

Ideología. Entre la reificación y el proceso de su producción.

Martín González Samartin.

Cita:

Martín González Samartin (2017). *Ideología. Entre la reificación y el proceso de su producción. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/110>

IDEOLOGÍA: ENTRE LA REIFICACIÓN Y EL PROCESO DE SU PRODUCCIÓN

Hacia una teoría crítica complementaria: las Escuelas de Frankfurt y Birmingham en perspectiva comparativa

Lic. Martín González Samartin

Eje 1: Cultura, significación, comunicación

Mesa 39: Los problemas de la Sociología de la Cultura

Universidad de Buenos Aires / FAECC - UCES.

martin.samartin@gmail.com

Resumen:

En el campo de la Sociología de la Cultura, los análisis provenientes de la teoría marxista suelen dividirse entre las perspectivas de la Escuela de Frankfurt y las de la Escuela de Birmingham. Más aun, cierto énfasis académico de las últimas décadas en la teoría de la comunicación parece renovar el interés de los investigadores en los así llamados “estudios culturales” en detrimento, muchas veces, de los planteos de los marxistas alemanes por considerar su enfoque demasiado filosófico, pesimista o carente de utilidad. Por nuestra parte, sostenemos que ambas perspectivas, lejos de ser excluyentes, poseen rasgos y enfoques complementarios. La ponencia parte del análisis comparativo de dos de los textos clásicos –o muy representativos– de ambas escuelas: *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, y *La cultura, los medios y el efecto ideológico*, de Stuart Hall, para hacer luego un breve recorrido por las distintas fuentes y tradiciones (dentro y fuera del marxismo) en las que abreva cada perspectiva. Estableceremos así los distintos puntos de partida teóricos y metodológicos para concluir poniendo de relieve los temas comunes en los que ambas corrientes se interesan: la ideología y la subjetividad. ¿Hablamos así de procesos de reificación o de producción?

Palabras clave: Escuela de Frankfurt; Escuela de Birmingham; ideología; reificación; medios masivos

Como se sabe, en lo relativo a la teoría crítica de la cultura coexisten desde el siglo pasado dos grandes vertientes dentro del marxismo. Tenemos, por un lado, a la Escuela de Frankfurt, la cual se ha abocado a una crítica materialista de la *kultur* (la “cultura” en el sentido antropológico del término y al que suelen asociarse las prácticas materiales que conforman la unidad de la totalidad social, y que abarcan – por supuesto– desde los procesos de su producción en el capitalismo tardío hasta los aspectos de la circulación y consumo de los productos de la industria cultural); mientras que, por otro lado, está la llamada Escuela de Birmingham, la cual pone el acento en la materialidad del signo y los procesos colectivos de significación. Si bien una primera mirada parecería indicar un conflicto teórico entre ambas perspectivas, nuestra hipótesis es que las mismas se complementan, atendiendo cada una de ellas a propósitos específicos y diferenciados que no excluyen la posibilidad de ubicar entre ambas algunas zonas comunes. Serán pues estas zonas comunes las que nos interese iluminar brevemente en el presente ejercicio de escritura. Se partirá para ello de una breve reseña del clásico texto de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración* a fin de, a partir de allí, establecer una lectura paralela del ensayo de Stuart Hall, *La cultura, los medios y el efecto ideológico*. El criterio seguido para la elección del texto de Hall ha surgido del hecho de que –a juicio nuestro– el mismo condensa de una manera conceptualmente densa la historia de la línea teórica seguida por la Escuela de Birmingham como matriz de los llamados *estudios culturales*: la historia de un diálogo de los marxistas británicos de la cultura con Marx y Gramsci, principalmente, pero también con la escuela de Althusser, la lingüística y el estructuralismo. El punto de conexión teórica con la *Dialéctica de la Ilustración* (en adelante D.I.) son las reflexiones en torno a la producción de la subjetividad histórica y la teoría de la ideología. Para desarrollar estos planteos, la Escuela de Frankfurt ha seguido un curso de conversación alternativo: no sólo con Marx y Lukács, dentro del marxismo propiamente dicho, sino que –más allá de éste– con la amplia tradición occidental, debatiendo con los postulados de Platón, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, sin olvidar a Freud y al psicoanálisis. Walter Benjamin, por su parte, recuperó para la filosofía de la historia el problema de la emancipación y la redención, cuestiones que interesan por igual al marxismo y al judaísmo. Los grandes nombres no le impidieron tampoco a la Escuela de Frankfurt llevar a cabo discusiones con autores menores como Spengler cuyas tesis –por conservadoras o baladíes que pudieran resultar– también expresaban la tragedia histórica desplegada por el espíritu absoluto hegeliano. Pero antes de plantear ninguna semejanza entre estas dos escuelas, será preciso establecer claramente sus diferencias específicas: si el problema central de la Escuela de Birmingham es la significación y los contenidos de las luchas por la hegemonía, el eje temático de los

frankfurtianos será el mito, la reificación y la forma. Un planteo –el primero de ellos– se deriva del concepto de *hegemonía*, mientras que el segundo lo hace de la noción marxiana del *fetichismo de la mercancía*. Si encontramos en Marx y en Lukács el desarrollo del problema del fetichismo, habrá que buscar recién en Gramsci una teoría desarrollada y compleja de la *hegemonía, pese a sus usos anteriores, por ejemplo en Lenin*. En cualquier caso, lo que estas dos escuelas procuran llevar a cabo como proyecto teórico –aunque por diferentes vías– será tomar distancia de una concepción vulgar o mecanicista de la *ideología* entendida como simple “desacople” entre la “realidad material” de la base económica y su “distorsión” superestructural, como sugiere Marx en *La ideología alemana* y en otros textos de juventud mediante la célebre metáfora arquitectónica.

Pero comencemos haciendo una breve reseña del ya clásico D.I. El texto está compuesto por dos prólogos (el de su reedición en 1969 y el original del período 1944-1947), cinco cuerpos relativamente independientes (*El concepto de Ilustración; Odiseo, o mito e Ilustración; Juliette, o Ilustración y moral; La industria cultural: la Ilustración como engaño de masas y Elementos del antisemitismo*), y –por último– un apartado de ensayos cortos y fragmentarios redactados por Adorno. Pese a la diversidad temática y el carácter poco sistemático del contenido de esta obra, existe una hipótesis que la atraviesa y que los autores despliegan sobre los más variados ejes, a saber: el triunfo de la razón sobre cada aspecto de la totalidad social, que aún en tiempos de Hegel y Kant contenía en su seno la promesa de emancipación de la humanidad respecto de la etapa de su “auto-culpable minoría de edad” (D.I., p. 129), no condujo al mundo más que a la antítesis de lo prometido por la Ilustración. Vislumbra así la Escuela de Frankfurt una nueva servidumbre, pero ahora bajo el signo de una calamidad calculada, planificada y perfectamente racionalizada. En efecto, la estructura racional de la realidad –planteada en términos de Hegel– constituye ahora la forma reificada de las relaciones sociales de producción bajo la égida del capitalismo tardío. Esta hipótesis, derivada de la fórmula del fetichismo de la mercancía, pone de relieve el hecho mismo de que la diversidad del mundo fenoménico –empírico e inmediato– descansa sobre la unidad del crisol de la sociedad administrada que a aquella subyace. El problema de la reificación, aquí presente, consiste en que antes de que el sujeto pueda entrar en contacto con la inmediatez sensible de su mundo cotidiano, la estructura racional de la mediación que organiza dicho mundo ya se halla completamente preformada para él. De este modo, la Industria Cultural lleva a cabo –como primer servicio al cliente– la clasificación del mundo sensible, función que todavía en Kant estaba reservada al interior del sujeto por efecto del esquematismo trascendental. La filosofía racionalista de los siglos XVIII y XIX llegó a intuir lo que las fuerzas materiales de la sociedad ya estaban poniendo en movimiento. Éste es el secreto del momento afirmativo de la

Ilustración, que se ha trasladado como “entusiasmo” a las ciencias del espíritu. Mas la falta de reflexión de la Ilustración sobre el despliegue de sus mismas fuerzas ha devenido consciencia ingenua de sí misma. De hecho, tanto los prólogos de D.I. como el apartado sobre *El concepto de Ilustración* desarrollan este punto en profundidad. Si el programa de la Ilustración contenía la promesa de liberar a la humanidad de su caída en la charlatanería, el tutelaje y la superstición mediante el despliegue del potencial de la razón, la misma Ilustración ha preparado el terreno para que el sistema educativo por doquier acogiese ávidamente charlatanería, tutelaje y superstición. Tan dialéctica es la marcha del mundo. La razón, una vez constituida en régimen, ha asumido la forma de un sistema: dentro de él, todo lo que no ostente su lugar en de un índice de referencia es inmediatamente sospechado de superchería y descartado. La función de tutela social que antaño cumplía la Inquisición, es ahora desempeñada con afán por el empirismo lógico y sus exigencias metodológicas. Ideales tales como *claridad teórica, cuantificación, formación de conceptos y control de hipótesis* conforman mecanismos represivos de control social al servicio de la administración racional de todo recurso. A través de aquellas exigencias (hayan sido internalizadas o no por el individuo) los hombres son privados de los medios necesarios para resistir. La otra cara de la moneda de la objetivación científica cartesiana, es la reducción necesaria del sujeto cognoscente a un universal carente de cualidades, puramente lógico. De esta manera, el positivismo lógico se reasegura contra la posibilidad del desvío social. La represión de la imaginación teórica allana el camino a la locura política: si las ciencias sociales deben ajustarse metodológicamente a lo existente, pasando por alto la estructura de su mediación y reificación, sólo contribuyen de ese modo a fortalecer la consciencia ingenua de la Ilustración, plegándose con ello al principio unicista del sistema formalmente constituido.

Sin embargo, Horkheimer y Adorno no ubican la génesis del sistema de la razón –convertida ésta en pura abstracción formal, vacía de contenido– en el momento del advenimiento del sujeto cartesiano (contrapartida de la razón instrumental del lado de la estructura de la subjetividad pensante), es decir, no en los albores de la sociedad burguesa a mediados del siglo XVII sino en un momento muy anterior: puntualmente en el ocaso de la Helenía, en el motivo mitológico. La Ilustración es el mito realizado de la razón pero al mismo tiempo el mito antiguo contiene ya en germen el principio racionalista que aquella ha desplegado en la modernidad. Este principio implica la posición de un sujeto auto-centrado (serial, formal, repetido y siempre idéntico a sí mismo) que se dirige hacia la naturaleza con el único fin de dominarla. La tesis inicial de D.I. dice que el conocimiento sobre la naturaleza es poder y control sobre sus fuerzas convertidas ahora en recurso material. Desde la brújula hasta el telégrafo, pasando por la pólvora y el cañón –inventos con los que occidente se encontró casi

accidentalmente según los autores– implican estos instrumentos técnicos aquella doble función de conocimiento/dominio sobre la naturaleza en el campo de las comunicaciones, los viajes y la guerra. Dicha misma función, en toda su ambigüedad, ya se hallaba en el mito antiguo mediante el cual los griegos –y en particular los sofistas– intentaban hacer inteligible y útil el mundo de las fuerzas naturales. Si el chamán de la época primitiva se dirigía hacia las fuerzas de la naturaleza en un movimiento mimético –esto es: queriendo imitar a la naturaleza, mimetizarse con sus elementos constitutivos mediante el acto ritual– para así operar sobre ella, no implicaba allí la mimesis dominación alguna. El impulso mimético se dirigía al encuentro de la naturaleza sin segundas intenciones: este es el modelo de la magia para Adorno y Horkheimer, así como en Benjamin es –en un sentido filosófico– el modelo de la Cábala mística y de la astrología. El impulso mimético actúa por semejanza. Pero durante el clasicismo helénico tardío su función cambia: ahora bajo la égida del logos –que convierte la doctrina pitagórica de los astros en abstracción eidética con Platón– el impulso invierte su dirección y se dirige de la naturaleza (en la representación mitológica) hacia el sujeto cognoscente. Con todo, pese al reclamo de los sofistas, el logos conservaba aún allí una estructura objetiva. En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer desarrolla de forma pormenorizada la historia del proceso por el cual la razón así concebida, en la época de la muerte de Sócrates, comienza a perder sus determinaciones objetivas, vaciándose de contenido hasta volverse enteramente formal. Si bien este desarrollo culmina en la época de la burguesía con la razón instrumental, Horkheimer ubica el inicio de este proceso en la Grecia clásica tardía con el auge de la idiosincrasia racionalista de los sofistas. La Ilustración es totalitaria debido a que cualesquiera sean los mitos que le ofrecen resistencia, por el solo hecho de dirimir el conflicto en el terreno de la Ilustración, éstos terminan adheridos al principio racionalista que los somete. La ciencia moderna, expresada en los postulados metodológicos del Círculo de Viena, es la culminación de este proceso de vaciamiento-abstracción-formalización de la razón, la que coincide asimismo con la razón instrumental de la sociedad industrial. El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador –afirman los autores– es el sujeto lógico de la Ilustración (D.I., p.131). Este planteo se hace extensivo al análisis del mito de Odiseo y al apartado sobre *Juliette, o moral e Ilustración*, en el que se aborda la afinidad entre Kant y el Marqués de Sade, relación que será abordada luego por Jacques Lacan. Debe notarse allí la semejanza entre la estructura del imperativo categórico kantiano y la razón que la Ilustración reduce a sistema: ambas racionalidades (la moral y la instrumental) son estructuras vacías, formales, a igual título que su sujeto. Al desentenderse la razón de cualesquiera contenidos determinados, así como de los fines que puede llegar a perseguir, ésta se reduce a una simple operatoria de coordinación, a un

mero medio. Quien con mayor exactitud ha dado cuenta de esta indiferencia entre la razón y su contenido, ha sido –sin lugar a dudas– el Marqués de Sade, el anverso exacto de la moral kantiana: tan indiferente a todos los contenidos posibles del imperativo categórico como lo es el *yo trascendental* (reducido a la operatoria de coordinación de las ideas puras que regulan el entendimiento) respecto del yo de los juicios sintéticos a posteriori. La maquinaria de la pirámide orgiástica de Juliette organiza y coordina todos los espacios físicos a fin de no desperdiciar una sola apertura, ni un solo momento, con absoluta indiferencia hacia el contenido moral o los fines que esta organización de los cuerpos pueda perseguir. Tal es el modelo de la sociedad burguesa, de la fábrica, cuya expresión más pura son los campos de concentración del nacional-socialismo. Allí la razón se despoja de toda apariencia moral o humanista para mostrarse tal como es en su esencia: “la verdadera naturaleza del esquematismo, que hace concordar desde afuera lo universal y lo particular, el concepto y el caso singular, se revela finalmente en la ciencia actual como el interés de la sociedad industrial. Todo se convierte en proceso repetible y sustituible, en mero ejemplo de los modelos conceptuales del sistema: incluso el hombre singular, por no hablar del animal” (D.I., p. 131). Lo mismo vale para el sujeto trascendental kantiano que para la ciencia; para la pirámide orgiástica de Juliette que para los campos de exterminio de Auschwitz: todo se halla regido por una racionalidad instrumental organizadora de un sujeto abstracto, formal, vacío, lo que en el lenguaje weberiano llamaríamos “razón con arreglo a fines”; cualesquiera que éstos sean, pues la mecánica de coordinación de los medios se ha desentendido por completo de aquellos. Afirma Adorno que “los autores oscuros de la burguesía no han intentado, como sus apologetas, paliar las consecuencias de la Ilustración mediante doctrinas armonizantes. No han pretendido que la razón formalística tuviera una relación más estrecha con la moral que con la inmoralidad. Mientras que los escritores luminosos cubrían, negándolo, el vínculo indisoluble entre razón y delito, entre sociedad burguesa y dominio, aquéllos expresaban sin miramientos la verdad desconcertante: «El cielo pone estas riquezas en manos manchadas de uxoricidio, de infanticidio, de sodomía, de asesinatos, de prostituciones, de infamias; ¡para recompensarme de estos horrores, los pone a mi disposición!», dice Clairwil en el resumen de la biografía de su hermano. Ella exagera. La justicia del mal dominio no es tan consecuente como para premiar sólo las atrocidades. Pero sólo la exageración es verdadera. La esencia de la prehistoria es la manifestación del supremo horror en el individuo particular. (...) La existencia feliz en el mundo del horror es refutada como infame por el hecho de su mera existencia” (D.I., p. 162). La razón instrumental, como se ha dicho, es ciega respecto de los fines que persigue. Esta ceguera de la razón sustituye la antigua ceguera del tutelaje de la comunidad tradicional. El triunfo final de la Ilustración, representado por la superación del estadio de

la “minoría de edad” de la humanidad (que Kant entendía como la facultad de “servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro”, es decir, a través del entendimiento guiado por la razón), ha sido finalmente realizado en las perversiones privadas exaltadas por el Marqués de Sade; así como en la sociedad totalitaria que las eleva a patrón universal de conducta pública.

El mito de Odiseo es, por su parte, la representación –según los autores– del efecto de la Ilustración temprana que pergeña los medios hábiles (razón instrumental) para no caer bajo el influjo de la naturaleza (el impulso mimético del chamán o el mago). Como Odiseo, movido por la curiosidad, desea escuchar el bello canto de las sirenas sin caer preso de su hechizo, urde un plan para exponerse a la irresistible música aunque previniéndose al mismo tiempo (mediante el ardid del mástil y los remeros) de sus efectos indeseables. Ésta es para Adorno la astucia de la razón instrumental, que invierte en el mito la dirección del impulso mimético. Si el mago, o el chamán de la tribu, lograban fijar la imagen inalterada de la naturaleza para dejarse transformar por el influjo de su fuerza, Odiseo (modelo temprano de la Ilustración) mantiene fija la imagen del sujeto trascendental, forzando a la naturaleza a someterse a ella. Subyace aquí, como en todos los motivos analizados por los autores, el trasfondo de una racionalidad formal (devenida sistema) que todo lo somete al principio de la unidad. Por último, antes de detenernos en el capítulo sobre la Industria Cultural, el que más nos interesa, diremos que en *Elementos del antisemitismo* el análisis de los autores también sigue la lógica del movimiento mimético. Lo distintivo del antisemitismo –plantean Adorno y Horkheimer– es que sus agentes asimilan el ambiente circundante a su estructura mental; proyectando afuera, en la víctima potencial, su propio interior a punto de estallar. Así, la construcción antisemita de la figura del “judío” actúa para los autores como el reflejo de lo que hay en los victimarios mismos de insoportable, de inaceptable, puesto afuera (en la figura de la víctima). Tal es el concepto freudiano de la proyección, un movimiento del interior hacia el exterior que sigue el sentido de la “falsa mímesis”; es decir, la que ajusta el ambiente circundante a las categorías a priori del sujeto formal. Así, “la imagen perceptiva contiene en realidad conceptos y juicios (a priori). Entre el objeto real y el dato indudable de los sentidos, entre lo interno y lo externo, hay un abismo que el sujeto debe llenar a propio riesgo. Para reflejar la cosa tal cual es, el sujeto debe restituir más de lo que recibe de ella. El sujeto vuelve a crear el mundo fuera de sí sobre la base de las huellas que éste deja en sus sentidos” (D.I. p. 232). La crítica de Adorno y Horkheimer del mecanismo del antisemitismo también debe ser leída en clave de crítica al esquematismo trascendental kantiano.

Llegamos así finalmente, entonces, a la reificación completa de este esquematismo con la Industria Cultural. Ella preforma todas las mediaciones sociales con las que el sujeto se encuentra aún

antes –y como su condición de posibilidad– de entrar en relaciones directas (empíricas) con su mundo circundante. El esquematismo trascendental se realiza como mediación social y sigue la lógica del fetichismo de la mercancía. La alienación no será ya un asunto exclusivo del ámbito de la producción en su sentido más específico; también en sus tiempos de ocio, el sujeto –ahora en carácter de productor-consumidor en la sociedad fordista norteamericana– se someterá a las esferas de la circulación, el intercambio y el consumo (parte del ciclo de la producción en su sentido más general) en el campo de la “cultura”: también entendida ésta como el cúmulo de las mercancías producidas por la Industria Cultural. Aquí hay mucho para agregar, pero a los fines prácticos de este modesto ejercicio teórico (que tampoco ostenta grandes pretensiones de originalidad), comenzaremos por el abordaje que de esta temática hace Hall en *La cultura, los medios y el efecto ideológico*, tal como nos habíamos propuesto realizar al comienzo de este trabajo.

Hall desarrolla su texto a lo largo de una compilación muy precisa de momentos en la teoría marxiana de la ideología, siguiendo –como se ha dicho anteriormente– el camino que lleva de Marx a Gramsci y de Gramsci a Althusser y a los *estudios culturales*. La primera, obligada y –casi diríamos– *fundacional* referencia es, sin lugar a dudas, *La ideología alemana* de Marx. De un modo en extremo esquemático, diremos solamente que allí Marx define el *modo de producción* como un modo de vivir históricamente determinado de individuos determinados. De allí surge una primera acepción del término de *cultura* en la teoría marxiana como la *forma* históricamente determinada que asumen las relaciones sociales. De esta definición antropológica de “cultura” (*Kultur*) partirán, tanto Williams como Thompson, para establecer que la cultura es, en principio, “una producción material”, en contraposición a cualquier definición idealista o abstracta que se tenga de este término. Ya habían entendido Marx y Engels que la “cultura”, no en un sentido meramente descriptivo, constituía un principio dinámico, una “fuerza productora”. De allí surge que la cultura también es “el resultado y registro del dominio desarrollado por el hombre sobre la naturaleza, de la capacidad de modificar la naturaleza para su uso” (Hall, 1981). Es además “conocimiento materializado en la producción, encarnado en la organización social” (Hall, 1981), transmitido por medios tanto prácticos como teóricos, a través de hábitos, lenguaje, etc.; en suma, mediante prácticas sociales específicas. Si en *La ideología alemana* la cultura era ya entendida como resultado material, como suma de fuerzas productivas; para Woolfson es también –coincidiendo con Adorno– “segunda naturaleza” en tanto que “crecimiento acumulado del poder del hombre sobre la naturaleza, materializado en instrumentos y prácticas de trabajo y en el medio de los signos, el pensamiento y el lenguaje, a través del cual pasa de una generación a la otra” (Hall, 1981). Pero la relación de la consciencia individual con este acervo

acumulado de cultura materialmente producida resulta problemática ya desde los planteos iniciales de Marx en *La ideología alemana*. Surge así el concepto de *ideología*. En este primer nivel, la ideología consiste en cierto “efecto descentrador y desplazador sobre los procesos de libre desarrollo de la cultura humana. (Lo que) revela la necesidad de pensar las disyunciones radicales y sistemáticas entre los distintos niveles de cualquier formación social” (Hall, 1981). El pasaje siguiente del concepto general de *ideología* al específico de *ideología dominante* estará dado por la posibilidad de determinar qué clase posee el control de los medios de producción intelectual, los que producen “las ideas de su dominación” (Hall, 1981). La respuesta es, en principio, la obvia: la clase dominante; la cual –a decir del mismo Gramsci– produce por propio derecho las ideas dominantes de toda una época.

La distinción de una *ideología dominante* se basa en su recorte sobre un conjunto de *ideologías subalternas*. Más propiamente hablando, los *estudios culturales* se han abocado a la distinción entre “cultura” en general y las “culturas subalternas”, particularmente las de la clase trabajadora inglesa. Hasta este momento parecería que fuera todavía posible hablar de diferencias específicas entre ambos tipos (el universal y el particular), las que en principio contradicen el enfoque de Adorno y Horkheimer puesto sobre una homogeneidad cultural dada como el efecto de la mediación del esquematismo trascendental como estructuración de la experiencia de los individuos. Sin embargo, se podría encontrar alguna sintonía entre la perspectiva de los *estudios culturales* con la tesis de Marcuse acerca del potencial emancipatorio de los grupos subalternizados. Pero avancemos un poco más sobre esta cuestión. Hall va a distinguir aquí entre dos posibles acepciones de la “cultura”:

- 1) Como conjunto de prácticas materiales, y
- 2) Como formas de la consciencia.

Surge aquí el meollo que constituye el núcleo problemático de la teoría mecanicista de la *ideología*. ¿Es lícito hablar de “falsa consciencia” si la cultura –abordada desde el ángulo de las formas de la consciencia– no “coincide” con aquella que surge del foco puesto sobre las prácticas materiales concretas? Esta es la tesis principal de Marx en *La ideología alemana*: bajo el capitalismo, el sujeto no percibe las relaciones en que se encuentra inmerso más que como “colisiones de individuos aislados”. “El carácter progresivamente social de la producción aparece como una condición de la indiferencia y desconexión mutuas” (Hall, 1981). En este texto, Marx esboza la contradicción básica del modo de producción capitalista como la contradicción entre “el carácter social del trabajo y el modo individual de su realización en el capitalismo” (Hall, 1981). Hay aquí, ciertamente, un efecto de “dislocación”. La dislocación se halla en el intercambio de mercancías, en el mercado, en sus prácticas constitutivas. Al

independizarse de los productos de su trabajo social –dirá más tarde Marx en el capítulo I de *El capital*–, y al intercambiarlos en el mercado, los productores atribuirán a tales productos, como una de sus propiedades naturales, el carácter social de su existencia. El dislocamiento es entonces un efecto de fetichismo que se da entre la forma y el contenido de la mercancía. Sin embargo, tanto el mercado como sus prácticas constitutivas son reales, existen, y son socialmente efectivas. De modo tal que lo primero que debemos descartar es una concepción idealista de la *ideología*: su carácter material consiste –valga la redundancia– en que no se trata de una mera ilusión. Se trata de una mediación que hace aparecer una relación social como otro tipo de relación: como si fuese individual. En el capítulo de la *Industria Cultural*, Adorno y Horkheimer coincidirán en el diagnóstico al señalar que “ideología y realidad corren la una hacia la otra”. De modo tal que, de acuerdo con una formulación adorniana de la *dialéctica negativa* como “ontología de la falsa situación” (una situación verdadera tendría tan poco de contradicción como de sistema), sería aceptable el argumento de D.I. según el cual la consciencia de los sujetos bajo el capitalismo tardío no es meramente “falsa” sino “consciencia verdadera” sobre una falsa situación (una dislocación, un descentramiento/desplazamiento de lo social por lo individual).

Entonces, ahora estamos en condiciones de afirmar que la consciencia resultante no es simplemente “falsa”, en el sentido de que no exista o de que se base en una ilusión, sino en el preciso sentido de que queda desplazada (descentrada) respecto de su dimensión social y (puesto que ningún sujeto forma su consciencia de sí de manera individual y aislada) respecto de sus condiciones históricas de posibilidad. Aquí el concepto clave es el de “dislocamiento”: dislocamiento entre el carácter social del trabajo (y las relaciones de producción) y el modo en que éstas son experimentadas subjetiva e individualmente como efecto (fetichista) del modo de producción capitalista.

La teoría de la *ideología* esbozada hasta aquí, en los planteos correspondientes a *La ideología alemana*, corresponde al nivel de lo que Althusser denominó “totalidad expresiva”. El concepto de *totalidad expresiva* da cuenta de una interpretación, basada en Hegel, según la cual cada parte de la formación social (el nivel político, jurídico, estético, etc.) expresa la totalidad en la que se inscribe. Influenciado por Spinoza, la idea de Althusser es más bien la opuesta: la de una “totalidad compleja y estructurada siempre previamente” (Hall, 1981), compuesta por una serie de prácticas complejas que tienen cada una de ellas su propia especificidad, sus propios modos de articulación, que mantienen “un desarrollo desigual al de otras práctica conexas” (Hall, 1981). Surge así el concepto de “sobre-determinación”, por el cual los cambios en el desarrollo de uno de los niveles de la formación social repercuten en los otros niveles, sin que exista una dominancia previamente privilegiada. Los distintos niveles de las prácticas sociales poseen un desarrollo y articulación específicos así como una autonomía

relativa respecto de la “totalidad”, permitiéndonos hablar tan sólo de determinación en última instancia por las relaciones de producción. Althusser nos permite pensar así en la “fusión” o en la “coyuntura de ruptura” conforme las contradicciones en un nivel de las prácticas sociales resultan de la acumulación o desplazamiento de las contradicciones de otros, pudiendo decir que determinado nivel de la praxis social está “estructurado en dominancia” (Hall, 1981).

Las mediaciones de los distintos niveles articulados de las prácticas sociales se dan a partir de los discursos, como organizaciones específicas de significados o como sistemas de lenguaje. No podemos pensar aquí en el hablante individual, sino en los sistemas. Los sujetos somos hablados por los discursos, así como nosotros hablamos en y por medio de ellos. “Su uso reflejará, por lo tanto, la estructuración clasista de las relaciones sociales capitalistas” (Hall, 1981). Los signos son el soporte material del significado, pero no ligando el significante al significado (la tesis de Saussure) sino en virtud de la organización interna en que los signos se encadenan dentro de un sistema lingüístico (la tesis de Lacan). Así, un significante jamás representa a la cosa sino al sujeto para los otros significantes de la cadena. El sujeto surge del efecto de la significación en el encadenamiento significante. Se trata de la práctica social de la significación, “la práctica a través de la cual se cumple el trabajo de la representación cultural y la ideología” (Hall, 1981). El sistema de signos constituye el marco de la inteligibilidad de los distintos dominios de la práctica social. Desde el psicoanálisis freudiano podemos analogar el ingreso del sujeto en la ideología con su ingreso en la cultura a través de la resolución del complejo de Edipo. Entendemos aquí por “código”, desde la perspectiva de la escuela de Birmingham, al estrato material de sedimentaciones de significados: “mapas de significado de una cultura” (Hall, 1981). Raymond Williams introduce una diferencia específica en el concepto general de discurso: *el discurso dominante*, entendido como proceso de selección de motivos, representaciones y significados que descartan aquellos que son incompatibles con los núcleos de sentido que forman parte de la cultura dominante. El énfasis selector descarta, diluye o reinterpreta los motivos incompatibles. Williams diferencia entre dos tipos de significaciones con los que debe trabajar el criterio selector, por definición, *dominante*:

- 1) Formas residuales (procedentes del pasado, de la comunidad orgánica o *Gemeinschaft*), y
- 2) Formas emergentes (nuevos sentidos, variaciones, etc.)

De aquí pasa Hall al enfoque gramsciano para recordar que la *hegemonía*, en el sentido que va más allá de la alianza entre distintos sectores sociales (Lenin), funciona como el “cemento social”, como el criterio selector del contenido específico dado al sentido común, de donde surge la noción de

dominancia y de discurso dominante. Para Gramsci, el sector de la sociedad que lograra articular las necesidades de los otros grupos a sus intereses específicos será el que esté en condiciones de hegemonizar el bloque histórico, entendiendo aquí *hegemonía* como dirección cultural y moral sobre el resto de la sociedad. Gramsci explica también la *hegemonía* como esa mezcla de *ethos* y *cratos*, como consenso y coerción, siendo su recurso principal el logro del consenso y funcionando la coerción en las sociedades democráticas sólo “por detrás”, como el recurso “en última instancia” de la dominación. En este sentido, cuando hay hegemonía, el consenso lleva implícita una amenaza velada de violencia que busca desplazar el carácter de la dominación tras la apariencia de razonabilidad de las “doctrinas armonizantes” (D.I., p. 162). Tal es la función del consenso. Para Gramsci existen dos formas principales de subordinación mediante el consenso:

- 1) A través del *transformismo*, (por el cual son cooptados los dirigentes de los sectores subalternos, inhibiendo con ello su capacidad de organización y respuesta), y
- 2) A través de la “complementariedad” entre la cultura dominante y la dominada.

Con todo, esta distinción entre alta y baja cultura, entre cultura dominante y cultura dominada, quizás debería ser repensada a partir del efecto ideológico de la cultura de masas, ya sea que se piense en la Industria Cultural, o –más específicamente– en los medios de comunicación de masas. Hall define a los medios masivos de comunicación, muy sucintamente, como los productores de un “esquema de representaciones unitario”, que tiende a producir y poner en circulación una variedad casi infinita (y sumamente fragmentada) de códigos. Se produce aquí una contradicción entre el carácter unitario del esquema de representaciones y la diversidad de las codificaciones puestas en circulación. Encontramos aquí, una vez más, repetido, el esquematismo trascendental kantiano cuyo funcionamiento Adorno y Horkheimer adscriben a la Industria Cultural, a la Ilustración, al empirismo lógico e incluso a la estructura proyectiva del antisemitismo. Si la Escuela de Frankfurt ha puesto el foco en los procesos sociales homogeneizantes (en la idea hegeliana de la Unidad materialmente realizada); la de Birmingham lo hace sobre una pluralidad de codificaciones que –sin embargo– siempre descansa sobre fondo de la Unidad que le sirve de referencia última, sobre el criterio selector del discurso dominante. Ambos tipos de análisis llegan, por distintos caminos, al mismo resultado.

¿Cómo resuelve entonces Hall esta contradicción entre los diversos sistemas de codificación y el nivel de la referencia común que le sirve de marco? Las codificaciones responden a estilos o esquemas de vida que son representados según criterios de validación social o censura, criterios altamente selectivos y fundamentalmente **normativos** que son promovidos por los medios masivos de

comunicación. Éstos están constituidos de léxicos, jergas, estilos de vida, hábitos culturales o de consumo, que funcionan como fuente de identificación y en base a los cuales –si hablamos de televisión– se estratifican las audiencias y los nichos de consumo. La complejidad que ha alcanzado en la actualidad el desarrollo de las técnicas de *marketing* niega el carácter libre y autónomo que la ontología burguesa –hoy profundamente neoliberal– le adscribe al sujeto. El carácter apriorístico y preformativo de los criterios de selección y codificación es inevitable dentro de la estructura de medios de comunicación, nuevas tecnologías y publicidad que –como sistema integrado– constituyen verdaderos Aparatos Ideológicos del Estado (en adelante, A.I.E.). Sin embargo, la construcción de consensos que en ellos se produce sigue más la lógica de la “negociación” de puntos de vista que la de la imposición. Los consensos no surgen del producto acabado sino del proceso deliberativo por el cual se legitiman. Hay entonces un doble aspecto del producto mediático a tener en cuenta:

- 1.) Como mensajes y signos codificados en discursos complejos, y
- 2.) Como mercancías.

El primer aspecto hace al contenido, problema de interés para la Escuela de Birmingham; en tanto que el segundo hace más al problema de la forma y será abordado mayormente por la Escuela de Frankfurt. El abordaje del contenido nos permite un acercamiento más amable al análisis de la Industria Cultural, nos permite analizar un programa de T.V. o una película: es decir, indagar en el secreto del encanto de la Industria Cultural. La Escuela de Birmingham nos propone trabajar con los mensajes (códigos) como se trabaja en análisis literario.

Si bien existe una diversidad de codificaciones, ésta remite –para Hall– al patrón de significado de un discurso o ideología dominante (...“a algún lugar interno al repertorio de la ideología dominante”, Hall, 1981). En tal sentido, no existe *un* discurso dominante sino varios, todos ellos sobre el fondo subyacente del campo de significados al que remiten las codificaciones. Será precisamente sobre este “fondo común” donde se refleje la diversidad de significaciones. Este común denominador de posibilidades de sentido corresponde al nivel de la racionalidad de la dominación al que se refieren Adorno y Horkheimer en D.I. como “sistema”, “esquematismo trascendental” o “crisol de la unidad”. En tanto que acervo de significaciones propias a la racionalidad dominante, éste expresa el triunfo de la razón bajo la estructura unitaria pensada por Hegel pero en un sentido distinto, en un sentido material, esto es: *como ideología realizada*. Como tal, la estructura de la Unidad detrás de la diversidad de las manifestaciones fenoménicas, coincide con el poder omnisciente del capital global y su capacidad de homologar todo contenido a la ley universal del dinero y la mercancía. Lo que permanece oculto en el

proceso de significación es el patrón universal de sentido y el proceso de selección por el que éste se realiza socialmente, de la misma manera que el valor se realiza con total independencia de la consciencia de quienes intercambian mercancías. “Lo hacen, pero no lo saben” decía Marx en el apartado de *El capital* sobre el fetichismo de la mercancía. Aquí estamos en presencia de la fórmula de Hall de “ocultamiento-fragmentación-unificación”, puesto que el proceso de selección de las codificaciones mediáticas es incluso inconsciente para los codificadores, a menudo refugiados en la máscara técnico-profesional de su actividad que los hace tomar distancia del contenido ideológico del material que codifican. Así, los codificadores “estructuran la manera en que el receptor de esos signos decodificará el mensaje” (Hall, 1981). Esta decodificación no coincide necesariamente con la estructura ideológica con la que fue codificado el mensaje, pero remite invariablemente al marco de referencias de un repertorio común (la Unidad tras la diversidad de códigos).

Se puede producir también lo que se llama una “codificación negociada”. Y aunque la decodificación entre en contradicción con el marco de referencias hegemónico, la forma misma del mensaje contiene la posibilidad de “negociar” el procedimiento decodificante de modo de no producir re-codificaciones contra-hegemónicas. En las codificaciones negociadas se presenta el “carácter complementario” que Gramsci adscribía a la forma clasista de estructuración y subordinación de las fracciones dominadas. Mientras pueda efectuar todas las “concesiones necesarias”, la unidad del marco de referencias permanece incuestionada.

Las áreas “negociables” dentro de los códigos hegemónicos “proporcionan los espacios donde se ubican las clases subordinadas” (Hall, 1981). La legitimidad de los medios masivos de comunicación se da precisamente por la existencia de las áreas negociables. Éstas les otorgan un carácter más democrático, “una base popular” (Hall, 1981). Existe –o existía en la época en que Hall escribía este artículo– cierta autonomía relativa de los medios masivos (como A.I.E.) respecto de los intereses de las clases dominantes o sus fracciones, de modo tal de conservar así su legitimidad. No obstante, en la situación actual sería lícita la pregunta –en virtud de la escasa autonomía de los medios masivos respecto de los sectores más concentrados de la economía– acerca de cómo siguen manteniendo los medios monopólicos cierto grado de legitimación social. Encontramos un indicio de respuesta en el ensayo de Adorno en la última parte de D.I. que se titula *Dos mundos*:

“Aquí (ya) no hay ninguna diferencia entre el destino económico y el hombre mismo. Nadie es otra cosa que su patrimonio, que su sueldo, que su posición, que sus oportunidades. La máscara económica y lo que hay bajo ella se superponen en la consciencia de los hombres,

incluidos los interesados, hasta en los pliegues más sutiles. Cada cual vale lo que gana, cada cual gana lo que vale. Experimenta lo que es en las alternativas de su vida económica. No se conoce como otra cosa. Si la crítica materialista de la sociedad había sostenido, frente al idealismo, que no es la consciencia la que determina al ser, sino el ser a la consciencia, y que la verdad sobre la sociedad no se encuentra en las representaciones idealizadas que ésta se hace sobre sí misma, sino en su economía, la autoconsciencia actual se ha liberado entre tanto de dicho idealismo. Los individuos valoran su propio sí mismo de acuerdo con su valor de mercado y aprenden lo que son a través de lo que les acontece en la economía capitalista. Su destino, incluso el más triste, no es exterior a ellos, y ellos lo reconocen. El chino que se despedía

«decía con voz velada: amigo mío,

la fortuna me ha sido adversa en este mundo.

¿Me preguntas a dónde voy? Me voy a los montes.

Busco paz para mi corazón solitario»

«Yo he fracasado» -dice el americano-. Y eso es todo.

(D.I., p. 253)

El sentido del breve ensayo citado plantea la cuestión –nada menor– de que la distancia entre la apariencia idealizada en el nivel de la consciencia y el contenido económico que determina el ser social (tema central de *La ideología alemana*) se ha anulado –o tiende a anularse– en la sociedad de masas. Los medios masivos de comunicación ya no necesitan disfrazar sus motivaciones “reales” detrás del interés universal: la verdad de que no son más que negocios les sirve ahora de *ideología* que justifica la basura que deliberadamente producen.

Para Hall –al igual que para Adorno la Industria Cultural– el trabajo de los medios masivos de comunicación es el de “realizar incesantemente el trabajo ideológico de clasificar el mundo” (Hall, 1981). El modo contradictorio en que se realiza este trabajo (en el que convergen posiciones en pugna, no conciliadas, etc.) refleja las contradicciones de la totalidad articulada, compleja y desigual. Éste reproduce el “equilibrio inestable” al que se refería Gramsci, pero “como tendencia sistémica y no como un rasgo incidental” (Hall., 1981); al mismo tiempo que reproduce el campo ideológico de la sociedad así como su estructura de dominación.

Bibliografía:

Adorno, Th. W. y Horkheimer, M.: *Dialéctica de la Ilustración*; Madrid, Ed. Trotta, 1998.

Hall, S.: *La cultura, los medios y el efecto ideológico*; en Curran, J. y otros (Comp.), *Sociedad y Comunicación de Masas*; México, Fondo de Cultura Económica, 1981. –versión en PDF.

Lacan, J.: Seminario “La Angustia”; clase *El significante y sus huellas*, 12 de diciembre de 1962. – Versión en PDF.

Marx, K.: *El capital*; Tomo I, Vol. I, México, FCE, 2006.