

# Sociología de los intelectuales y teoría de la ideología

Mauricio Gil

## Los intelectuales y el problema de la hegemonía

Qué sea un intelectual es una pregunta que no se puede responder de manera general y abstracta, al menos no según la estrategia de las definiciones, pues los intelectuales, como todo producto cultural, son una creación histórica, en este caso específico, de origen moderno-europeo<sup>1</sup>. De ahí que sólo analógicamente y con las precauciones debidas se pueda usar el concepto para un chamán de cualquiera sociedad no occidental, actual o del pasado, o para un filósofo griego del siglo IV. Se puede partir de ese tipo de figuras para entender el carácter de los intelectuales contemporáneos, pero sólo a manera de introducir el problema. Bauman, por ejemplo, inicia su reflexión en *Legisladores e intérpretes* con una “etiología de los intelectuales” basada en la distinción que operaron (y operan) las “sociedades primitivas” entre los que saben y los que no saben, y la consecuente creación del complejo poder/conocimiento, pero sólo para discutir a continuación la cambiante función del estrato social de los intelectuales en la época moderna<sup>2</sup>. Goldfarb, en cambio, en *Los intelectuales en la sociedad democrática*, comete el error de presentar ahistóricamente “el tipo ideal del intelectual” recurriendo a la figura de Sócrates, para luego presentar una tipología de los intelectuales contemporáneos<sup>3</sup>.

1 De hecho, la misma palabra fue inventada en Europa recién a fines del siglo XIX (Bauman 1997: 35-36).

2 *Ibid.*: 17-34.

3 Goldfarb 2000: 36-41.

El problema del enfoque de “tipo ideal” es que todo tipo ideal tiene una historia. En nuestro caso, parece cierto que es más bien la figura de *les philosophes* del siglo XVIII la que funciona como arquetipo y utopía del intelectual moderno<sup>4</sup>. De ello resulta que definiciones como las de Goldfarb (“los intelectuales son tipos especiales de extranjeros [en sentido metafórico] que prestan atención singular a sus facultades críticas, que actúan de forma autónoma de los centros de poder y se dirigen a un público general, desempeñando en las sociedades democráticas el papel especializado de fomentar la discusión informada sobre temas sociales urgentes”) resulten engañosas<sup>5</sup>. Más lúcida es la estrategia de Bauman, quien se niega a imputar al concepto de intelectual “ninguna característica real o postulada que pueda asignarse[le] [...] como sus cualidades innatas, atributos conquistados o posesiones adquiridas”, cuando lo que hay que hacer es “ubicar la categoría del intelectual dentro de la estructura de la sociedad más amplia como un ‘sitio’, un ‘territorio’ en el interior de dicha estructura; un territorio habitado por una población cambiante y expuesto a invasiones, conquistas y reclamos legales, como lo están todos los territorios comunes<sup>6</sup>”. Desde este enfoque sociológico, Bauman desarrolla una discusión histórica sobre las funciones que los intelectuales europeos habrían jugado a lo largo de la época moderna –como “legisladores” primero, como “intérpretes”, después–. A pesar de lo sugerente del análisis de Bauman, probablemente son Gramsci y Bourdieu los que han desarrollado los enfoques más consistentes y comprensivos sobre el problema de los intelectuales y sus funciones, y por ello intentaremos una síntesis de sus aportes.

Aunque Gramsci se apartaba de lo que él entendía como “perspectivas sociológicas” que había que criticar, también entendía que “el error metodológico más difundido [es] el de haber buscado este criterio de distinción en lo intrínseco de las actividades intelectuales y no, por el contrario, en el conjunto del sistema de relaciones en el que aquéllas (y por lo tanto los grupos que las encarnan) vienen a encontrarse en el complejo general de las relaciones sociales<sup>7</sup>”. Su contribución específica proviene de la importancia que asignaba a los intelectuales en la lucha política. Como escribió Felice Platone, “[l]a

4 Bauman 1997: 35-58.

5 Goldfarb 2000: 55.

6 Bauman 1997: 31-32.

7 Gramsci 2001: 355.

idea de que se debería desesperar del futuro si grupos de intelectuales no se ligaran indisolublemente a las clases progresivas, era una idea sobre la cual Gramsci volvía continuamente desde los tiempos de *L'Ordine Nuovo*<sup>8</sup>, aunque la verdadera importancia práctica y teórica del asunto la estableciera en *Algunos temas de la cuestión meridional* (1926), donde vincula directa y orgánicamente el problema de los intelectuales con el de la hegemonía. En ese momento, la preocupación de Gramsci y de los comunistas turineses era la construcción de la hegemonía proletaria en una Italia dividida en un norte industrial y proletario y un sur agrario y campesino. A ese desafío político se oponían enormes obstáculos, entre los cuales se contaban los propios prejuicios obreros respecto del “lastre meridional”, así como la gran desconfianza de los campesinos meridionales hacia el proletariado septentrional, todo lo cual era resultado de los respectivos complejos ideológicos en los que se hallaban atrapadas ambas clases. En ese texto Gramsci narra el trabajo político de los comunistas entre los obreros de Turín y su relativo éxito para romper su corporativismo de clase y, por el otro, describe la conformación social del Mediodía italiano para explicar la manera en que el proletariado podría conquistar la dirección política de los campesinos meridionales. Es en este punto que introduce su famoso análisis del papel y la importancia de los intelectuales en la estructura del “monstruoso bloque agrario” –de los intelectuales medios de la pequeña y mediana burguesía rural como intermediarios de “la gran masa campesina amorfa y disgregada”, y de los grandes intelectuales como Giustino Fortunato y Benedetto Croce que “representan las claves de bóveda del sistema meridional”<sup>9</sup>–. En este punto conviene subrayar este último tropo, pues alude al papel crucial de los intelectuales en el sostenimiento del bloque histórico de un modo

8 Citado en Martínez Lorca 1981: 30.

9 El texto completo dice así: “La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres estratos sociales: la gran masa campesina amorfa y disgregada, los intelectuales de la pequeña y media burguesía rural, los grandes terratenientes y los grandes intelectuales. Los campesinos meridionales se encuentran perpetuamente en fermentación, pero, como masa, son incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y a sus necesidades. El estrato medio de los intelectuales recibe de la clase campesina los impulsos de su actividad política e ideológica. Los grandes propietarios, en el terreno político, y los grandes intelectuales, en el terreno ideológico, centralizan y dominan, en última instancia, todo ese conjunto de manifestaciones. Como es natural, la centralización se verifica con mayor eficacia y precisión en el campo ideológico. Por eso Giustino Fortunato y Benedetto Croce representan las claves de bóveda del sistema meridional y, en cierto sentido, son las dos figuras máximas de la reacción italiana” (Gramsci 1980: 302-303).

notablemente exacto. La metáfora es arquitectónica, como la marxiana del *Überbau* (superestructura) que está presupuesta, pero añadiéndole una precisión. La *clave de bóveda* de un edificio es un elemento crucial en el remate de una construcción, y tiene una característica: al ser el primer componente que se resquebraja cuando la estructura empieza a fallar, hace las veces de un indicador de estabilidad. La clave de bóveda, entonces, reúne aspectos estructurales y de conocimiento, y resulta por ello una metáfora singularmente adecuada para aquello que Gramsci estaba tratando de comunicar: la función primordial del “bloque intelectual que prácticamente sirvió hasta ahora para impedir que las resquebrajaduras del bloque agrario se volvieran demasiado peligrosas y determinasen un derrumbe<sup>10</sup>”.

En *Algunos temas de la cuestión meridional* Gramsci también introduce una distinción que en los *Cuadernos* desarrollará con más detalle: aquella entre intelectuales orgánicos y tradicionales. Esta distinción no siempre es clara. La razón de ello es que Gramsci no estaba interesado en un modelo abstracto de los intelectuales, sino en criterios de análisis de su posición y función en el conjunto social. Para el caso de la Italia meridional de ese tiempo, Gramsci precisaba así su proveniencia, posición estructural, función y hasta “psicología”:

El intelectual del sur procede principalmente de una capa que es todavía considerable allí: el burgués rural, o sea, el propietario pequeño y medio de tierras que no es campesino, que no trabaja la tierra, que se avergonzaría de ser labrador pero que, de la poca tierra que tiene y que da en arriendo o en simple aparcería, quiere obtener lo suficiente para vivir bien, para mandar los hijos a la universidad o al seminario, para constituir la dote de las hijas que tienen que casarse con un oficial o con un funcionario civil del estado. Los intelectuales reciben de esa capa una áspera aversión al campesino trabajador, considerado como máquina de trabajo que hay que roer hasta el hueso y que se puede sustituir fácilmente dada la superpoblación trabajadora, y reciben también el sentimiento atávico e instintivo de un pánico loco al campesino y a sus violencias destructivas, y, por tanto, una costumbre de refinada hipocresía y una refinadísima habilidad para engañar y domesticar a las masas campesinas<sup>11</sup>.

10 Gramsci 1980: 307.

11 *Ibid.*: 303-304.

La función de este “estrato medio” de intelectuales (curas, abogados, notarios, médicos), explica Gramsci, era servir de intermediarios –muchas veces a través de las composiciones y descomposiciones de los partidos locales– entre el campesinado, los grandes terratenientes y la administración estatal. Junto con esto, lo propio de estos intelectuales medios era la subordinación en que se encontraban respecto de los grandes intelectuales como Croce, por razones estructurales y no sólo de relativo talento personal, en particular debido al “hecho de que en el sur, junto a las grandísimas propiedades, hayan existido y sigan existiendo grandes acumulaciones culturales y de inteligencia en individuos sueltos o en reducidos grupos de grandes intelectuales, mientras que, en cambio, no existe una organización de la cultura media<sup>12</sup>”.

Gramsci mismo era uno de estos intelectuales meridionales actuando en el mundo septentrional, y a propósito de él y sus camaradas –el grupo de los comunistas turineses y su órgano, *L'Ordine Nuovo*– reconocía que también se encontraban bajo la influencia de los grandes intelectuales meridionales, pero sosteniendo a su vez que representaban “una ruptura completa con esa tradición y el comienzo de un nuevo desarrollo que ya ha dado frutos y los dará todavía”, sobre todo porque “presentaron al proletariado urbano como protagonista moderno de la historia italiana y, por tanto, también de la cuestión meridional<sup>13</sup>”. En esta vena, lo que Gramsci hacía era ofrecer un cuadro de las correlaciones de fuerza y de las luchas políticas e intelectuales en el nivel nacional más allá de la pura “cuestión meridional”, y planteaba lo que debía ser el programa estratégico de los comunistas italianos: “proponer a la clase obrera la destrucción del bloque agrario a través de la disgregación del bloque intelectual que es su ‘armadura flexible pero resistentísima<sup>14</sup>’”. Y en esta tarea, “gigantesca y difícil”, pensaba que los comunistas turineses debían aliarse a otros intelectuales que, aunque no fueran correligionarios comunistas, estaban haciendo una labor organizativa e intelectual en ese sentido, como Piero Gobetti. Frente a la renuencia de algunos de sus camaradas, escribía: “No comprender esto significa no comprender la cuestión de los intelectuales y la función que estos desarrollan en la lucha de clases<sup>15</sup>”.

12 *Ibid.*: 307.

13 *Ibidem*.

14 Martínez Lorca 1981: 173.

15 Gramsci 1980: 309.

Independientemente del análisis gramsciano de la Italia de los años 20, a nosotros nos interesan los aspectos heurísticos de su enfoque, que Gramsci profundizaría en sus *Cuadernos de la cárcel*. Respecto del tema de los intelectuales, su análisis está condensado en el Cuaderno 12, “Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales” (1932). Sobre la relación entre intelectuales orgánicos y tradicionales en particular, este texto sostiene que “una de las características más relevantes de cada grupo que se desarrolla hacia el dominio es su lucha por la asimilación y la conquista ‘ideológica’ de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuanto más elabora simultáneamente el grupo dado sus propios intelectuales orgánicos<sup>16</sup>”. ¿Quiénes son, pues, con más precisión, los intelectuales orgánicos, y quiénes los tradicionales? En primer lugar, es necesario recordar que Gramsci propone esta conceptualización como simplificación de un problema complejo “por las variadas formas que ha adoptado hasta ahora el proceso histórico real de formación de las diversas categorías intelectuales<sup>17</sup>”. En segundo lugar, que cada una de estas categorías incluye a su vez varias especies que se traslapan entre sí. En general, los intelectuales orgánicos provienen de la necesidad de cada grupo social “esencial” –esto es, de cada grupo que nace “en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica”– de crearse, al mismo tiempo y orgánicamente, “una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función no sólo en el campo económico, sino también en el social y el político<sup>18</sup>”. Para el caso del empresariado capitalista, por ejemplo, son el técnico de la industria, el científico de la economía política, el experto en leyes, y otros. Por su parte, los intelectuales tradicionales, cuya más típica expresión han sido los eclesiásticos –“monopolizadores durante largo tiempo [...] de algunos servicios importantes: la ideología religiosa, o sea la filosofía y la ciencia de la época, con la escuela, la instrucción, la moral, la justicia, la beneficencia, la asistencia, etcétera”–, tienen una larga historia de luchas y transformaciones que en el caso europeo dieron lugar al nacimiento de otras categorías impulsadas por la complejización social. “Así, se fue formando la aristocracia de la toga, con sus propios privilegios; un estrato de administradores, etcétera,

16 Gramsci 2001: 356.

17 *Ibidem*.

18 *Ibid.*: 353.

científicos, teóricos, filósofos no eclesiásticos, etcétera<sup>19</sup>". Más allá de su diversificación, Gramsci sintetiza así la tendencia general de los intelectuales tradicionales:

Así como estas diversas categorías de intelectuales tradicionales sienten con "espíritu de cuerpo" su ininterrumpida continuidad histórica y su "calificación", de igual manera se ven a sí mismas como autónomas e independientes del grupo social dominante; esta autopoición no carece de consecuencias en el campo ideológico y político, consecuencias de vasto alcance (toda la filosofía idealista puede fácilmente conectarse con esta posición asumida por el complejo social de los intelectuales y se puede definir la expresión de esta utopía social por la que los intelectuales se creen "independientes", autónomos, revestidos de características propias a ellos solos, etcétera. Hay que señalar, sin embargo, que si el papa y la alta jerarquía de la Iglesia se creen más ligados a Cristo y a los apóstoles que a los senadores Agnelli y Benni, no sucede lo mismo con Gentile y Croce, por ejemplo; Croce, especialmente, se siente fuertemente ligado a Aristóteles y Platón, pero no oculta, tampoco, que está ligado a los senadores Agnelli y Benni y es precisamente en esto donde hay que buscar el carácter más relevante de la filosofía de Croce)<sup>20</sup>.

La utopía social de la autonomía puede ser objeto de una creencia más o menos ingenua según el estrato de intelectuales tradicionales de que se trate. A propósito, lo que escribe Gramsci del papa y de la alta jerarquía de la Iglesia tiene mucho de ironía, pero lo de Croce es clarificador en el siguiente sentido: Croce es un intelectual tradicional (del más alto nivel) y, a la vez, un intelectual orgánico, pues mantiene con ambos campos, el intelectual (Aristóteles y Platón) y el político (los senadores Agnelli y Benni), relaciones determinadas. Como veremos, la sociología de los campos culturales de Bourdieu aporta criterios valiosos para describir estas relaciones duales en términos del funcionamiento *relativamente autónomo* de los campos culturales, algo que Gramsci desarrolla sólo parcialmente en su explicación del papel del partido político moderno en relación con los intelectuales. Según Gramsci, el partido es la forma que tiene un grupo social de elaborar su propia

19 *Ibid.*: 354.

20 *Ibid.*: 354-355.

categoría de intelectuales orgánicos “directamente en el campo político y filosófico y no ya [solamente] en el campo de la técnica productiva”, pues el partido “es precisamente el mecanismo que en la sociedad civil cumple la misma función que cumple el Estado, en medida más vasta y más sintéticamente, en la sociedad política, o sea que procura la fusión entre intelectuales orgánicos de un grupo, el dominante, e intelectuales tradicionales<sup>21</sup>”. Por ello, y ya usando el vocabulario de Bourdieu, se podría argüir que uno de los límites del enfoque de Gramsci es que privilegia la función más directamente política de los intelectuales en el *campo político* (intelectuales orgánicos), descuidando la comprensión del propio *campo intelectual* en sentido estricto, cuyo funcionamiento explica el carácter específico de los intelectuales y lo que estos aportan a la lucha política<sup>22</sup>. Veamos entonces algunos aspectos de la teoría sociológica de los campos, que entiende todo campo como *campo de luchas*, rasgo esencial que permite conectar el enfoque de Bourdieu con la teoría gramsciana de los intelectuales.

## Campo intelectual

El campo intelectual, como cualquier otro campo social, está hecho de relaciones de fuerza, de luchas y estrategias, de intereses y ganancias, pero donde todas estas *invariancias* revisten formas específicas<sup>23</sup>. Lo que en primer lugar diferencia a unos campos de otros y establece sus fronteras es el tipo de capital en disputa (capital político, capital económico, capital cultural) que los actores luchan denodadamente por controlar. En el caso de los campos culturales, el capital que genéricamente está en juego es el *capital simbólico*, mientras que lo que distingue a unos de otros (campo artístico, campo científico, campo intelectual) es el *capital simbólico específico*, junto con los grados de autonomía relativa respecto del campo de poder<sup>24</sup>. En el caso del campo intelectual (y del subcampo de las ciencias sociales en particular), el

21 *Ibid.*: 359-360.

22 En los términos de Bourdieu, “el intelectual es un personaje bidimensional que sólo existe y subsiste como tal si (y tan sólo si) está investido de una autoridad específica, conferida por un mundo intelectual autónomo (es decir, [relativamente] independiente de los poderes religiosos, políticos, económicos) cuyas leyes específicas respeta, y si (y tan sólo si) compromete esa autoridad específica en luchas políticas” (1992: 490).

23 Bourdieu 1976: 12.

24 Bourdieu 1992: 189.



capital simbólico específico es la *autoridad científica o intelectual* “de producir, de imponer e inculcar la representación legítima del mundo social”, mientras que su autonomía relativa es más bien reducida debido a que este poder sobre la representación legítima del mundo social es también objeto de las luchas en el campo político<sup>25</sup>. Respecto de la autonomía relativa, es importante no sólo considerar la naturaleza de las coacciones externas y la forma en que se ejercen, sino también las modalidades de resistencia que opone el campo en cuestión, siendo que “una de las manifestaciones más visibles de la autonomía del campo es su capacidad de *refractar*, retraduciéndolas en una forma específica, las coacciones o las demandas externas<sup>26</sup>”. En general, la reducida autonomía del campo intelectual, y del campo de las ciencias sociales en particular, se debe a que la presión externa es particularmente intensa en su caso, y también porque las condiciones internas de la autonomía son más difíciles de establecer en comparación con otros campos científicos: el *derecho de admisión* es poco exigente y la *censura* propiamente científica muy reducida (proposiciones sin sustento tienen más posibilidades de afirmarse y ser aceptadas, a diferencia de lo que ocurre en campos más autónomos). Por otro lado, en el interior de las ciencias sociales los agentes más heterónomos tienen más posibilidades de éxito porque suelen estar dotados, dentro y fuera del campo, de apoyos políticos, materiales e institucionales. Todo esto es así en las ciencias sociales porque el arbitraje propiamente científico por referencia a “lo real” es más complejo, ya que “la ciencia social es una construcción social de una construcción social<sup>27</sup>”. Así, desde el punto de vista de la autonomía respecto de poderes externos, el campo de las ciencias sociales se sitúa en un espacio intermedio entre los campos científicos más “puros” (como la matemática) y el campo político.

Se impone entonces la consideración del *campo intelectual* en el contexto más amplio del *campo de poder*, porque es el campo de poder el que asigna –siempre como resultado de relaciones de fuerza y de lucha– una posición determinada en el mundo social a la fracción intelectual y artística<sup>28</sup>. Por grande que sea su autonomía, el campo intelectual “está determinado en su estructura y su función por la posición que ocupa

25 Bourdieu 1976: 47.

26 Bourdieu 2003a: 75-76.

27 Bourdieu 2003b: 153.

28 Bourdieu 1971: 24.

en el interior del campo de poder<sup>29</sup>”, de donde se derivan los pasos metodológicos que es necesario seguir en su estudio: 1) el análisis de la posición de los intelectuales con relación a la estructura del campo de poder; 2) el análisis de la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones de los grupos en competencia en el campo intelectual; 3) el análisis de “la construcción del *habitus* como sistema de las disposiciones socialmente constituidas que, como estructuras estructuradas y estructurantes, constituyen el principio generador y unificador del conjunto de las prácticas y de las ideologías características de un grupo de agentes<sup>30</sup>”.

Respecto de lo primero, la sociología de Bourdieu sostiene la hipótesis de que los escritores y los artistas conforman “una *fracción dominada de la clase dominante*, necesariamente inclinada, en razón de la ambigüedad estructural de su posición en la estructura de la clase dominante, a mantener una relación ambivalente, tanto con las fracciones dominantes de la clase dominante (‘los burgueses’) como con las clases dominadas (‘el pueblo’), y a formar una imagen ambigua de su posición en la sociedad y de su función social<sup>31</sup>”. Los intelectuales serían, pues, *dominantes-dominados*, una determinación general que variaría según las formas de relación específica con la clase dominante, por lo cual el principio explicativo de sus “balanceos y palinodias” estaría en “la transformación de la estructura de las relaciones entre la fracción intelectual y las fracciones dominantes, que es correlativa de la transformación de la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases”, generando los extremos del *DOMINANTE-dominado* y del *dominante-DOMINADO*, y con ello la posibilidad del “deslizamiento hacia una u otra de esas posiciones y hacia las tomas de posición, conservadoras o ‘revolucionarias’, que son solidarias de ellas<sup>32</sup>”.

Respecto de la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones de los grupos en competencia, cabe subrayar que esta estructura condiciona, al menos negativamente, lo que los agentes pueden o no hacer, y “se define en cada momento por el estado de las relaciones de fuerza entre los protagonistas de la lucha, agentes o instituciones, es decir por la estructura de la distribución del capital

29 *Ibid.*: 30.

30 *Ibid.*: 31.

31 *Ibid.*: 32.

32 *Ibid.*: 36.

específico, resultado de las luchas anteriores que se encuentran objetivadas en las instituciones y las disposiciones, y que dirige las estrategias y las posibilidades objetivas de los diferentes agentes o instituciones en las luchas presentes<sup>33</sup>. Con más precisión: (a) el campo es una red de relaciones objetivas entre *posiciones*, relaciones que pueden ser de dominación o empate, de complementariedad o antagonismo; (b) cada posición resulta objetivamente definida por su relación con las demás posiciones; (c) a las diferentes posiciones corresponden *tomas de posición* homólogas, expresadas en productos culturales que pueden ser obras pero también actos (culturales o políticos); (d) en un período de normalidad, el espacio de las posiciones condiciona fuertemente el espacio de las tomas de posición; (e) cada toma de posición se define respecto al conjunto de las tomas de posición y a la problemática discutida como espacio común de presupuestos aceptados; (f) la relación entre las posiciones y las tomas de posición no es mecánica, está mediada por la historia del campo como historia de las tomas de posición efectivamente realizadas, y por las potencialidades futuras abiertas por el estado presente del campo<sup>34</sup>. En otras palabras, el campo intelectual pone en relación dos estructuras: la de las relaciones objetivas entre *posiciones* (incluidos los agentes que las ocupan), y la de las relaciones objetivas entre *tomas de posición* en el espacio de las obras. La teoría de los campos sostiene la hipótesis de la homología entre ambas estructuras y propone, también aquí, una *lectura doble*: (i) de los textos en su relación con el conjunto de los otros textos, y (ii) de las posiciones de los agentes entre sí.

Respecto del *habitus* como sistema de disposiciones socialmente constituidas es necesario hacer también algunas puntualizaciones. Primero, que este sistema es producto de la interiorización de las estructuras del mundo social y, por ello, un sistema en buena medida *inconsciente*<sup>35</sup>. Segundo, que en tanto tales, estas disposiciones funcionan como disposiciones ético-políticas que guían tanto la producción como la recepción de los discursos<sup>36</sup>. Ambos aspectos explican la fuerza de la ideología, que “se realiza en y por la orquestación de [estos] *habitus* generadores<sup>37</sup>”. Así, cualquier *línea teórica* está siempre profundamente

33 Bourdieu 1976: 27.

34 Bourdieu 1992: 342 y ss.

35 Bourdieu 1971: 42.

36 Bourdieu 1988: 34.

37 *Ibid.*: 36.

enraizada en un *habitus* y no se explica por la sola lógica del campo intelectual. Por esta vía, el *habitus* funciona como una suerte de “línea” de validez mucho más general que la simple línea teórica, y es así “el principio de las elecciones en el conjunto de los campos<sup>38</sup>”. Por otra parte, está vinculada con los *fantasmas sociales* (en el sentido psicoanalítico del término), cuya presencia es tanto más difícil de detectar cuanto más censurado es el discurso<sup>39</sup>. La elaboración de este nivel de lo inconsciente, sólo parcialmente abordado por Bourdieu, requiere de desarrollos de teoría de la ideología que veremos a continuación.

## Ideología e inconsciente político

Uno de los límites de la sociología de los intelectuales es que, si bien permite comprender las condiciones de producción (y de recepción) de los productos culturales, su capacidad de desentrañar los textos *en cuanto* textos es limitada. Esto se puede ver en el libro de Bourdieu dedicado a Heidegger, que resulta iluminador con relación a las condiciones sociales y estructura del campo filosófico alemán, pero empobrece la complejidad filosófica en juego. Los desarrollos más contemporáneos de teoría de la interpretación y de teoría de la ideología, en cambio, se concentran en este nivel de análisis, actualizando con ello los clásicos debates entre textualismo y contextualismo<sup>40</sup>.

En sus versiones clásicas, el textualismo pretendía leer los textos como aparatos lingüísticos autónomos y cerrados, independientes de su contexto, mientras el contextualismo creía poder reducir el significado de los textos a sus condiciones sociales de producción y emisión. Estas formas cerradas de textualismo (que practicaba la escuela de

38 En el caso de Heidegger, “[s]i se tienen en la memoria las homologías que se establecen entre el campo político, el campo universitario y el campo filosófico, y en particular entre las oposiciones mayores que los estructuran, como la oposición política entre el liberalismo y el marxismo, la oposición académica entre las humanidades tradicionales (entre ellas la misma filosofía) y las ciencias de la naturaleza [...], y finalmente la oposición filosófica entre las diferentes formas de kantismo [...], se comprende que las elecciones que el sentido filosófico, como sentido de la línea teórica, opera únicamente en el plano filosófico, en la ilusión, sin duda, de la libertad entera con respecto a toda determinación política y académica, son inevitablemente *sobredeterminadas* política y académicamente. No hay partido filosófico [...] que no lleve en sí, además, una elección académica y una elección política y que no deba incluso a esta elección segunda, más o menos inconscientemente asumida, una parte de sus determinaciones más profundas” (Bourdieu 1988: 64-65).

39 Bourdieu 1988: 28, 75.

40 LaCapra 1983; Palti 1998.

Leo Strauss, por ejemplo) y de contextualismo (que practicaba el marxismo vulgar), han sido desplazadas por estilos más complejos de contextualismo (como el de Quentin Skinner), así como por modalidades más sofisticadas de textualismo (como las de la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, la antropología cultural de Geertz o las diferentes versiones de la deconstrucción)<sup>41</sup>. En todos estos casos, las fronteras entre texto y contexto tienden a borrarse o complejizarse y, por ello, las formas más refinadas de textualismo y de contextualismo se pueden combinar.

La propia teoría de los campos de producción cultural de Bourdieu surgió como una respuesta a las dicotomías entre textualismo y contextualismo, arguyendo contra este último la existencia de campos de producción cultural relativamente autónomos que filtran las influencias externas retraduciéndolas en función de su propia estructura interna, y contra el textualismo la imposibilidad de tratar los productos culturales como independientes de los agentes y las instituciones que los hacen posibles<sup>42</sup>. En cambio, “[l]a noción de campo permite superar la oposición entre lectura interna y análisis externo sin perder nada de lo adquirido y de las exigencias de ambas formas de aproximación, tradicionalmente percibidas como inconciliables<sup>43</sup>”. El contextualismo corregido de la teoría de los campos es así compatible con el textualismo corregido de las teorías postestructuralistas de la interpretación, esto es, las que han zafado del textualismo cerrado del estructuralismo de primera generación, y que Martin Jay llama por ello “textualismos desintegrales<sup>44</sup>”. Adicionalmente, la teoría de la interpretación de textos ha sufrido un doble movimiento en el siglo xx. Por un lado, ha pasado de la preponderancia que la hermenéutica del siglo xix otorgaba a las intenciones del autor empírico (la llamada *intentio auctoris*), a la preponderancia de texto y lector como focos de la labor interpretativa (*intentio operis e intentio lectoris*, respectivamente)<sup>45</sup>. Hoy las teorías de la interpretación se pueden clasificar según el tipo de énfasis que otorgan a cada *intentio*. Pocos defienden todavía la preponderancia de la *intentio auctoris*, pues los avances de la lingüística y de la teoría del discurso hacen que esta posición sea prácticamente insostenible. El otro movimiento es el de la pragmatización del texto, esto es, la toma

41 Jay 2003: 293 y ss.

42 Bourdieu 1992: 290 y ss.

43 *Ibid.*: 307-308.

44 Jay 2003: 293 y ss.

45 Eco *et al.* 1995: 72 ss.

de conciencia de que todo texto es también un *acto de lenguaje* y, como tal, un acto enmarcado en “formas de vida” específicas, lo cual tiene como contraparte la textualización del mundo de las acciones, lo que quiere decir que el mundo social también puede leerse como un texto. Más allá de sus diferencias de perspectiva, las más irreconciliables teorías de la interpretación aceptan este carácter pragmático de los textos.

Una discusión complementaria es la de los límites de la interpretación. Ciertas versiones de la semiótica de la interpretación (Umberto Eco) sostienen que estos límites están dados por la propia textualidad, en el sentido de que no se le puede hacer decir a un texto lo que éste no dice ya de alguna forma, siquiera indirecta, sin caer en la *sobreinterpretación*, esto es, en la interpretación caprichosa<sup>46</sup>. Las interpretaciones de un texto son múltiples y no se puede demostrar la superioridad de ninguna en particular, aunque sí se puede probar cuáles son insostenibles al no tener apoyos suficientes en el texto. Hasta aquí los argumentos de Eco parecen incontestables. No lo son, en cambio, cuando afirma que a un texto no se le deben hacer otras preguntas que las que él mismo propone, una postura a la que se puede contraponer una comprensión distinta de la sobreinterpretación, no como interpretación caprichosa, sino como interpretación fuerte, como aplicación de la máxima presión interpretativa sobre los textos para obligarles a decir cosas que ocultan o reprimen. No se trata de caer en el capricho interpretativo, contra lo cual Eco se opone con razón, sino de no aceptar ser constreñido por la ideología del texto<sup>47</sup>.

Esta concepción, que Culler opone a la de Eco, es asimismo la que guía el trabajo sobre el *inconsciente político* de Jameson, una teoría de la interpretación marxista que integra la crítica posestructuralista y el psicoanálisis lacaniano. Según Jameson, el concepto de inconsciente político propone un trabajo interpretativo que no se limita a repetir lo que el texto ya dice o simplemente a reescribirlo de acuerdo con algún “código maestro *a priori*”, sino que restaura en la superficie del texto la realidad reprimida y enterrada de la lucha de clases<sup>48</sup>. En consonancia con esto, entiende los textos y los artefactos culturales como *actos socialmente simbólicos*, es decir, como soluciones simbólicas de contradicciones sociales reales, como unidades “contradictoriamente

46 *Ibidem*.

47 Culler 1995: 125-126.

48 Jameson 1989: 17.

coherentes”, artefactos que en su aparente coherencia elaboran (disimulan) la contradicción en un nivel simbólico. Se desprenden de ello dos consecuencias importantes con relación a la noción de ideología. Por un lado, la ideología no es algo que invada los artefactos culturales desde afuera, sino que la producción simbólica misma es “un acto ideológico por derecho propio, con la función de inventar ‘soluciones’ imaginarias o formales a contradicciones sociales insolubles<sup>49</sup>”. A su vez, la ideología no puede entenderse ya como falsa conciencia, sino como *estrategia de contención* que “permite que lo que puede pensarse parezca internamente coherente en sus propios términos, a la vez que reprime lo impensable<sup>50</sup>”. En términos psicoanalíticos, lo impensable reprimido del texto no tiene que ver simplemente con algún “contexto de realidad” sino con “lo Real” en sentido lacaniano<sup>51</sup>. El punto es que, si bien lo Real “resiste absolutamente a la simbolización”, genera perturbaciones en el registro simbólico, de modo que, a través de estas *perturbaciones sintomáticas*, el texto “acarrea dentro de sí lo Real como su propio *subtexto* intrínseco e inmanente<sup>52</sup>”. Aunque el asunto se puede complejizar más, finalmente habría dos niveles de subtexto: el subtexto sintomático de las aporías, espacios en blanco, lapsus, etc., del texto en cuestión, y el subtexto último que es el de la contradicción social reprimida—lo Real de la historia y la lucha de clases—. Así, el tipo de interpretación que rastrea el inconsciente político “se capta más satisfactoriamente como la reescritura del texto literario de tal manera que éste último pueda verse él mismo como la reescritura o reestructuración de un previo *subtexto* histórico o ideológico<sup>53</sup>”.

Los distintos niveles de subtexto implican a su vez distintas estrategias de crítica. Jameson distingue tres: (i) la crítica sintomática de los *textos como soluciones simbólicas* de contradicciones reales, cuyo horizonte es la historia política de corta duración; (ii) la reconstrucción de *ideologemas de clase*, que implica un horizonte más amplio, el de la sociedad como confrontación entre clases sociales; y (iii) la detección de

49 *Ibid.*: 64.

50 *Ibid.*: 43.

51 Sintéticamente, “las tres dimensiones fundamentales que estructuran, según Lacan, el universo humano [son]: lo Real (la ‘dura’ realidad traumática que se resiste a la simbolización), lo Simbólico (el campo del lenguaje, de la estructura simbólica y de la comunicación), y lo Imaginario (el dominio de las imágenes que identificamos y que capturan nuestra atención)” (Žižek 1999: 180).

52 Jameson 1989: 66.

53 *Ibidem*.

*ideologías de la forma*, esto es, de mensajes simbólicos de la coexistencia de diversos sistemas de signos que son a su vez huellas de modos de producción distintos, en un horizonte de historia de larga duración<sup>54</sup>. Es pertinente aclarar que Jameson desarrolla este tipo de lectura con relación a textos narrativos, lo que explica su uso de la semiótica de A. J. Greimas como instrumento para explorar las relaciones mutuas entre el texto y su subtexto social, aunque dándole un giro dialéctico en términos “de la generación, la proyección, la compensación, la represión, el desplazamiento y cosas de ese tenor<sup>55</sup>”. Aunque las fronteras entre lo argumental y lo narrativo no son nítidas ni definitivas, pues el texto argumental no se libra en últimas cuentas de la figuralidad del lenguaje y de las condiciones de deriva y metafóricidad<sup>56</sup>. Con todo, un texto argumental se lee de otra manera que uno narrativo, porque, como señala Eco, las actitudes proposicionales de ambos son distintas –y así las reconoce el lector–: de coherencia y de demostración, en el primer caso; en el segundo, no<sup>57</sup>. Por esto, como sugiere Žižek, cuando se trata de la lectura sintomática de textos argumentales, una teoría de la argumentación como la de Oswald Ducrot resulta más apropiada, pues permite la detección de los *presupuestos* y *sobrentendidos* del discurso, así como el descubrimiento de esquemas argumentativos de algún tipo aun en las descripciones supuestamente más neurales –ya que “los predicados descriptivos mismos son, en definitiva, gestos argumentativos reificados/naturalizados<sup>58</sup>”.

Uno de los problemas epistemológicos principales de la crítica ideológica es que parece presuponer siempre un cierto lugar extra-ideológico desde dónde establecer qué es ideológico y qué no. Habermas todavía intentó construir este lugar extra-ideológico usando el criterio de la “argumentación racional no coercitiva” como ideal regulador. Contra ello, el análisis del discurso sostiene que “[e]l espacio intersubjetivo concreto de la comunicación simbólica está siempre estructurado por diversos dispositivos textuales (inconscientes) que no pueden reducirse

54 *Ibid.*: 62ss.

55 *Ibid.*: 37.

56 De Man 1996: 53ss.

57 Eco 1992: 152-153.

58 Žižek 1994: 18. Tratando de ocultar esto, la operación ideológica por excelencia es la invocación de “los hechos” como garantía (“Dejemos que los hechos hablen por sí mismos”), cuando “la cuestión es, precisamente, que los hechos *nunca* ‘hablan por sí mismos’, sino que una red de dispositivos discursivos *los hace hablar*” (Ibid.: 19).



a una retórica secundaria”, y que “la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder es ideológica<sup>59</sup>” –e incluso, que “constituye la errata conceptual ideológica *par excellence*<sup>60</sup>–. La cosa es que esto genera una especie de callejón sin salida, pues “parece imponerse la conclusión inevitable de que la única posición no ideológica es renunciar a la noción misma de realidad extra-ideológica y aceptar que todo lo que tenemos son ficciones simbólicas, una pluralidad de universos discursivos, nunca ‘la realidad<sup>61</sup>’”. Esta es, según Žižek, la “*solución posmoderna rápida*” que es tan ideológica como la presunción ingenua de un lugar extra-ideológico privilegiado. La solución que han propuesto Žižek y Laclau a este dilema es, en cambio, un intento por “sostener la tensión que mantiene viva la *crítica* de la ideología”, pero esta vez desde un punto de vista intraideológico<sup>62</sup>. En efecto, todavía sería posible imaginar una posición que nos permita mantener una distancia crítica respecto de la ideología, pero con la condición siguiente: “*este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente*<sup>63</sup>”. La especificación de este lugar vacío supone una compleja argumentación teórica que combina la teoría marxista de la ideología con el psicoanálisis lacaniano. Para simplificar al máximo, se basa en la distinción lacaniana entre “la realidad” (siempre simbólicamente construida) y “lo Real” (el resto que resiste a la simbolización)<sup>64</sup>. En el plano social, lo que resiste a la simbolización es la lucha de clases, que por este motivo puede considerarse como Real en sentido lacaniano. “Aquí la cuestión de la adecuación del término ‘lucha de clases’ para designar la forma de antagonismo dominante en la actualidad resulta secundaria, concierne al análisis social concreto; lo que importa es que la constitución misma de la realidad social supone la ‘represión primordial’ de un antagonismo, de modo que el sostén final de la crítica de la ideología [...] no es la ‘realidad’ sino lo ‘real’ reprimido del antagonismo<sup>65</sup>”.

59 Žižek 1994: 18.

60 Laclau 1996: 76.

61 Žižek 1994: 26.

62 Laclau 1996: 77.

63 Žižek 1994: 26.

64 *Ibid.*: 31.

65 *Ibid.*: 36.

A partir de ello, Žižek propone una discriminación de niveles de ideología distinta pero complementaria de la de Jameson, en el doble sentido de que está pensada más bien para las formas argumentales de la elaboración ideológica y en una perspectiva más sociológica o de crítica cultural que histórica. Según Žižek, se pueden distinguir tres niveles: “la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología ‘espontánea’ que opera en el centro de la ‘realidad’ social en sí<sup>66</sup>”. El procedimiento analítico referido al primer nivel, como ya vimos, es la *lectura de síntomas*, que consiste en “descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices<sup>67</sup>”. Por otra parte, el segundo nivel, el de la materialidad de la ideología, se puede entender de varias maneras, no excluyentes entre sí: como organismos privados de la sociedad civil donde se libra la batalla por la hegemonía (Gramsci), como aparatos ideológicos del estado que producen interpelación ideológica (Althusser), o como campos culturales por los que circula el capital simbólico (Bourdieu). Ahora podemos añadir lo que aporta el análisis del discurso de inspiración lacaniana para entender la forma en que se produce la hegemonía en la intersección de estos niveles. El aspecto central de esta explicación es que “el significado no es inherente a los elementos de una ideología como tal, sino que estos elementos funcionan, más bien, como ‘significantes flotantes’ cuyo significado es fijado por el modo de su articulación hegemónica<sup>68</sup>”, y esto a través del establecimiento de un “punto nodal” (el *point de capiton* lacaniano) que amarra a los significantes flotantes y fija su significado. Así, “[l]o que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los ‘puntos nodales’, *points de capiton*, totalizará, incluirá en su serie de equivalencias a esos elementos flotantes<sup>69</sup>”.

66 *Ibid.*: 16.

67 *Ibid.*: 17.

68 Žižek 1989: 19-20.

69 *Ibid.*: 126. Un ejemplo ilustrativo: “Si ‘acolchamos’ los significantes flotantes mediante ‘comunismo’, por ejemplo, ‘lucha de clases’ confiere significación precisa y fija a todos los demás elementos: a democracia (la llamada ‘democracia real’ en oposición a la ‘democracia formal burguesa’ como forma legal de explotación); a feminismo (la explotación de las mujeres como resultado de la división del trabajo condicionada por las clases); a ecologismo (la destrucción de los recursos naturales como consecuencia lógica de la producción capitalista dirigida por la ganancia) [...] y así sucesivamente” (*Ibid.*: 125).

El tercer nivel, el de la ideología operando en la propia “realidad social”, tiene una de sus expresiones más acabadas en el *inconsciente de la forma-mercancía*, es decir, en los procesos inconscientes que operan en el intercambio de mercancías, y que los sujetos no reconocen o reconocen falsamente, no por azar sino por una necesidad estructural. Esto lo condensa Marx en la frase “ellos no lo saben, pero lo hacen”, que puede dar lugar a una lectura limitada de la ideología como ilusión sólo en el saber –la ideología consiste en que la gente “no sabe lo que en realidad hace”–. Como argumenta Žižek, esta lectura omite la ilusión implicada en el propio hacer, lo cual se prueba en que aun sabiendo que el dinero es sólo expresión de relaciones sociales, aun así actuamos *como si* el dinero fuera en sí mismo la encarnación de la riqueza. En este caso, los sujetos son fetichistas en la práctica, no en la teoría. “Lo que ellos no saben es que su [propia] realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que estructura su realidad, su actividad social real [...]. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*<sup>70</sup>”. ¿Qué implicaciones tiene esto para la crítica de la ideología? Que la *lectura sintomática* es sólo una parte de la crítica ideológica, mientras que la otra es la identificación de las *fantasías sociales* que hacen de soporte último de la ideología.

70 *Ibid.*: 61.

# Bibliografía

- Bauman, Zygmunt 1997 *Legisladores e intérpretes*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Bourdieu, Pierre 1971 Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- \_\_\_\_\_ 1976 El campo científico, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- \_\_\_\_\_ 1988 *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_ 1992 *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- \_\_\_\_\_ 2003a *Los usos sociales de la ciencia*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ 2003b *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.
- Culler, Jonathan 1995 En defensa de la sobreinterpretación, en Eco *et al.* 1995.
- De Man, Paul 1996 *La ideología estética*, Madrid, Cátedra.
- Eco, Umberto *et al.* 1995 *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Goldfarb, Jeffrey C. 2000 *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Madrid, Cambridge University Press.
- Gramsci, Antonio 1980 Algunos temas de la cuestión meridional, en M.A. Macchiochi, *Gramsci y la revolución de Occidente*, Madrid, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ 2001 *Cuadernos de la cárcel (4)*, México, Era.
- Jameson, Fredric 1989 *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor.
- Jay, Martin 2003 *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós.
- LaCapra, Dominick 1983 *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, New York, Cornell University Press.
- Laclau, Ernesto 1996 Muerte y resurrección de la teoría de la ideología, en *Debates políticos contemporáneos: en los márgenes de la modernidad*, México, Plaza y Valdés.
- Martínez Lorca, Andrés 1981 *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci*, Málaga, Universidad de Málaga.
- Palti, Elías José 1998 "Giro lingüístico" e historia intelectual. Stanley Fish, Dominick LaCapra, Paul Rabinow y Richard Rorty, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Žižek, Slavoj 1989 *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2001.
- \_\_\_\_\_ 1994 El espectro de la ideología, en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- \_\_\_\_\_ 1999 *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI.