuales, no porque estas libertades se hayan vuelto insignificantes, sino porque son demasiado significantes para ser confinadas dentro de las formas tradicionales. Se necesitan nuevos modos de realización, correspondiendo a las nuevas posibilidades de la sociedad» (23). La libertad económica vendría a ser un liberarse *de* la economía; la libertad política, liberación *de* una política sobre la que los individuos no tienen ningún control efectivo; la libertad intelectual significaría la restauración del pensar individual, secuestrado ahora por la comunicación de masas y el endoctrinamiento. Probablemente el panorama de la situación no es tan uniformemente sombrío como podría parecer de una lectura apresurada de Marcuse. El libro de este gran escritor está orientado por el enfrentamiento polémico de una cierta idea del marxismo con la sociedad tec-

(21) *Ibíd.*, pp. 11-12.
(22) *Ibíd.*, pp. 10-11.
(23) *Ibíd.*, p. 4.

nológica; pero las valoraciones del autor están en la línea de la gran tradición democrática en la que las ideologías clásicas tienen su raíz. El problema no es la validez de las ideologías de la libertad, sino su efectiva realización práctica (24).

Riesgo y esperanza

El reino de la ideología es coextensivo con el reino del hombre. La política es una dimensión insuprimible porque es constitutiva del sujeto humano en sus relaciones sociales. No existe elección política sin un sistema de valoraciones. Hasta hoy, las ideologías, lejos de ser una enojosa secuela de la discusión pública de los fines, han sido el soporte y la razón de ser de esa discusión. Sin la discusión pública de los medios y los fines, toda sociedad se degrada indefectiblemente hasta convertirse en un brutal sistema de opresión.

En el nivel de la sociedad industrial avanzada, una nueva ideología, sin voz y sin faz, se pone al servicio de un aparato de poder implantado en los mismos mecanismos socioeconómicos del gran circuito producción-consumo, impulsando al hombre a pautas de conducta que obedecen ciegamente a las exigencias de la absurda *irracionalidad* de los poderes que utilizan la nueva racionalidad tecnológica. La sociedad industrial avanzada no desaloja las valoraciones, tiende a usurparlas. Las grandes instituciones creadas para la libertad quedan allí neutralizadas por el conformismo que impone el aparato socioeconómico.

Una ideología sin faz y sin voz puede abocar a la más inhumana de las situaciones: la alienación en el *gobierno de las cosas,* la subordinación del sujeto a la *legalidad del objeto.* Pero no hay ninguna suerte de determinismo que condene irremisiblemente a caer o permanecer en esa situación. Continuar en la línea de progreso de la tradición humanista de Occidente exige conciencia clara, imaginación creadora y carácter. Cantar alborozadamente el *fin de las ideologías* significa: o una cierta manera de estar en la utopía; o tomar partido por los poderes que se ocultan tras *las cosas,* es decir, una opción ideológica.

Gonzalo Puente Ojea
Fernán González, 31
Madrid

(24) En relación con el destino de la ideología marxista en la sociedad tecnológica soviética, vid. también Herbert Marcuse: *Soviet Marxism, A critical analysis* (New York, 1958). Para un testimonio de alto valor intelectual de la *reificación* de la dialéctica marxista en los países comunistas, me permito remitir al lector a mi estudio titulado «Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Merleau-Ponty» en Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 75 (295-323), 83 (221-253) y 85 (41-85).