

Gnosis, ideología y representaciones sociales

Gnosis, Ideology and Social Representations

Recibido: 23 de enero 2020

Aceptado: 21 de febrero de 2020

Autor(es): Dr. Luis Robledo Díaz*

Resumen: Las representaciones sociales son conocimiento, y en cuanto tal, suponen un corpus ontológico complejo cuyo origen va más allá de las fronteras conceptuales fijadas por Moscovici, para disiparse en el desarrollo de la teoría del conocimiento, la gnoseología, la epistemología o la teoría crítica, y que conduce inexorablemente al problema de la conciencia y/o la ideología, ambas erigidas bajo la suspicacia de una falsa la realidad. Es también y por ello mismo una problemática sobre la realidad misma, sobre qué es y el modo en que se constituye, su esencia y el cómo es aprehendida. El presente artículo propone un recorrido histórico como fundamento de la Teoría de las Representaciones Sociales.

Abstract: *Social Representations are knowledge, and as such, they represent a complex ontological corpus. Its origin goes beyond the conceptual boundaries set by Moscovici, and dissipate in the*

***Luis Robledo Díaz.** (1972)(Luis.Robledo@uv.es) Licenciado en Sociología. Máster en Ciencias Sociológicas. Doctor Cum Laude en Economía y Gestión de la Salud. Profesor del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia.

development of knowledge theory, gnoseology, epistemology or critical theory. Its study inexorably leads to the problem of consciousness and / or ideology, both erected under the suspicion of a false reality. It is also a problem about reality itself, about what it is and how it is constituted, its essence and how it is apprehended. This article proposes a historical view as the foundation of the Theory of Social Representations.

Palabras clave: Representaciones sociales, ideología, teoría del conocimiento.

Keywords: Social representations, ideology, knowledge theory.

Introducción

La teoría de las representaciones sociales tiene su antecedente fundamental en la obra de Serge Moscovici, *El Psicoanálisis, su imagen y su público* (1961). Desde entonces se ha generado una extensa bibliografía sobre el tema plagada de definiciones más o menos semejantes, y que no hacen más que parafrasear la originalmente ofrecida por Moscovici,¹ excepto la que se ha convertido en referencia obligada para estos estudios ofrecida por Denise Jodelet.

El fundador de esta teoría define las representaciones sociales como:

...una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos (...). La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación (Moscovici, 1961 pp. 17-18).

Por su parte, Jodelet entiende que las representaciones sociales son:

...la manera en que nosotros sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano. En pocas palabras el conocimiento «espontáneo», «ingenuo» (...) ese que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común o bien pensamiento natural por oposición al pensamiento científico. Este conocimiento se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, ese conocimiento es en muchos aspectos un conocimiento socialmente elaborado y compartido. Bajo sus múltiples aspectos intenta dominar esencialmente nuestro entorno, comprender y explicar los hechos e ideas que pueblan nuestro universo de vida o que surgen en él, actuar sobre y con otras personas, situarnos respecto a ellas, responder a las preguntas que nos plantea el mundo, saber lo que significan los descubrimientos de la ciencia y el devenir histórico para la conducta de nuestra vida, etc. (Jodelet, 1984, p. 473).

Ambas definiciones coinciden en que cuando hablamos de Representaciones Sociales estamos refiriéndonos a conocimiento; segundo, que no es todo tipo de conocimiento sino uno, específico, «una modalidad particular», cuyo carácter esencial es el de ser espontáneo, ingenuo y diferente al llamado conocimiento científico; tercero, que está estructurado, organizado y, aunque no se dice explícitamente, jerarquizado; cuarto, que es compartido y construido desde los procesos de interacción, y por tanto tiene un marcado carácter social; y quinto, cumple funciones de interpretación de la realidad, de acciones y prácticas sociales, y de cohesión grupal.

Las Representaciones Sociales son conocimiento, y en cuanto tal, suponen un corpus ontológico complejo cuyo origen va más allá de las fronteras conceptuales fijadas por Moscovici, para disiparse en el desarrollo de la teoría del conocimiento, la gnoseología, la

epistemología o la teoría crítica, y que conduce inexorablemente al problema de la conciencia y/o la ideología, ambas erigidas bajo la suspicacia de una falsa la realidad. Es también y por ello mismo una problemática sobre la realidad misma, sobre qué es y el modo en que se constituye, su esencia y el cómo es aprehendida.

«El mundo es mi representación»

Es esta la única verdad que puede enunciarse *a priori* según Schopenhauer (1818, p. 17). Todo lo que existe, solo lo es para el sujeto y en relación con este; es percepción del que percibe. Todo lo que es el mundo y lo que de él se concibe está sometido al sujeto: *el mundo es representación*. En una clara referencia al principio cartesiano y a la filosofía de Berkeley, con una importante influencia de la filosofía vedanta, Schopenhauer no niega la existencia de la materia en cuanto tal, sino la necesaria coexistencia de la realidad empírica con la idealidad trascendental.

Existe para Schopenhauer, primero el sujeto de la representación, que es el que conoce; y por otro lado, el objeto, lo que es conocido, pero siempre bajo el manto de las formas desarrolladas por Kant de espacio, tiempo y causalidad. Este *objeto*, no obstante, carece de existencia real fuera de la representación del sujeto y lo único que tiene existencia verdadera es la *Voluntad*, que, en términos conceptuales, se asemeja a la *cosa en sí* kantiana. Esta *Voluntad* no se encuentra sometida a las formas de espacio, tiempo y causalidad, y la representación constituye la mera apariencia o fenómeno de esta. La voluntad es como un motor, que rige y dirige todas las fuerzas del universo, es realidad última de las cosas: de las materiales o fuerzas y energías naturales, y de los instintos y motivación de las personas.

Unos siglos antes, Hermias, en *Irrisión de los filósofos paganos* (IX 653) pone en boca de Protágoras el axioma en el cual, partiendo del

principio del hombre como límite y juicio de las cosas, «aquellos objetos que caen bajo su percepción existen, los que no caen, en cambio, no existen entre las formas del ser». Sexto Empírico en, *Adversus mathematicos* (VII p. 389) advertía sobre lo inverosímil de afirmar —según lo hacían Demócrito y Platón en sus refutaciones a Protágoras— que *toda representación es verdadera*, pues de ser así, la proposición *no toda representación es verdadera* debería ser considerada también como tal en tanto subyace en ella una representación: «en consecuencia la proposición de que toda representación es verdadera resultará ser falsa». Es pues el problema de la representación un problema del conocimiento, y en consecuencia un problema de la Verdad, y de la existencia de lo real y su relación con el sujeto cognoscente.

En Protágoras encontramos al hombre como medida de todas las cosas, en el que tanto Platón como Aristóteles interpretan un relativismo de la verdad, alejada de la realidad misma y centrada en la percepción de los sentidos;² él mismo duda sobre la posibilidad de conocer³ o dar como verdadero o falso un juicio. El escepticismo de Sexto Empírico anuncia la imposibilidad de saber qué son las cosas en sí mismas, sino sólo cómo estas nos afectan. Platón reconocía en lo que vemos una falsa realidad, pero no la inexistencia de esta en tanto verdad o la imposibilidad de llegar a ella, solo que ello no podía ser conseguido a través de la experiencia. El mundo de las Ideas —las Formas— es la verdadera y única realidad y la que observamos no es más que una representación imperfecta de esta: el mundo del devenir es en el que nos desenvolvemos con los sentidos y ellos nos devuelven una sombra de lo verdadero. En las Ideas existe la posibilidad de trascender la apariencia de lo real que nos transmiten los sentidos, siendo el *eidos* aquello que constituye la naturaleza verdadera de las cosas, lo permanente e invariable.

Platón nos trae la verdad como premisa de la objetividad del conocimiento, concediéndole a esta una naturaleza inmutable, accesible solo a través de una racionalidad pura, excluyendo cualquier intromisión del mundo sensorial. Desde los conceptos de *doxay episteme*, Platón emprende una crítica al arte y a la sofística como instrumentos que proyectan una realidad engañosa o imagen *mimética* de lo real, y en el que el propio concepto de *imagen* dentro de la ontología del ser, se define como lo irreal, *lo que no es*⁴ (*Sof.* 240a, b).

Aunque en Aristóteles aparece una ruptura con la *mímesis* platónica, por una aparte, y el *eidos* como realidad de un *más allá* de los entes concretos por otra, no niega la existencia de una forma pura, de una sustancia sin materia como fundamento de la *esencia* en tanto estructura de sentido de la realidad donde el lenguaje se naturaliza en lo real. A diferencia de Platón, el filósofo estagirita ve en la *doxa*, la percepción y experiencia que nos ofrece el universo sensible, no una impresión engañosa, sino el punto de partida de cualquier conocimiento y cree en la improbabilidad de una verdad sin experimentación.

De esta forma, el lenguaje tiene su fundamento en lo real y cuando se nombra, se hace referencia al ser sustancial por lo que tiene un significado único, un *significar* de una naturaleza definida o ser determinado. Aristóteles traza así el camino de las paradojas del lenguaje en su relación con la realidad de la que se constituye como representación. Si la única forma de aprehensión de lo real es el pensamiento, y este tiene como forma de expresión el lenguaje, entre el primero y el último se establece una dependencia, la cual se revela al sujeto como una relación de identidad, sin elementos mediadores y sin que aparezca la más mínima sospecha de falsedad de la una en la relación con la otra.

En el siglo XVIII el obispo irlandés George Berkeley (1710) lanza una advertencia sobre los riesgos de confundir pensamiento y lenguaje dada la estrecha relación que existe entre ambos, lo que podría, según él, hacernos admitir como ciertas las ideas generales ya que el acto de la comunicación solo es posible a través de palabras generales. El idealismo metafísico, del que Berkeley es exponente, basa su filosofía en negar la producción de abstracciones por la mente, y por tanto la sola existencia de ideas singulares y concretas referidas a cuerpos nunca independientes del sujeto perceptor.

Dos son los argumentos que da para demostrar la falsa noción predominante del lenguaje. La primera hace alusión a la certeza de que toda palabra tiene o ha de tener una sola significación, precisa y limitada de tal forma que cada palabra genérica, cuyo único sentido inmediato es entonces una idea abstracta, puede ser aplicada a muchas cosas particulares. Sin embargo, afirma Berkeley, no existe tal significación precisa y determinada de cada nombre, pues ellas no son más que representación de innumerables ideas particulares. «Una cosa es conservar una palabra para la misma definición, y otra hacerla siempre valedera para la misma idea: lo primero es necesario; lo segundo es inútil e imposible» (Berkeley, 1710, p. 38).

El segundo argumento se refiere a la de concebir como objeto principal y único del lenguaje la comunicación de nuestras ideas en tanto las palabras representan nociones abstractas. El lenguaje no solo tiene como fin la comunicación de ideas, sino además motivar pasión, inducir a un acto determinado y disuadir de la realización del mismo. La experiencia indica que, ante la lectura de un discurso, podemos sentir cómo se despiertan en nosotros sentimiento de amor, odio o tristeza, sin que medien *ideas* entre ellas. Así, la promesa de algo bueno nos pudo emocionar, sin tener *la idea*, de lo que pueda ser; de manera

similar procedemos ante un peligro, independientemente de desconocer lo que es peligro en abstracto.

En este mismo sentido David Hume (1739) divide la percepción de la mente en dos clases: impresiones e ideas. La única diferencia reconocible en ellas es la vivacidad y la fuerza con que inciden en la mente: las primeras entran con mayor fuerza y violencia y son consustanciales a todas nuestras sensaciones, las segundas son débiles imágenes de las impresiones y se vinculan al acto de pensar y razonar. De aquí se deriva que son semejantes entre sí, excepto en la distinción ya expuesta, y correspondientes, esto es, a cada idea corresponde una impresión y a cada impresión una idea.

Haciendo una segunda distinción entre ideas e impresiones simples y complejas,⁵ Hume establece la regla de que «todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente» (Hume, 1739, p. 84). De esta manera son las impresiones las que preceden a las ideas, y en tal caso nunca podrá existir una idea si antes la mente no ha sufrido una impresión. No obstante, una idea puede causar una impresión, pero siempre habiendo existido antes una impresión inicial generadora de esa idea inicial. Así, a través de los sentidos puede establecerse la idea de dolor, que a su vez puede producir en el alma la impresión de aversión o desagrado que a su vez se convierten en ideas.

Teniendo en cuenta lo expuesto, Hume —siguiendo a Berkeley— asevera que toda impresión debe tener necesariamente una cantidad y una cualidad, y que dado que ideas e impresiones solo se distinguen por su grado de fuerza y vivacidad y que son las primeras copias y representación de las segundas, esta regla es extensible a las ideas. Dado que no es posible hablar de cantidad y cualidad en referencia a un objeto sin hacer referencia a un grado determinado de ambas, es

imposible asimismo formar una idea que no tenga como límites dicho atributo. Este razonamiento conduce necesariamente a reconocer que toda idea abstracta es siempre individual, a pesar de que a efectos de la representación puedan aparecer como generales.

El proceso mediante el cual aplicamos el mismo nombre a diferentes objetos que difieren en sus grados de cantidad y cualidad, pero semejantes, es producto de la costumbre; pero no es posible elaborar todas las ideas a las que puede designarse la palabra. También puede suceder a la inversa: una misma idea puede ser unida a varios nombres. En resumen, si toda idea es particular, solo puede representarse como general, al articularse a un nombre general: si una palabra guarda relación con muchas ideas particulares con arreglo a las analogías que manifiestan entre sí, debido a las costumbres, pero nunca podrá, en sí misma, hacer referencia a todas las ideas posibles. Las ideas pueden ser por tanto generales en su representación, pero siempre serán particulares en su naturaleza.

Ambas posiciones —la de Berkeley y la de Hume— son resultado de una crítica a la teoría de Locke sobre el entendimiento humano. Partiendo de la hipótesis de que nuestra mente es un papel en blanco —John Locke (1690) se oponía a la concepción cartesiana de la existencia de las ideas innatas⁶— se pregunta cómo se llena. Su respuesta es axiomática: de la experiencia. Los modos en que esta funda nuestro conocimiento pueden ser a través de dos procesos: la que nos llega a través de los sentidos o sensaciones, y la percepción de las operaciones de la mente dentro de nosotros o reflexión. Ambos procesos conforman nuestras ideas de las cosas y estas ideas son comunicadas a través del lenguaje, que es su principal fin. La mente tiene la facultad para representar las cosas y los sujetos son portadores de una voluntad libre para determinarlas. Tal como señalara Hume existen ideas simples y complejas, siendo estas últimas una asociación

y combinación de las primeras. Ahora bien, resulta imposible para Locke la existencia de una palabra particular para cada cosa particular, pues está fuera de toda capacidad humana formar ideas distintas de la infinidad de cosas particulares que ofrece el mundo. De esta forma, las palabras solo pueden ser signos de ideas generales y estas se forman cuando son separadas de tiempo y lugar y de cualquier otra idea que pueda determinarlas. Se produce así un proceso de abstracción que les faculta para ser representación de varias cosas particulares. El proceso mental se realiza cuando se determina de varias situaciones complejas aquello que es común a cada una de ellas.

El epítome de la problemática en torno al conocimiento en la filosofía sistémica y como corolario de la modernidad se da en Kant. El problema al que se enfrenta, no es otro que el del análisis del conocimiento humano, de sus fuentes, de sus mecanismos y de sus límites: es el viejo dilema de la relación entre pensamiento y realidad. «Solo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (Kant, 1781). Esta idea en la que nuestra facultad cognoscitiva es, en última instancia, la que rige la naturaleza del objeto, lo que constituye su revolución copernicana.

Kant cree que ningún conocimiento precede a la experiencia y que todo conocimiento comienza con ella. Ello es válido en el orden temporal. Sin embargo, esto no niega la existencia de un conocimiento más allá de la experiencia o de las impresiones de los sentidos. El problema para Kant radica en conocer cuáles son las condiciones de posibilidad de este conocimiento que denomina *a priori*. Su característica fundamental es la de la universalidad y la necesidad. Distingue dos fuentes del conocimiento: la sensibilidad —a través de la cual se nos dan los objetos— y el entendimiento —desde el cual pensamos el objeto—. Desde la primera intuimos; desde la segunda, entendemos.

En la estética trascendental, se nos advierte del carácter fenoménico de nuestro conocimiento que deriva del *espacio* y del *tiempo* como formas a priori de nuestra sensibilidad. El espacio y el tiempo constituyen pues no propiedades de las cosas en sí, sino normas a priori de la sensibilidad: solo son realidad en tanto lo son para la mente, intuiciones a partir de las cuales medimos y valoramos las percepciones. De esta manera, cuando emitimos juicios acerca del objeto, solo podemos hacerlo en relación con fenómenos —objetos dados en el espacio y el tiempo—. Es precisamente dicho carácter fenoménico lo que nos permite enunciar *verdades* acerca del objeto.

El sujeto en la filosofía kantiana juega un papel activo, a diferencia de del materialismo francés del XVIII, que le otorgaba un papel pasivo frente a la naturaleza.⁷ En efecto, este sujeto es un sujeto que posee una imaginación con una actividad productiva cuya función básica será la de ser síntesis en el tiempo, expresada en categorías que, aplicadas a objetos de la experiencia, son condición necesaria para la existencia del conocimiento. Dicha síntesis puede ser empírica, circunscrita a la asociación de imágenes generadas desde los sentidos; o pura, cuya función sería la de ser síntesis *a priori* de los distintos fenómenos o de formar un esquema categorial aplicable a fenómenos por medio de una determinación trascendental del tiempo.

A partir de aquí, aparece una contradicción que intenta resolver Kant: no existe categoría sin experiencia, ni experiencia sin categoría. La experiencia es imposible sin los conceptos, pero estos carecen de contenido si no van vinculados a la experiencia. Sin embargo, dicha paradoja es falsa en tanto el propio planteamiento lo es. Para el pensador prusiano no es posible concebir experiencia y categorías, como tampoco puede imaginar percepción y espacio de manera separada, sino que solo es posible el ser de la experiencia conforme a las categorías, al igual que hay percepción conforme al espacio. Kant

se encargará así de desentrañar los mecanismos que relacionan a ambas, y establece que las categorías se constituyen como reglas de unificación y síntesis de la diversidad en el espacio y en el tiempo. El espacio y el tiempo son formas puras de la intuición sensible y la condición necesaria para que el sujeto construya su representación. El sujeto intuye la realidad empírica y con ello la legitima como lo verdaderamente real y ello condiciona la existencia de los fenómenos por sí mismos:

El concepto trascendental de fenómenos en el espacio, (...), recuerda de modo crítico que nada de cuanto intuimos en el espacio constituye una cosa en sí y que tampoco él mismo es una forma de las cosas, una forma que le pertenezca como propia, sino que los objetos en sí nos son desconocidos y lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato —la cosa en sí— no nos es, ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones (Kant, 1781, p. 75).

Imago mundi

Encontramos una dualidad de significados en el término ideología,⁸ a saber, entendida como falsa conciencia, deformadora y legitimadora de una realidad contradictoria; y como representación del mundo —*imago mundis, weltanschauung*— unida forzosa e inevitablemente a un grupo o sociedad. Esta última acepción es la que se vincula con el programa epistemológico de la teoría de las Representaciones Sociales. En este sentido ideología no será sinónimo de oscurantismo o artificio engañoso, al menos de forma consciente, sino de una refracción de la realidad social producida en el *cognos* individual y grupal de la que forman parte las prácticas constitutivas de la realidad social. Esta deformación dejará de entenderse en su sentido especulativo desvinculado de lo real con una concepción en que las ideas se sustentan como una realidad autónoma, para convertirse en

resultado de las condiciones objetivas y materiales en que se desarrolla la acción de los individuos.

Lo ideológico, a pesar de ser producto humano, se nos aparece como «lo real», con una biografía conforme a su propia lógica, ajena a los procesos sociales de su constitución. La praxis del sujeto, como actividad real y objetiva, desliga la ingenua y, en definitiva, aparente condición de independencia de una conciencia desarraigada de su contexto histórico y del cual nos intenta convencer el modelo del idealismo alemán del siglo XIX, y del que la crítica de Feuerbach y Marx intenta desmitificar, y, de lo que se ha dado en llamar, *inversión de lo real*: ilusión de que las ideas son el fundamento de lo real.

Es la comprensión de la praxis humana la medida de los procesos de representación de la realidad, y siendo dicha praxis, social —porque ocurre en los procesos de interacción de los individuos— e histórica —porque se mueve dentro de relaciones espacio temporales— necesariamente convierte el sistema de representaciones que le es consustancial en una entidad social e históricamente demarcada. La realidad no ha de figurarse entonces desde una manumisión de las ideas respecto de la historia, ni dar preeminencia a una apócrifa sustancialidad de las ideas sobre el principio material en el que estas se fundan.

Esto no implica reducir todo lo ideal a lo material —al estilo del materialismo más vulgar—. La representación subjetiva de lo real está indisolublemente ligada a su naturaleza material, pero es esta subjetividad la que le da sentido dentro del imaginario colectivo, que no deja de ser también parte constitutiva de la realidad social. Si lo imaginario es un equívoco de lo real, esta última no puede ser aprehendida sino es a través del pensamiento y es de este desde el cual se le dará significado; el proceso de «vida real»,⁹ si bien es escamoteado por los procesos de imagería ocultando las

contradicciones que le son inherentes, no es sino a través del conocimiento de estos procesos que se puede encontrar un punto de partida para subvertir las condiciones reales de vida.

Desde la sociología del conocimiento desarrollada por Karl Mannheim (1936), esta dualidad presente en el pensamiento de Marx, y el marxismo posterior se disipa. En efecto, el maridaje dicotómico entre lo real —asociado a lo verdadero— y su representación —asociado a lo falso— desaparece, al menos como problemática de una teoría de la ideología para dar paso al entendimiento de las condiciones sociales en que determinadas formas de representación se establecen como tales, independientemente de que sean una anfibología de lo real o conocimiento positivo inmanente del objeto o hecho en sí. La dimensión evaluativa de la ideología como falsa conciencia y explicación de las formas de dominación social sucumbe a una postura acrítica de las formas de expresión de la conciencia en la que el relativismo epistemológico deslegitima cualquier intento de erigir un metadiscurso como explicación última, absoluta y verdadera. Lo que no se abandona es el supuesto de que todo conocimiento está cercado por límites insertos a estructuras sociales concretas.

Pero estas, al estar incrustadas en una u otra estructura, no determinan la falsedad o veracidad de la traducción que de la realidad se haga. En efecto, Mannheim cree que de ser cierto el axioma marxista se incurriría en la paradoja de caer en la propia sospecha ideológica de la cual acusa. Si la perspectiva teórica del proletariado es la verdadera representación de la realidad y esta se sustenta en la crítica de la parcialidad de otras formas de ideología, resulta improbable, que de aplicarse a sí misma esta tesis, pueda escaparse del dogma que critica. La ideología «verdadera» no es exclusiva de un grupo o clase social ni de una teoría en particular, en tanto la determinación social del pensamiento es extensible a toda forma en

que este se presente y no es ajena a los intereses desde los cuales es formulado. No existe por tanto un punto de vista absolutamente verdadero o que pueda erigirse como tal, sino que siempre tendrán un carácter múltiple, contradictorio y parcial.

Tampoco la verdad es ahistórica en tanto su arquitectura siempre se diseña desde el devenir de la experiencia y la práctica histórica del grupo o clase social que la genera, y al momento sociohistórico en que se funda. Es por ello que, en última instancia, la «falsedad» de una forma de conciencia está más vinculada a una pragmática social — adaptación a una realidad histórica determinada— que a la preexistencia de categorías o ideas inmutables y absolutas: si mis sistemas conceptuales me impiden un acomodamiento a la realidad entonces es errada.

La ideología es necesariamente una traducción de la vida social y expresión ineludible de los intereses del grupo donde se gesta. En definitiva, si bien no se niega que toda representación de la realidad es siempre una representación condicionada por una pluralidad ontológica, lejos de cualquier establecimiento trascendental de un dogma universal, la ideología, en su acepción de ciencia de las ideas, debe encargarse del descubrimiento de las maneras en que se generan las distintas formas de la conciencia, y sobre todo del proceso mediante el cual estas se establecen socialmente como modelos explicativos de la realidad.

Tal como indicaba Mannheim , la cuestión de la ideología gira en torno de la ancestral incertidumbre acerca de la esencia y definición de la realidad, y la respuesta a este cardinal problema pasa necesariamente por la razón teológica y/o metafísica. Este encargo le sería asignado a una intelectualidad que, sin estar desligado —su saber— de una determinación social, sí está capacitada para percibir las contradicciones a las que se ve abocada en su interpretación de la

realidad. Esta capacidad le habilita para tener una multiplicidad de herramientas capaces de desentrañar las innumerables perspectivas posibles de interpretación frente a un problema social. Es la incertidumbre, dice Mannheim, lo que nos da la oportunidad de trascender los límites del conocimiento de la realidad, más incluso que el aferrarse, tal como se hacía en las antiguas teorías, a una verdad absoluta e invariable.

En abierta oposición al empirismo, Althusser (1970) diferencia el *objeto real* del *objeto del conocimiento*, otorgándole al primero una pureza imposible de ser aprehendida por el segundo. El conocimiento produce un corpus teórico que se forja a sí mismo sobre el objeto real. En su modelo, propone una separación entre conocimiento científico e ideología. La primera pertenecería al ámbito epistemológico o esfera del conocimiento, mientras que la segunda se movería en el terreno de la vida práctica o la experiencia. Tal como se observa, esta distinción es funcional: la una es teórica, mientras que la otra es práctica.

Esta distinción permite a Althusser afirmar que resulta imposible la existencia de una sociedad sin ideología, o la sustitución de esta por una supuesta imagen científica del mundo capaz de superar de manera absoluta la distorsión de la imagen del mundo. La ideología forma parte orgánica de la totalidad social, por lo que una sociedad sin ideología solo puede concebirse desde una *determinada concepción ideológica del mundo*.

En este punto, Althusser apuesta por hacer converger la teoría marxista con la concepción freudiana del inconsciente. En efecto, aunque la ideología se nos presente en un plano consciente, su naturaleza descansaría en un sustrato del mundo inconsciente, siendo este uno de los argumentos que explicaría por qué se nos «impone» como forma de interpretación de la realidad sin percatarnos de ello. Si lo inconsciente trasciende y sostiene todo lo pensado y la ideología, tal

como se señalaba, es experiencia vital, el resultado sería una representación imaginaria de la práctica social. La ideología funcionaría como una relación fantasiosa del sujeto, con la realidad. Nunca, el individuo, puede aprehender la realidad despojada de su propia representación, en tanto dicho *espejismo* se convierte en el elemento mediador entre el sujeto y su realidad, amén de que dicha realidad ya está irrigada bajo el manto ideológico. Este hecho supone una relación compleja o de segundo grado, de tal manera que la ideología se establece como una unidad entre la relación del individuo con su mundo imaginario y la relación con su mundo «real».¹⁰

La ideología se convierte así en un sistema de representaciones sociales que traducen los procesos de vida real de los individuos, que, aunque con carácter ilusorio, funciona como elemento de coexistencia de los individuos y forma en que estos se ubican en una estructura específica de la sociedad y con una función determinada.

Cualquier individuo puede creer que se encuentra frente a una realidad desnuda, de tal manera que todo lo que se le presenta es concebido como lo real. Sin embargo, esa realidad no es pura en tanto frente de sí se teje todo un sistema ideológico estructurado que le es invisible. La ideología no se percibe, por lo que al observar *las cosas* se cree estar observando *las cosas mismas*, sin ser conscientes de que la vida social está impregnada de una relación imaginaria que fija y naturaliza dicha representación.

Existen dos puntos más que resultan novedosos en la concepción althusseriana de la ideología. El primero es el afirmar que la ideología no tiene historia,¹¹ o dicho en sus propias palabras, una realidad no-histórica u omnihistórica, en el sentido de omnipresencia o existencia absoluta, eterna y atemporal, tal como Freud le adjudicara al inconsciente. De ello no ha de interpretarse que sea inmutable ni que

su contenido sea estático o invariable, sino el reconocer que es inherente a cualquier forma social.

El segundo es la función de la ideología como productora de sujetos. La categoría de sujeto es consustancial a la ideología, pero siempre y únicamente en tanto esta última convierte a los individuos en sujetos. Este proceso de conversión, dado el carácter atemporal antes señalado, ha ocurrido siempre y es premisa y resultado de la funcionalidad de la ideología. El individuo, por tanto, es sujeto siempre, incluso antes de nacer ya está embozado y ordenado por el *hábito* de la ideología en tanto es esta la que, en última instancia, lo constituye como tal. Se es sujeto porque se está «sujetado» en el entresijo de una subjetividad producida desde y para una imagen del mundo traducida en ideología.

Para Mannheim esta imposición simbólica no es percibida sin embargo como una acción coactiva. Para Althusser los mecanismos de producción de subjetividades se plasman a través de una constante «comparación» que los sujetos realizan con un modelo universal o *Sujeto Absoluto* que pauta los modos en que el individuo debe adecuarse al orden social, y más aún las formas en que debe interpretarlas y/o representarlas en su imaginario. De esta manera, el sujeto cree estar actuando dentro del marco de una «libertad» cuya propia noción es generada por la subjetividad en la que está inmerso y que le dicta maneras de actuar y le ofrece una coherencia a su imaginada racionalidad dentro del concepto de una unidad de la conciencia.

Esta unidad de la conciencia¹² promulgada por el humanismo queda en entredicho y es la base sobre la que se sustenta lo que se ha dado en llamar la escuela de la sospecha.¹³ Es precisamente la cualidad de sospecha frente al predominio de la soberbia gnosis humana encarnada en una racionalidad positiva de poder ilimitado y principio último de

todas las cosas, frente a la naturaleza o la propia acción y prácticas del sujeto —histórico—, el elemento que eslabona el pensamiento de Freud, Nietzsche y Marx. En efecto, si la revolución cartesiana otorgó soberanía al sujeto en cuanto ser racional vinculado a una representación objetiva de las cosas, la escuela de la sospecha —con todos los argumentos que los separan— utiliza la propia duda cartesiana sobre esa misma objetividad y otorga a lo simbólico un papel constitutivo de las formas y estructuras sociales.

En el caso de Althusser no se niega la existencia de una racionalidad productora de verdad, solo que esta pertenece al campo de lo científico y no de la ideología. Para el teórico francés existe un conocimiento científico capaz de despejar de toda sospecha una imagen inequívoca de la realidad social. Esta verdad, está desvinculada de cualquier «demostración» instrumental o pragmática, sino que está exenta de cualquier influencia contextual o sociohistórica, y su «veracidad» es autónoma y tiene su génesis en sí misma. En esta apología de la ciencia se enfatiza el hecho de que aun no siendo «aceptada» una verdad científica, esta siempre terminará imponiéndose frente a la opinión ignorante que la ha rechazado. En cualquier caso, el sentido del conocimiento científico pasa siempre en primer término por el despojo de cualquier rémora ideológica.

Althusser desarrolla además una teoría en torno a las formas en que la ideología se materializa en instituciones concretas, vistas estas como las «herramientas» de sujeción de los individuos al sistema, y de reproducción del orden social. De esta forma, objeta la concepción de la *idea* con una existencia ideal, idealizada o espiritual y le otorga una sustantividad en términos de *Aparatos Ideológicos del Estados*. Esta tesis es utilizada en el modelo althusseriano para explicar las formas en que una clase dominante ejerce su «violencia» sobre otras clases y perpetúa una relaciones «útiles» para su sostenimiento a través de

superestructuras —en el sentido marxista del término— que esculpen e inculcan en el plano de la conciencia una determinada forma de orden social.¹⁴

Para Althusser los AIE, a saber, familia, escuela, iglesia, sistemas de difusión de la información y el conocimiento, sistema institucional (jurídico, sindical, político), etc., por medio de dispositivos menos manifiestos que los explícitamente coercitivos del Estado —que funcionan desde la violencia—, logrará la sobrevivencia de los mecanismos de «despotismo» establecidos y un aparente consenso social a los valores o formas «conductualmente» correctas. Se establece así un consentimiento o especie de resignación a reglas morales, cívicas y profesionales, y se enseña que son estas, exclusivamente, las capaces de mantener los lazos sociales y sin las cuales el sistema se fracturaría. Los AIE funcionan como instrumentos desde los cuales se hace ver que es una forma de ver el mundo —una forma ideológica que coincide con el sistema dominante— la válida, necesaria y suficiente para lograr el progreso y desarrollo social del cual todos son «beneficiarios».

Bibliografía

- Althusser, Louis (1970): «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», en: Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, Ediciones Pasado y Presente, México D. F., 1988, pp. 97-141.
- Berkeley, George (1710): *Principios del conocimiento humano*, RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2002.
- Gallego, Esther, Carlos van-der Hofstadt, Cordelia Estévez, Carmen López & José A. García del Castillet: «Representación social de la droga: posibilidad de aplicación práctica de un constructo eminentemente teórico», en: *Salud y Drogas*, vol.1, no. 2, 2001.
- Hume, David (1739): *Tratado de la naturaleza humana*, RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2002.
- Jodelet, Denise (1984): «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», en: Moscovici, Serge (comp.), *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1986.
- Kant, Immanuel (1781): *Crítica de la razón pura*, RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2002.
- Leibniz, Gottfried (1704): *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2002.
- Locke, John (1690): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2002.
- Mannheim, Karl (1936): *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Maquiavelo, Nicolás (1513): *El Príncipe*, RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2004.
- Marx, Karl & Federico Engels (1845): *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1994.
- Moro, Tomás (1516): *Utopía*, RBA Coleccionables, S.A., Barcelona, 2003.

Moscovici, Serge, 1961, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Editorial Huemul, S.A., Buenos Aires, 1979.

Schopenhauer, Arthur (1818): *El mundo como voluntad y representación*, RBA Coleccionables, Barcelona, 2003.

Notas

¹ Al fin y al cabo, sobre la teoría casi todo está dicho. Desde Kant a Durkheim, y desde este a Moscovici y sus seguidores, sin olvidar las decisivas aportaciones que desde otra línea de la cognición social nos legó Heider, ya ha sido todo tratado; a partir de aquí los esfuerzos por añadir datos a la Teoría de la Representación Social no ha hecho más que tratar matices, matices de los matices y un círculo vicioso en torno a sus conceptos afines (Gallego, E., *et. al.*, 2001, p. 276).

² «Tal como decía Protágoras cuando declaraba «el hombre es medida de todas las cosas», queriendo decir que del modo en que a mí me parecen ser los objetos, de ese mismo modo son para mí. Y del modo en que a ti te parecen, de ese modo son para ti» (Platón, *Crátilo*, 385e). «...también él [Protágoras] dijo que el hombre es medida de todas las cosas, no queriendo significar con ello más que lo que a cada uno le parece, posee una realidad firme» (Aristóteles, *Metafísica* XI 6, 1062b 12).

³ Protágoras, en su propuesta agnóstica, reconocía que «respecto a los dioses» no tenía certeza de saber «si existen o de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa», porque se lo impedía «la imprecisión del asunto, así como la brevedad de la vida humana» (Diógenes Laercio IX 51).

⁴ En abierta diatriba a Parménides: «Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean» (Platón, *Sof.* 258d).

⁵ Las simples —sean ideas o impresiones— no admiten separación; las complejas pueden dividirse en partes.

⁶ Leibniz, en su *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, se opondría a su vez a la idea —que ya encontramos en Aristóteles— del alma en sí y por sí absolutamente vacía como en un papel en el cual no se ha escrito nada. «...el alma contiene originariamente las razones iniciales de diferentes conceptos y doctrinas, que solo con ocasión de los objetos exteriores se despiertan en ella (...)» (1704, p. 22).

⁷ V. Marx, Karl & Federico Engels, 1845.

⁸ La ideología, tal como la concibió Destutt de Tracy en su programa fundacional desarrollado en los volúmenes de *Eléments D' Idéologie*, consistiría en una ciencia cuyo objeto serían las ideas y se erigiría como plataforma heurística del resto de las ciencias. En efecto, el político, militar y filósofo francés se propuso responder a la pregunta sobre cuál era la génesis de nuestras ideas, cómo clasificarlas y de qué forma evolucionaban concibiéndolas como un fenómeno natural que parte de las sensaciones; en definitiva, una teoría del conocimiento con la misión de servir de modelo base que garantizara la infalibilidad de las representaciones mentales.

⁹ «La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real» (Marx, K. & F. Engels, 1845, p. 40).

¹⁰ Sobre la concepción marxista de ideología de clases, Althusser puntualiza que «cuando se habla de la función de clase de una ideología, es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no solo para dominar a la clase explotada, sino también para constituirse en la clase dominante misma, haciéndole aceptar como real y justificar su relación vivida con el mundo» (1965, p. 195) en definitiva, para que la burguesía pueda ejercer una dominación sobre el resto de clases, es necesario que dicha forma imaginaria de relación se establezca y parezca ella misma como

real, más allá de cualquier intencionalidad consciente de «engañar» a las clases dominadas.

¹¹ En *La ideología alemana*, Marx (1845) tiene una afirmación similar.

¹² El psicoanálisis desenmascara la supuesta unidad y coherencia rígida de la conciencia, al desvelar el «desván» del mundo inconsciente capaz de determinar la conducta.

¹³ Le debemos a Paul Ricoeur el término *escuela de la sospecha*, para hacer referencia a la tríada *Marx-Nietzsche-Freud*, y a los sistemas metodológicos que los tres representan en los que se busca desmitificar la conciencia social y revelar las intencionalidades ideológicas tras las que se oculta.

¹⁴El modelo de manipulación de las conciencias está presente, aunque de diferente modo, también en los modelos teóricos de Maquiavelo (1513) y Tomas Moro (1516). En sus respectivas obras cumbres —*El príncipe* y *Utopía*— ambos desarrollan sistemas que explican los procesos de dominación social a través de la manipulación del imaginario colectivo, pero con una marcada diferencia en cuanto al juicio del sentido que cobra su naturaleza política. En efecto, si para Maquiavelo el objetivo último es el logro de un perfecto equilibrio de visibilidad / invisibilidad de los mecanismos de poder a través de una representación del mundo engañosa, Moro argumenta la necesaria sujeción de un imaginario manipulado a favor de una colectividad social.