

Capítulo II

LOS AVATARES DE LA IDEOLOGÍA

La ideología, metafísica tenebrosa, busca con sutileza las causas primeras, y quiere sobre estas bases fundar la legislación de los pueblos en vez de apropiarse las leyes al conocimiento del corazón humano y a las lecciones de la historia... Es a la ideología a quien se debe atribuir todas las desgracias que experimenta nuestra bella Francia.

Napoleón¹

Difícil resulta hallar un vocablo cuyo significado sea, a la vez, tan polisémico y unilateralmente asumido. Cuando Daniel Bell decide anunciar el fin de las ideologías, no hace más que traducir un hecho para él evidente: el mundo bipolar ya no existe, y si la ideología no es más que "un modo de convertir las ideas en acción"¹, ya las posibles acciones alternativas sobran.

La comprensión programática de la ideología² tiene antecedentes bien lejanos. Desde que Napoleón la calificara de "metafísica tenebrosa" por buscar a su juicio "las causas primeras", el término se ha empleado con reiteración para indicar un contenido peyorativo y perjudicial para el sujeto social, cuya aspiración ha de ser librarse de la trampa ideológica.

Por el contrario, en disciplinas que requieren de un índice generalizador de fenómenos cuya influencia se constata sin precisar su origen, suele emplearse en sentido positivo tanto para la descripción de las creencias y valores que en su diferencia aglutinan al grupo social - el nacionalismo, por ejemplo³ - como de aquellas unánimemente compartidas por la totalidad, que conforman su "visión del mundo"⁴ y con ello la cualifican.

Sin embargo, la carga peyorativa que el término ideología porta es con mucho la más extendida. Incluso en su acepción más simple de ideología política, es habitual calificar de falsa o anticientífica la del

¹Tomado de los cuadernos de Legarde, secretario general de los Cónsules, citado en: de Villefosse, Louis y Janine Bouissounous: *L'opposition à Napoléon*, Paris, Flammarion, 1969, p.168.

contrario, para reivindicar la valía de la propia. Puede lograrse el mismo resultado desde el examen al parecer imparcial de las condiciones sociales.

Así, la tradición habermasiana parte de considerar que los agentes son engañados en la sociedad, situación reforzada por la ideología en virtud de las propiedades epistémicas, funcionales y genéticas que hacen de una forma de conciencia un error, *i.e.*, ideología. Dicho de otro modo, incorpora creencias falsas, o funciona de modo deshonesto, o su fundamento es espurio. Para los primeros frankfurtianos, indica una representación mítica de la realidad, proyectada por y manipulable desde los esquemas de la razón ilustrada. De hecho se trata de racionalizaciones colectivas, *i.e.*, creencias aceptadas por razones que no se pueden explicar.

La analogía ideología = error es ciertamente antigua, en su etimológica acepción de "sistema de ideas". No obstante, en las distintas variantes⁵ es posible hallar un denominador común: se trata de una generalización sintética de la actividad humana, que habitualmente incluye tanto determinaciones valorativas como políticas, aludiendo al sujeto cuyo quehacer expresa.

Pues ése es el *quid* de toda proposición acerca de la ideología: se formula *desde* y *para* un sujeto, explícito o no. La dificultad radica, justamente, cuando no se enuncia, o se asume un protagonista ya dado. En ese caso, el signo remite a un significado ya establecido, tal y como ocurre con las fluidas "visiones del mundo" de grupos cuya definición se presume. De este modo, la ideología toma un sentido puramente descriptivo de condiciones que sintetiza como identidad abstracta.

También, desde luego, se formula para argumentar *algo* respecto al grupo en cuestión. Y desde el siglo XIX, sea en sentido descriptivo, programático o peyorativo, ese algo es generalmente la actividad política del sujeto social.

Pues la agudización de las condiciones sociales que inaugura la modernidad concede a la política un protagonismo cuya urgencia instrumental encubre la totalidad de relaciones que porta. El equívoco se agrava si lejos de asumir el contenido ideológico como expresión móvil de la totalidad de la actividad social,

refractada a través del prisma del grupo, sector o clase que lucha por imponerse, y que por supuesto es portador de relaciones e interacciones con el todo social que transfiguran su quehacer en el mundo de la polis, se atribuye a las determinaciones ideológicas una rigidez que están bien lejos de sustentar. De este modo, el conflicto ocurre no desde dos posiciones ideológicamente diversas, sino entre dos verdades absolutas de las cuales una tiene, necesariamente, que ser falsa.

MARX Y ENGELS: LA QUIMERA DE LA FALSA CONCIENCIA

Nada hay más curioso en la historia de la dogmática marxista que el modo en que hizo a Engels, creyendo ensalzarlo, responsable de tan peligroso equívoco. La famosa carta a K. Schmidt⁶ donde se hallan las expresiones "conciencia falsa" y "reflejo invertido", se reprodujo una y otra vez, para argumentar no sólo lo erróneo de la ideología, sino la posibilidad de trascenderla desde esquemas racionales que la política daría al sujeto.

La grosera identificación de partidismo filosófico con partidismo político que dominara en la URSS a partir de la década del 30⁷ condujo a divulgar la aún hoy extendida creencia de que, para el marxismo y para Marx, la ideología se identificaba con "falsa conciencia", superable tras el derrocamiento del régimen burgués. De ahí que en la mayoría de los textos sobre el problema se incluya la "concepción marxista de la ideología como conciencia falsa"⁸, a la que naturalmente se critica.

Como se ha explicado en detalle en otro lugar⁹, es Engels quien insiste en el rol mediador del pensamiento que para el teórico aparece como fundamento del proceso ideológico¹⁰, así como en la intangibilidad de la ideología, que presenta con sustantividad propia determinaciones cuyo fundamento oculta¹¹.

Con ello no hace más que desarrollar las tesis que permanecieran inéditas en La ideología alemana, donde amén de explorar la usual comprensión de la ideología como sistema de ideas¹² se la analiza como conciencia ilusoria a través de la cual la sociedad se representa sus motivos reales¹³ incluso a nivel de relaciones familiares¹⁴. Tal ilusión es por fuerza ahistórica, ya que encubre con un velo atemporal - sea político

o religioso - el fundamento real de la historia¹⁵. Y claro, ofrece al protagonista la ilusión de la permanencia de tales formas.

La ideología adquiere así una universalidad creciente, debido a la generalización de la actividad humana que realiza, que a la vez permite su función de elemento mediador de las relaciones sociales¹⁶. Ello supone, desde luego, la pérdida de sus determinaciones originales, y esto es justamente lo que aprovechan los teóricos de la clase en el poder: los ideólogos.

La imposición social que ellos realizan de la representación particular engendrada por el grupo en el poder¹⁷ resulta posible no sólo merced a la universalidad y abstracción creciente de la ideología, sino al modo en que ésta es manipulada. Al expresarse en nociones harto ambiguas (libertad, igualdad, fraternidad), posibilita la refracción y apropiación de un significado especial para cada grupo o clase¹⁸, conservando no obstante la quimera de encarnar la comunidad de intereses sociales. Pues son los ideólogos, en tanto reguladores de la producción y distribución de ideas de su tiempo¹⁹ los responsables de crear una nueva visión de la totalidad.

De ahí que al caracterizar la ideología política como sistema de ideas que transmite los intereses de un grupo o clase, Marx y Engels distinguen entre el modo en que ésta se impone desde el Estado como ideología dominante, de la representación total política que la interacción de las diversas clases genera, afirmando además que las luchas que se establecen desde y para el Estado no son, ellas también, más que formas ilusorias a través de las cuales se dirimen los conflictos reales entre las diversas clases²⁰.

Y es que la magia de la ideología se expresa de modo paradójico. Gracias a la universalidad que porta, encubre la trabazón real²¹, presentando como absolutos e independientes fenómenos que sólo son históricamente concretos; por otra parte, ella misma hace posible la agudización de las contradicciones de clase. Pues la lucha contra la clase en el poder se realizará siempre desde las ideas dominantes de la época, lo que permitirá - en estadios desarrollados del devenir social - liberarse también de ellas y emprender la senda de la transformación social radical²².

Como se aprecia, incluso en una obra de juventud, que jamás consideraron sus autores publicar, se establece la clara distinción entre ideología como totalidad e ideología política como expresión de los intereses de un grupo o clase. Y es que aún entonces, Marx y Engels saldan sus cuentas con su conciencia filosófica anterior teniendo como premisa al hacedor del cambio social.

LA MAGIA DE LA IDEOLOGÍA

Ello queda aún más claro en un texto hartamente conocido y citado, ya aludido en el epígrafe anterior: el célebre "Prólogo" a la Contribución... Al distinguir entre las formas ideológicas como totalidad y aquellas fijadas en la superestructura, Marx indica una diferencia esencial. Al emanar de la totalidad de las condiciones materiales de vida, las formas ideológicas constituyen un reflejo mucho más mediato y estable del modo en que la sociedad se representa su propio quehacer. Por ello advierte que en épocas de revolución, se impone distinguir entre el conflicto como tal y las formas ideológicas a través de las cuales se lucha por resolverlo²³. Y justamente por ello no podrá juzgarse, añade Marx, una época revolucionaria por la conciencia que ésta tenga de sí misma. Ni tampoco a su protagonista.

Pues quien desplegara en los Fundamentos...²⁴ las tres series de identidades que explican la paradoja del proceso productivo como dialéctica enajenación - apropiación no puede dejar de constatar la plásmasis, como resultado de la misma inversión sujeto - objeto,²⁵ de una síntesis abarcadora de la espiritualidad humana cuyo fundamento aparece, también él, invertido.

Y es que si la apropiación de lo real como totalidad orgánica en devenir se desarrolla generando las mismas fuerzas que distancian creador de criatura, también produce como resultado una traducción ideal en la cual medio y mediador se confunden²⁶, sin que sea posible ya reconocer su origen.

He aquí la peculiaridad del mundo encantado de la ideología: no se aprecia como tal, ni parece depender más que de la elucubración teórica. Para el sujeto resulta invisible e intangible: es su propio proceso de apropiación quien lo genera, a la vez que encubre su sustantividad. De ahí que le sea imposible

distinguirlo con claridad, salvo cuando el desarrollo social exige su transfiguración en formas evidentes y susceptibles de sistematización, como ha sido el caso de la religión y la política.

Y ello exige, desde luego, el papel del teórico. Es él quien debe descodificar y estructurar la síntesis ideológica, y presentarla al sujeto como expresión cosmovisiva y programática de sus intereses y expectativas. Al hacerlo, por fuerza ofrece una visión parcial de la totalidad, pues su misión es legitimar como único válido y posible el quehacer del grupo cuyos intereses representa.

Recuérdese que para lograrlo, ha de conseguir "*que todos los defectos de la sociedad se condensen en otra clase*"²⁷. Así, toda época revolucionaria se presentará a sí misma - y a los demás- como original, insólita y pura respecto al *statu quo* cuya subversión se propone. Del mismo modo, ungirá con todas las virtudes al hacedor insurrecto, antagonista del "crimen notorio" al que se opone.

Pues la política transforma y encubre con su manto las restantes determinaciones ideológicas, generando de nuevo una sustantividad de la que realmente carece.

Así, no resulta extraño que el reino del dogmatismo haya identificado - por razones bien ajenas a la teoría - la ideología como totalidad con su expresión más aparente, ni que haya caído en la trampa tiempo ha advertida por los teóricos alemanes: desde el Estado, los conflictos reales quedan enmascarados por la ilusión ideológica.

De este modo, la virulencia del enfrentamiento se refuerza, pero se olvidan dos cuestiones esenciales, a saber: ambas clases brotan de la misma totalidad social y son por ende portadoras de hábitos, tradiciones y costumbres comunes;²⁸ además, el uso programático de la teoría como instrumento político exige un sujeto harto reflexivo, capaz de comprender racionalmente la concepción que los ideólogos le presentan como la traducción teórica de su experiencia vital.

Pero realmente no lo es. Pues lejos de transponerla en su totalidad no hace más que sublimar su expresión más evidente, ignorando o ensalzando románticamente²⁹ las restantes. Ello genera una curiosa paradoja: el protagonista revolucionario asumirá tal investidura como propia, creyéndose encarnación de

todas las virtudes³⁰ y sintiéndose bien culpable de defectos que, de hecho, no son tales; ya Marx advertía la imposibilidad de enjuiciar socialmente al portador de relaciones de las que es criatura.

Si al problema de la autoconciencia revolucionaria se suma el de la ideología como tal, la alternativa parece simple: no basta entonces con juzgar a una época revolucionaria por lo que dice de sí misma, entre otras cosas porque su expresión política consciente subsume y mistifica el modo total de apropiación del sujeto real.

Y es que teniendo al sujeto real como premisa, Marx no puede limitarse a diseñar un protagonista cuya pertenencia a la clase más progresista le dote por ello de una conciencia armónica con sus intereses. Ya en El 18 Brumario había constatado cuán viable resultó a la burguesía francesa la manipulación del proletariado en contra de sus propios objetivos de clase. Igualmente comprobó, como lo haría Antonio Gramsci después, el poder de la leyenda y las tradiciones, contra las cuales nada puede una explicación racional.

Pues el mundo encantado de la ideología tiene aún otra arista, que Gramsci comprendía muy bien. Las formas que Marx calificara de más mediatas no han perdido por ello el aura invisible que en tanto expresión ideológica están forzadas a tener. Pero lejos de conformar un único aparato ideológico totalizador, como apuntara el pensador italiano, se expresan en ramas de actividad bien diversas, normando la actividad del sujeto sin que éste advierta su poder. Antes bien, asume que su concurso es totalmente espontáneo. Mas la eterna paradoja de la ideología reaparece: es a través de ellos que se controla la actividad del sujeto social.

IDEOLOGÍA Y LEGITIMACIÓN

Pero llegar a tal conclusión no fue nada simple. El triste panorama que brindaba el marxismo de la época, prestigiado por los sucesivos triunfos políticos representados por Octubre primero y por la victoria contra los nazis después, amén de la extensión del socialismo como sistema a casi media Europa, impedían una reflexión independiente. Ello no obsta para que se realizaran intentos (Korsch, Pannekoek, Lukács) que

en su mayoría permanecieron ignorados, pues lo que estaba en juego era la propia concepción de la historia y con ella, la de su protagonista.

Si desde la filosofía no era tan sencillo trascender los esquemas imperantes, otro parecía ser el caso para la ciencia histórica. De hecho, una importante escuela historiográfica se dedicó al problema desde inicios del siglo XX, obteniendo resultados cuya validez exige reflexión. Mas al hacerlo respondió, a veces explícitamente, a los postulados del canon marxista en boga. Sería por ello útil esbozar brevemente sus rasgos esenciales, en lo que concierne por supuesto a la cuestión que aquí se explora.

Recuérdese que la progresiva aplicación instrumental de la teoría filosófica para legitimar coyunturas políticas promueve la vulgarización de importantes problemas teóricos. Amén del empleo de los textos fundacionales como breviario de citas para avalar la interpretación deseada, la esquemática división de la teoría en materialismo dialéctico y materialismo histórico caracteriza el período, lastrada además por una visión harto mecanicista de los principios de la revolución efectuada por el marxismo en filosofía.

Con el *diamat* e *hismat* resucitaba tanto la vieja ontología como la sociología objetivista: la relación ser-pensar se resolvía insistiendo sólo en la primacía materialista, olvidando la relativa independencia del pensamiento; el diseño del todo social seguía la misma premisa, lo que hacía bien difícil explicar la autonomía de las formas de la conciencia. Así, el mecanicismo reinaba en la explicación de la relación base - superestructura, difundiendo el peligroso equívoco de que bastaba con apoderarse y/o transformar la primera para que automáticamente cambiase la segunda.

Consecuentemente, el devenir social se presentaba sometido a la férrea lógica de la necesidad histórica, cuyas inexorables leyes argumentaban el inevitable triunfo del sujeto - clase según la rectilínea tendencia del progreso ilustrado. Ello no sólo impedía apreciar las dificultades reales para cumplir tal misión³¹; además, concedía a la historia una inexorabilidad tal que de hecho obstruía la comprensión del rol activo de su protagonista.

En este contexto, la propia historia del pensamiento filosófico fue tergiversada. La burda identificación de idealismo filosófico con error condujo a subvalorar los aportes de esta tendencia a la reflexión, haciendo difícil incluso la cabal argumentación de la dialéctica marxista. Fatalmente, suponía también retroceder a premisas ya superadas³², y reducir el análisis histórico-filosófico a la esquemática exposición de escuelas, donde el materialismo siempre resultaba triunfante frente al nocivo idealismo³³.

Desde luego, desde este sombrío y maniqueo panorama la difundida tesis de la ideología = falsa conciencia resultaba en extremo útil para validar el triunfo del sujeto - clase, en nombre de la cientificidad al parecer directamente otorgada por la lógica de la propia historia. El análisis de las coyunturas sociales concretas se realizaba así en función de una teoría normativa, lo que conducía inevitablemente a ignorar las especificidades locales.

Nada extraño resulta que ante semejante versión de la teoría que pretendía explicar científicamente el devenir social surgieran intentos de explorar la pregunta que, para este ámbito, es la más importante: ¿cómo puede el hacedor de la revolución incorporar determinaciones que sólo instantes históricos atrás parecían serle ajenas? Si toda ideología es error, ¿cómo puede el sujeto trascender la trampa de la ideología burguesa?

IDEOLOGÍA Y APARATOS IDEOLÓGICOS DEL ESTADO

La respuesta de Louis Althusser es que simplemente no puede. Curioso resulta que este controvertido pensador francés, que desde sus tímidos inicios³⁴ se propusiera la defensa de la teoría marxista, haya contribuido como pocos a desarrollar y divulgar sus aspectos menos lúcidos.

Criatura de su tiempo, el célebre Althusser de Por Marx y Leer el Capital reproduce, proponiéndose todo lo contrario, la racionalista contraposición verdad - error en toda su compleja obra³⁵, donde se expresa como antinomia ciencia - ideología.

De hecho, su famoso "corte epistemológico"³⁶ reproduce la versión dogmática del materialismo (científico) contra el deformante idealismo (ideológico); sostiene un determinismo bien mecanicista para el

todo social con su admirada contradicción superdeterminada³⁷; desde ésta, su primera etapa, se había declarado adversario irreductible de “las filosofías del origen o del sujeto”,³⁸ lo cual se haría evidente más tarde al declarar la historia un “proceso sin sujeto ni fin”³⁹ en su tercera etapa. Pero es también en ella donde denuncia su tesis de los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE).

Considerando por vez primera a la ideología constitutiva del todo social⁴⁰, el pensador francés reinstaura la oposición extrema entre ideología dominante y dominada, adscribiendo ambas a la superestructura y considerando que es la primera quien retiene al sujeto en una posición conveniente para la clase en el poder, de la que no puede - ni le interesa- salir.

Pero no realiza esta función por sí misma, sino a través de los Aparatos Ideológicos del Estado. Integran los AIE las instituciones religiosas, jurídicas, escolares, políticas, sindicales, de información cultural y masiva, etc.⁴¹ Como se ve, incluyen las direcciones más importantes de la actividad espiritual del sujeto social, para quien pasan completamente inadvertidos por cuanto no parecen tener relación alguna con el Estado, ni cumplir función represiva evidente.

El rol de los AIE es eminentemente ideológico: garantizar la quietud social en virtud del carácter autoreproductor de la ideología. De ello resulta que es la ideología dominante quien unifica, en última instancia, las diversas actividades que los AIE generan.

La pregunta que se impone es: ¿puede el sujeto librarse de los AIE y emprender una labor subversiva social? La respuesta del filósofo francés es negativa, por cuanto considera la historia como un proceso sin sujeto ni fin⁴²

Repitiendo su viejo prejuicio contra las filosofías del origen o del sujeto, Althusser afirma que a Marx le es completamente ajena una visión de la historia que tenga al sujeto como protagonista. En consecuencia, el hombre no es sujeto de la historia, sino en la historia, a cuyas leyes se adapta ya que ellas lo conducen inevitablemente por la tendencia del progreso social.

De hecho, el condicionamiento que los AIE suponen avala ya la pasividad del sujeto; la tesis del "proceso sin sujeto ni fin" no es más que su consecuencia obligada. Por eso la ideología - que no tiene historia- es el único "cimiento" social aglutinador que existe en ella de modo temporal, garantizándola.

Como se ve, la comunidad con Gramsci que sugería la formulación de la ideología como elemento cohesionador a través de los AIE culmina en una diferencia radical. Si el teórico italiano utiliza la ideología para explicar cómo lograr la revolución, el francés la emplea para caracterizar el estatismo social. De estas premisas, la revolución resulta imposible, pues el sujeto no tiene cómo trascender el molde social que los AIE fijan. Y es que la ideología se define como "*la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*", imaginaria en cuanto "*sostiene toda la deformación imaginaria que se puede hallar en toda ideología*"⁴³. Teniendo como función específica "*constituir a los individuos concretos en sujetos*"⁴⁴ al interpelarlos como tales, ofrece una ilusión de protagonismo que de hecho sanciona la autoreproducción de las relaciones sociales⁴⁵.

Por otra parte, al repetir el antagónico esquema de ideología dominante versus ideología dominada se refiere ante todo a la ideología política, olvidando al reproducir tal oposición la comunidad de relaciones (tradiciones, hábitos, costumbres, lenguaje, etc.) que durante siglos el devenir histórico forja, con lo que deja bien atrás la idea gramsciana del cimiento aglutinador social.

El muy sintético esbozo realizado basta para comprender que, como siempre, Althusser sugiere una idea cuyo alcance no puede explorar, dado el modo en que reproduce las premisas dogmáticas en las que se formó. Ciertamente, las determinaciones ideológicas que señala como AIE aparecen ante el sujeto como ajenas al Estado e incluso concurrentes con él. También es cierto que no hay mayor instrumento de manipulación social que la escuela y los medios masivos de comunicación, y que la familia constituye una instancia ideal para la transmisión y reproducción de los valores sociales.

De hecho, la tesis de los AIE explora la vieja afirmación de los fundadores del marxismo cuando aludían al modo en que se enmascaran las luchas desde el Estado. Escudriñar los AIE de un período dado revela el modo en que se transforma el quehacer del sujeto, de forma bien distinta a su expresión

más evidente.

Desde luego, si algo tara la versión althusseriana de los AIE es la mecánica concepción de la historia y de la totalidad social. La preocupación por la historia y la ideología por parte del teórico francés no era nueva. Ya desde su primera y más conocida etapa (1960-1965) había lanzado las desafiantes tesis de los **anti**: la filosofía de Marx es por definición anti-humanismo teórico, anti-empirismo, anti-economicismo, y anti-historicismo⁴⁶.

Esta última tesis, que en síntesis negaba que el marxismo postulara una sucesión mecánica de acontecimientos, afirma en cambio la sujeción a leyes del devenir social, mensurable a través del "tiempo histórico". A su vez, éste es la resultante del equilibrio de los diversos "tiempos" particulares de las distintas instancias o niveles sociales, cada uno de las cuales permanece a su vez estático.

Por supuesto, en torno a tal idea se desató una encendida polémica. De nuevo, lo que estaba en juego era la comprensión del rol del sujeto en la historia, y la especificidad misma de esta disciplina. Nada extraño resulta que suscitara un enconado debate, encabezado por Pierre Vilar, acerca de la especificidad de la historia como ciencia social⁴⁷.

IDEOLOGÍA Y MENTALIDAD

La estratificada concepción althusseriana del «todo complejo estructurado "ya dado"» tendría amplia resonancia. Amén de la acusación de estructuralismo, tan repetida en la época⁴⁸, la tesis del pensador francés suscitaba otra interrogante: hasta qué punto era posible, siguiendo el mecánico esquema de la determinación absoluta de la superestructura por la base, valorar históricamente los matices del cambio social.

Pues la historia también atravesaba serias dificultades. Si la primera generación de los Anales cuestionara la "historia intelectual" al uso para repensar el vínculo ideas - realidad social, de hecho abría un camino que suscitaba más dificultades que las resueltas. Estudiando muy diversas zonas de lo real, Marc Bloch y Lucien Febvre demuestran la imposibilidad de atenerse a las trilladas clasificaciones "de época", que ignoran su movimiento específico. Para Febvre, se impone la búsqueda de la originalidad de cada sistema de

pensamiento: según Bloch, resulta inevitable juzgar desde el prisma de los prejuicios contemporáneos un período dado, advertencia que en su pionera y magnífica obra tendrá como resultado incluir, con razón, objetos de reflexión tan peregrinos como el peso de la armadura de un cruzado o los motivos del prestigio de la taumatúrgica cura regia de una enfermedad por demás leve.

Intentando reconstruir el universo mental del protagonista en cuestión - lo que llevó a Febvre a dedicarse mayormente a la biografía- los padres fundadores plantean de hecho un problema mayor. La relación entre ideas y realidad social no puede resolverse con el determinismo simple, ni tampoco con la soberanía absoluta al uso en la historia intelectual, que considerara la obra responsabilidad y producto exclusivo de la genialidad de su autor⁴⁹. Pero si los "instrumentos mentales" de Febvre - que mucho deben a las exigencias de Lévy-Bruhl- nunca se precisan, bastaron para introducir la necesidad de buscar lo propio, lo específico de una época dada, más allá del elusivo y gastado "espíritu de la época".

Desde luego, tales exigencias eran antitéticas de la positivista "historia de contar y pesar", pero también, al parecer, respecto a la versión del marxismo imperante. Pues si la mecánica determinación de la base económica bastaba para explicar la superestructura, todo análisis ulterior parecía no sólo inútil, sino contrario a los cánones filosófico-políticos. Así, Michel Vovelle⁵⁰ refiere las interrogantes que suscitara su obra: por un lado, la inquietud de que un historiador marxista rehuse dedicarse al "por qué" y se concentre en el "cómo"; por otra parte, el mismo Vilar juzgaba "menos ambiguo" que Vovelle se dedicara a explorar la toma de conciencia de masas, en lugar de sus temas favoritos: la muerte, la fiesta⁵¹, en fin: la mentalidad revolucionaria.

Esta es quizá la herencia más conocida de la llamada escuela de los Anales: el estudio de la mentalidad del sujeto de una época dada. Al examinar fuentes hasta entonces desdeñadas, o explotadas para otros fines, la investigación sobre la muerte (Chaunu y Vovelle), la fiesta (Ozouf) la religiosidad, el miedo y sus efectos sociales, la moda, etc., contribuyó no poco a derrotar la extendida tesis de la "preparación teórica previa" del hecho revolucionario, demostrando así que el protagonista no brota "*a novo*" con la subversión: ya

sus esquemas valorativos han cambiado mucho antes de que el referente ideo-político interprete y sistematice tal mutación.

Desde luego, ello planteaba un problema. Constatar los atributos del cambio no basta para mostrar por qué ha ocurrido y, lo que es más importante, por qué el sujeto se lo apropia, de modo tal que cuando la subversión estalla, ya se halla listo para asimilar sus a veces muy imprevistas dimensiones. También, por supuesto, exigía al menos precisar la relación de las transformaciones observadas con el sistema de ideas, cuyo primacía impugnaba los resultados que esta tendencia ofrece. Y ello suponía, para la nueva generación que ya tomaba la "historia de las mentalidades" como algo establecido, precisar sus premisas: *i.e.*, la fluida noción de mentalidad.

Pues la operatividad y lo fructífero del término - que motivó incluso su traducción literal a otros idiomas- escondía su indefinición. Merced a las conclusiones obtenidas, era posible caracterizar la mentalidad de una época, pero no definirla. Desde luego, ello motivó que se impugnara la sustancia cuyos atributos recogía: como señalara cáusticamente un historiador, "(...)¿Quién podrá nunca conocer la causalidad mental de alguien, tanto en el siglo XI como en 1989?(...) escogiendo fuentes fuertemente orientadas hacia los valores de cohesión, se encuentra una cohesión que bautiza mentalidad colectiva (...)"⁵²

Valoraciones semejantes ameritaban reflexión y respuesta. Es también Michel Vovelle quien sale a la palestra, indagando sobre la posible relación entre ideología y mentalidad. Al hacerlo, reacciona conscientemente contra la versión vulgar de la ideología "*como explicación mecánica de la sociedad por lo económico, en un universo donde las superestructuras ideológicas responderían como la mano al guante a las solicitudes de la infraestructura*"⁵³, lo que impediría entender la cotidianidad de las masas anónimas en su continuidad. Y para combatirla, y establecer el contrapunto ideología - mentalidad, se apoya en la noción althusseriana de ideología como relación imaginaria.

Siguiendo esta idea, el historiador francés - que también comenta los textos de Marx y Engels- reflexiona tanto sobre "el entrelazamiento de los tiempos históricos" que suscitara la polémica con Vilar como

respecto a la generalidad de los enunciados en cuestión. Tras explorar diversas hipótesis, la conclusión supone una conciliación afable: más allá de establecer la filiación distinta de los contenidos en pugna, puede atenuarse la querrela afirmando que de las estructuras sociales, estudiadas por la ideología, se llega "*a las actitudes y representaciones colectivas, a las mediaciones complejas entre la vida real de los hombres y la imagen - i.e., las representaciones fantásticas - que de ella se hacen*", objeto entonces de la historia de las mentalidades. Definida con más precisión, esta disciplina se dedicaría al "*estudio de las mediaciones y de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y el modo en que se la cuentan, e incluso en que la viven*".⁵⁴

Y de este modo, el problema sigue en pie. Pues al convertir las "condiciones reales" de la proposición althusseriana en "objetivas", olvida que la propia historia de las mentalidades mostró los muy diversos modos que pueden definir las, según su significado e influencia en el contexto dado. Por otra parte, el atributo *imaginario* que el filósofo francés adjudica a las relaciones ideológicas repite su clásico prejuicio respecto a la "deformación que puede hallarse en toda ideología"⁵⁵. Si el historiador tiene el talento de evitar tal celada, provoca a su vez una: la imagen, esta vez real, se identifica con las representaciones fantásticas de la vida humana.

Ya el joven Marx advertía la disposición de la filosofía para servir a la historia⁵⁶. Habría que añadir que ésta no puede recurrir a cualquier filosofía. Ciertamente Vovelle enfrenta un problema bien arduo: ante la infinidad de significados atribuidos a la ideología, ha de escoger por fuerza uno. Además, su afán es lograr una definición heurística de una disciplina por él bien conocida y explorada, cuya imprecisión atenta contra su cabal comprensión.

Sin pretenderlo, el historiador galo reitera el equívoco que la historia de las mentalidades contribuyera a borrar, *i.e.*, la separación antagónica en referencias culturales entre miembros que sí pueden comportarse como muy antagónicos actores en la totalidad social. Como el propio Vovelle admite y ha

mostrado en más de una ocasión en su obra, el modo "en que se la cuentan" será en ocasiones bien diferente del modo en que la viven, o la han vivido.

Pero la reaparición del estereotipo conduce a un callejón sin salida: entre los múltiples factores mediadores de las condiciones objetivas de la vida humana, renace el viejo fantasma de la antítesis ideología dominante /dominada. Esta última sería "*lo que quedaría de las expresiones ideológicas antes enraizadas en un contexto histórico preciso, cuando dejasen de concordar y cesasen de versar sobre lo real para devenir estructuras formales enojosas, es decir, ridículas*"⁵⁷. Así, el estudio de las mediaciones se hace imposible, pues cada una de ellas se insertará en el antitético contexto de dominante / dominada. A esta explicación que él mismo halla insuficiente, se une un dilema para la filosofía y la historia clave: con harta frecuencia ocurre que los voceros de una ideología dada no son los miembros de la clase cuyos intereses ésta expresa⁵⁸.

Ha de recordarse que a todo estudioso de un período revolucionario tan fecundo como el francés le son familiares las más que fantásticas representaciones que en la época se producen, naturalmente asumidas por los contemporáneos sin el mínimo intento reflexivo. Desde la clara distinción entre "hombre" y "ciudadano" que nadie examinó en la famosa *Declaración de Derechos* hasta la manía neoclásica tan reproducida en sus lienzos por David, pasando por la curiosa proliferación de "santos revolucionarios" en provincia y la institución de la tríada mártir en la capital, la representación del quehacer colectivo lindaba ciertamente en lo quimérico. Pero aquí es bien difícil establecer la diferencia entre vida real e imagen: la vida "real" incluía y de hecho presuponía la imagen simbólica que reproduce. Pues si de representaciones fantásticas se trata, el problema es por qué son tales, cómo se asimilan y reproducen.

De este modo, la pregunta que Michel Vovelle se hace: *¿es posible cambiar los hombres en diez años?*⁵⁹ queda naturalmente sin respuesta, más allá de los testimonios empíricos aportadas por investigaciones tan fecundas como la suya. Pues si la Revolución Francesa dio la respuesta evidente, las reflexiones sobre ella sólo abundan en las características del cambio, contribuyendo, ciertamente, a delinear mejor la escurridiza figura del protagonista: pero la clave de la cuestión radica en preguntarse *quién* se

representa, por qué lo hace y cómo es posible que “el modo en que se la cuentan” incluya afirmaciones notoriamente falsas, que se incorporan al modo de vida real.

En definitiva el asunto remite a la vieja pregunta de quién cambia, por qué lo hace y cómo es posible que el cambio, lentamente preparado por el devenir de la totalidad, estalle de modo sorprendente incluso para quienes solícitamente lo prepararon. Sus propias investigaciones sobre la Revolución Francesa permiten a Michel Vovelle afirmar *que “toda una evolución previa había preparado a los contemporáneos para acoger el cambio”*⁶⁰.

La historia, desde luego, no puede responder - ni cuestionarse- la interrogante inicial. Ella toma al protagonista “ya dado”, y la reflexión a posteriori que brinda el cuidadoso distanciamiento que su especificidad le impone con frecuencia retoma el parecer de los contemporáneos. Así, la distinción entre los diversos grupos de la burguesía en la Revolución Francesa repitió, durante mucho tiempo, la establecida por la literatura contemporánea al suceso, y si el esquema de la “preparación teórica previa” fue rechazado al fin en el Bicentenario, su persistencia durante más de dos siglos no hizo más que reflejar la opinión dominante durante el proceso subversivo⁶¹.

Desde luego, la historia examina una y otra vez tanto el acontecimiento como las fuentes que sobre él existen, tamizándolas con frecuencia desde prismas bien ambivalentes. Al hacerlo, olvida que ellas brindan, de modo implícito, la respuesta a la pregunta que Vovelle ofrece como alternativa: no el estudio de las mediaciones, sino las mediaciones mismas como totalidad a descodificar, plasmadas en la imagen que la época tiene de sí misma.

Y también su protagonista. Si resulta estéril juzgar las tempestades revolucionarias por su autoconciencia explícita, tampoco tiene sentido hacerlo a partir de la maniquea división de ideología dominante / dominada. Ya Marx y Engels indicaban que la primera no expresa más que el modo en que la ideología se impone desde el Estado, reproduciendo la ilusión que la nutre. Para el actor, tal antagonismo cobra sentido como oposición política; para el investigador, esconde el modo de apropiación del proceso real.

Pues éste supone la formación simultánea tanto del sujeto del proceso como de la imagen que sobre él aquél genera, en la cual produce expectativas y temores que, con frecuencia, nada tienen que ver con la expresión política explícita. El excelente y pionero trabajo de G. Lefebvre⁶² sobre "el gran miedo" que sin motivo alguno recorriera la Francia del 89 mostró no sólo la influencia de este aspecto bien emocional, sino también la precisión de la imagen que el sujeto se hacía del proceso revolucionario y su dominio sobre su quehacer real.

Así, la pregunta de Michel Vovelle de si es posible cambiar a los hombres en 10 años podría reformularse como "*¿es posible transformar la imagen que del mundo se forma el sujeto revolucionario?*" Porque la misión de la revolución, de toda revolución es esa: cambiar las expectativas, valores, hábitos y tradiciones que el sujeto porta, utilizando en su provecho las ya existentes. Pero el antes, durante y después gramsciano no puede realizarse a ciegas: hay que precisar quién cambia, qué se cambia, y, sobre todo, en qué esfera incidir para efectuar el cambio.

Capítulo II

Notas y referencias

¹ Bell, D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. Cambridge (Mass) Harvard University Press, 1988. /2nd edition /, p.42.

²En su excelente texto The Idea of a Critical Theory. Habermas & The Frankfurt School, referido en la bibliografía, Raymond Geuss acertadamente califica a Bell como el más coherente expositor contemporáneo de esta concepción, en tanto no se limita a definir la ideología como totalidad (“sistema coherente que abarca la realidad, el conjunto de creencias sostenidas con pasión y que busca la transformación total del modo de vida”), sino caracteriza además sus rasgos definitorios, la violación de uno de los cuales impide el funcionamiento de la ideología como totalidad. Ellos son: a) la existencia de un programa o plan de acción; b) tener como base un modelo explícito y sistemático de cómo funciona la sociedad; c) debe estar dirigido a su transformación radical, o a la reconstrucción de la realidad como un todo; d) ha de ser sostenido con más confianza que la dada por la evidencia de la teoría. Resulta para Geuss evidente que la ausencia del tercer aspecto es la que conduce al autor a sostener el fin de las ideologías, y podría añadirse que también el último, por cuanto la evidencia teórica sufre inevitablemente el descrédito de los sucesos políticos.

³Nada más común en la historiografía del siglo XIX que la calificación del nacionalismo como ideología, o su empleo como síntesis de determinaciones muy generales (la ideología de la Revolución Francesa, por ejemplo). En el caso cubano, el libro Ideología mambisa, de Jorge Ibarra, ofrece un brillante ejemplo de esta tendencia.

⁴Lucien Goldmann la caracteriza como “*el conjunto de aspiraciones, sentimientos e ideas que reúne a los miembros de un mismo grupo (frecuentemente, una clase social) y los opone a otros grupos*”. Cf. Goldmann, L. Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Gallimard, París, 1955., p.26.

⁵Este epígrafe no pretende examinar las múltiples respuestas al problema, sino las aristas que amén de ser típicas contribuyen al esclarecimiento de la cuestión que aquí se aborda, *i.e.*, sujeto revolucionario e ideología. Para una consideración más detallada, cf. “Ideología: Encrucijada y Perspectivas”, referido en la bibliografía.

⁶Engels, F. “Carta a K. Schmidt (27 octubre 1890). En: Obras..., ed.cit., p.723.

⁷ Momento en que se lanza la consigna “ciencia burguesa vs. ciencia proletaria”, que sostenía el carácter directamente clasista de los descubrimientos científicos a partir de la filiación política de sus autores. Las conquistas de la ciencia burguesa eran idealistas, y por tanto falsas y reaccionarias. Esta concepción, que tan caro costara al desarrollo científico soviético en la genética, la computación, la lingüística y la propia filosofía, entre otros ámbitos, sobrevive hoy en las obras de los clásicos publicadas en la década del 70 y que son de amplia consulta entre el estudiantado universitario. Así, en la edición de Obras Escogidas consultada para este trabajo, se señala en el índice de materias “ideología (como concepción idealista de la realidad)”, refiriendo al lector a las cartas de Engels de la década del 90.

⁸R. Geuss la incluye como antecedente natural de la “ideología en sentido peyorativo”; N. Bobbio intenta dar un sentido positivo a esta concepción que asume y reformula al distinguir entre la ideología “débil” y “fuerte”, teniendo la segunda su origen en la noción marxista de falsa conciencia y su estrecha relación con el Estado. (Dizionario di Política, ed. cit., p.512); en “Western European Influences on Cuban Revolutionary Thought”, A. Kacpia brinda una curiosa definición de ideología, a su juicio adecuada a la Revolución Cubana justamente porque excluye la noción marxista de falsa conciencia. /Cf. Alistair Hennesy y George Lambie, eds: The Fractures Blockade. West European Cuban Relations During the Revolution. Macmillan Caribbean, London, 1993.

⁹Cf. "Ideología: Encrucijada y Perspectivas", epígrafe 1, "Marx y Engels: la paradoja de la falsa conciencia". Este trabajo se emplea como material de estudio en el curso "Ideología y Revolución" que la autora imparte en la Maestría de Historia.

¹⁰Engels, F. "Carta a F. Mehring" (14 julio 1894). En: Obras..., ed.cit., p.727.

¹¹*...toda ideología, una vez que surge, se desarrolla en conexión con el material de ideas dado, desarrollándolo y transformándolo a su vez; de otro modo no sería una ideología, es decir, una labor sobre ideas concebidas como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometidas tan sólo a sus leyes propias.*

Estos hombres ignoran forzosamente que las condiciones materiales de vida del hombre, en cuya cabeza se desarrolla este proceso ideológico, son las que determinan, en última instancia, la marcha de este proceso, pues si no lo ignorasen, se habría acabado toda la ideología." Engels, F. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". En: Obras..., ed.cit., p.650.

¹²Marx, C. y F. Engels. La Ideología Alemana. Ed. Política, La Habana, 1979, pp.26 y 39.

¹³Ibid., pp. 40 y 260.

¹⁴Ibid., p.460.

¹⁵Ibid., p.40.

¹⁶Ibid.

¹⁷Ibid., p.49.

¹⁸Ibid., p.50.

¹⁹Ibid., p.49.

²⁰Ibid., p.34.

²¹Ibid., p.516.

²²Ibid., p.51.

²³Marx, C. Contribución a la crítica de la economía política, ed.cit., pp. 12-13.

²⁴Marx, C. Fundamentos de la crítica de la Economía Política. 2T. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1970, pp.31-32.

²⁵*"En la producción material, en el verdadero proceso de vida social - pues esto es el proceso de producción - se da exactamente la misma relación que en el terreno ideológico (...): la conversión del sujeto en objeto y viceversa."* (El Capital. Libro I, Capítulo VI. Resultados del proceso inmediato de producción, Siglo XXI, 12a. Ed., México, 1985, p.19). En este texto, inédito durante decenios, amén del despliegue de la contradicción valor, Marx sitúa el fundamento de la enajenación en el proceso de valorización (op.cit., 18). Aquí se aprecia más claramente el proceso de enajenación que en el propio Capital, pues si bien en éste Marx determina la contradictoriedad del despliegue de M en D, etc., estableciendo en Cap. II, Sección I, el distanciamiento propietario - producto *luego* de haberlo expuesto como productor - producto, ya cuando se llega al proceso de valorización se ha descrito el fetichismo, y éste se suele identificar con enajenación. Ciertamente, el sujeto percibe relaciones entre cosas que realmente son entre personas, pero esto es solo parte del problema: enajenación significa sobre todo *enajenación de sí mismo*, conversión del sujeto en objeto = mercancía = fuerza de trabajo en el proceso de valorización del valor, que crea todo el mundo de las relaciones sociales enajenadas y le impide apropiarse totalmente de la realidad, salvo a través de la síntesis fantasmal que el propio proceso productivo genera.

²⁶*"Se sirven recíprocamente de medio y mediación. (...) existe entre la una y el otro un movimiento de reciprocidad que los hace aparecer como indispensables entre sí, aunque permanecen recíprocamente externos"*. Fundamentos, I, ed. cit., p.31.

²⁷Marx, C. Crítica del derecho político hegeliano. Ed. cit. , p.26.

²⁸Como casi siempre, la Revolución Francesa puede servir para ilustrar este punto. Pese al proyecto de imponer en la etapa jacobina un traje para el sans-culotte, *i.e.*, para diferenciar al pueblo revolucionario de

nobles y contras, el intento no prosperó, aún cuando los distintos Departamentos enviaron sus propuestas a la Asamblea, y éstas fueron publicadas y ampliamente discutidas en la prensa: los modelos propuestos eran, por la calidad y complejidad de sus materiales, más adecuados para un aristócrata indolente que para un burgués industrial. La moda de la “sencillez moral” -que no impidió a burgueses y sans-culottes seguir distinguiéndose netamente por la calidad y novedad de sus ropas- murió con Termidor, y el Imperio resucita la elegancia y formato del viejo Versalles con público beneplácito, pues era inconcebible una corte sin la representación tradicional. En el caso norteamericano, el Padre de la Patria era llamado Lord Washington por sus contemporáneos, que no concebían título más elevado. Los protagonistas de la joven Revolución no vieron inconveniente alguno en asistir a las Fiestas del Mar en el aún selecto Country Club. Los “revolucionarios del 2 de enero” vistieron verde olivo y barbas postizas... comprados en El Encanto.

²⁹La hipóstasis romántica de los rasgos característicos del héroe revolucionario ha sido típica de todos los procesos subversivos. Al estereotipo moral en cuestión -honradez, intransigencia, patriotismo- se añaden símbolos externos que devienen atributos, como el gorro frigio en la Revolución Francesa, la cazadora de cuero en la revolución rusa o las barbas en la joven Revolución Cubana.

³⁰Con la Revolución Francesa surge el prototipo del “hombre nuevo”, encarnación de todas las virtudes que se definen por oposición a los vicios aristócratas. De una tímida glorificación del “buen pueblo” se pasa en la etapa jacobina a la exaltación de las virtudes morales de lo que Saint-Just definiera como “la clase inmensa del pobre”, que suma a las bondades roussonianas la intransigencia, severidad y honestidad que han de caracterizar a todo revolucionario francés. (Cf. Bouloiseau, M., La république jacobine. 10 août- 9 thermidor an II. Nouvelle Histoire de la France Contemporaine. 2. Editions du Seuil, 1972, p.9) Sin embargo, a diferencia de procesos subversivos ulteriores, el iniciado en 1789 no se propone la formación del hombre nuevo, sino asume su existencia. Pero a semejanza de todos ellos, se impone la misión de extirpar cualquier rasgo incompatible con el estereotipo propuesto. Parte de la magia de las formas ideológicas radica en el modo en que el protagonista asume conscientemente tal papel.

³¹Así, la clase triunfante, adalid de la verdad histórica, había de nacer virgen de error: poseedora automática de todas las virtudes merced al modo de producción que representa, no puede conservar actitudes hijas de la sociedad anterior en la que después de todo se formó: tales conductas eran interpretadas como rezagos del pasado que habían de ser superados. Desde luego, tal exigencia de perfectibilidad es típica de todos los procesos subversivos, que necesariamente glorifican a sus protagonistas Sin embargo, ya desde principios de siglo la comunidad de tradiciones, hábitos y sentimiento nacional habían mostrado su poder, cuando los delegados socialistas alemanes votaron a favor de la guerra.

³²Como en lo referente a la relación sujeto - objeto. Una de las mayores dificultades en la explicación de las “Tesis sobre Feuerbach” residía en la comprensión real del “lado activo” indicado por Marx como conquista del idealismo en la interpretación del sujeto social.

³³Desde luego, el triste panorama arriba esbozado no excluye la labor seria y reflexiva de brillantes especialistas soviéticos, cuyas contribuciones resultan, aún hoy, de extraordinario valor. Especial lugar ocupan las obras de E. V. Ilienkov, cuyo lúcido análisis de la historia de la filosofía en mucho contribuyó a suscitar interesantes polémicas acerca de la especificidad del pensamiento filosófico. No obstante, tales aportes aislados -amén de otros cuya publicación se impidió en la época y que sólo ahora empiezan a divulgarse- no lograron cambiar el pedestre estilo de trabajo existente.

³⁴Montesquieu, la politique et l'histoire (P.U.F., 1959), texto realizado por encargo del Partido Comunista Francés.

³⁵Para un análisis detallado de la obra althusseriana y su periodización, véase Díaz Castañón, Ma. del P., “Louis Althusser: Mito y Realidad”, ya referido.

³⁶Althusser, L. Por Marx. Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966, pp.21-27.

³⁷Ibid., pp.77-106.

³⁸Ibid., pp.58 y ss.

³⁹Althusser, L. Réponse à John Lewis. Maspéro, Paris, 1973, p.51.

⁴⁰Si bien la identificación ideología = error subsiste en las tres etapas de su obra, se impone distinguir que si en la primera brota de un error inherente al idealismo filosófico como tendencia, en la segunda brota de la propia estructura cognoscitiva, filosófica o no, y sólo en la etapa aquí aludida intentará establecer su "existencia material" (Althusser, L. "Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche)". En: Revista La Pensée, no.151, juin 1970, p.24). Ello no impide que al fijar su fundamento en la contradicción fuerzas productivas - relaciones de producción reproduzca la maniquea división ideología dominante - dominada, siendo la primera expresión directa de la clase que controla la propiedad, *i.e.*, las relaciones de producción. Así, la ideología se reproduce a la vez que la fuerza de trabajo, y como ideología dominante fijada en la superestructura cohesionada y controla el quehacer del individuo en el todo social.

⁴¹Althusser, L. "Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche)". En: Revista La Pensée, no.151, juin 1970, p.24.

⁴²Althusser, L. Réponse à John Lewis. Maspéro, Paris, 1973.

⁴³Althusser, L. "Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche)", ed.cit., p.24. Esta definición revela la huella lacaniana en el filósofo francés, muy evidente desde su primera etapa (Cf. "Freud y Lacan") donde se expresara en conceptos tales como "superdeterminación" y "lectura sintomal".

⁴⁴Althusser, L. "Idéologie et appareils idéologiques d'État...", ed.cit., p.31.

⁴⁵Vale aclarar que este autor confía en la vitalidad de la ideología proletaria, a la que adscribe la capacidad de anticipar los aparatos ideológicos de la transición socialista y contribuir, por ese medio, a "la supresión del Estado y la supresión de los aparatos ideológicos del Estado en el comunismo". (Althusser, L. "Nota sobre los AIE", diciembre 1976, en Nuevos Escritos, Laia, Barcelona, 1978, p.105). Sin embargo, tal tesis queda sólo a nivel de indicación, que desde otras premisas sería retomada en su última etapa.

⁴⁶Estas tesis se desarrollan en Leer el Capital, (Ed. Revolucionaria, La Habana, 1966) la segunda obra más famosa de la primera etapa de este autor.

⁴⁷Cf. Vilar, P. et al: Dialectique marxiste et pensée structurale: à propos des travaux d'Althusser. Maspéro, Paris, 1986.

⁴⁸Y retomada luego para abarcar al grupo de filósofos franceses que con su obra se alza contra el sujeto racionalista del cogito. Así, Michel Foucault reconocía formar parte de "*los llamados estructuralistas que no lo eran*", en compañía de Lacan y Althusser. ("Entretien avec Michel Foucault", en: Foucault, M. Dits et écrits. 1954-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 1994. T.IV, 1980-1988. p.52.

⁴⁹Lógicamente, Febvre criticaba la labor de los historiadores de la filosofía: "*De todos los trabajadores que ostentan, de modo explícito o no, el calificativo genérico de historiadores, no hay quienes a nuestros ojos no lo justifiquen de algún modo, salvo, y con mucha frecuencia, quienes se dedican a repensar por su cuenta sistemas a veces viejos de muchos siglos, sin tomarse la molestia de establecer la relación entre las demás manifestaciones de la época que las vio nacer. Así hacen, exactamente, todo lo contrario de lo que exige el método del historiador*". Sin embargo, valoró altamente la obra de Étienne Gilson. Febvre, L. "Leur histoire et la nôtre", Annales d'histoire économique et sociale, 1928, citado por Chartier, Roger. Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes. Albin Michel, Histoire, 1998, p.32.

⁵⁰Las obras de este conocido historiador francés (ver bibliografía) han contribuido sustancialmente a la difusión de la llamada "historia de las mentalidades", siendo La mentalidad revolucionaria la más conocida en América Latina. Es también quien más se ha preocupado por precisar la noción de mentalidad.

⁵¹Vovelle, M. Idéologies et Mentalités. Édition revue et augmentée, Maspéro, Paris, 1982, p.14.

⁵²Boureau, Alain: "Proposiciones para una historia limitada de las mentalidades". En: La Historia y el oficio del historiador. Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1996, p.152.

⁵³Vovelle, M. Idéologie et Mentalité, ed.cit., p.15.

⁵⁴Vovelle, M. Idéologie et Mentalité, ed.cit., p.25. (“*Histoire des mentalités: étude des médiations et du rapport dialectique entre les conditions objectives de vie des hommes et la façon dont ils se la racontent, et même dont ils la vivent*”)

⁵⁵Althusser, L. "Idéologie et appareils idéologiques d'État...", ed.cit., p.24.

⁵⁶Marx, C. Crítica del derecho político hegeliano, ed.cit., p.14.

⁵⁷Vovelle, M. Idéologie et Mentalité, ed.cit., p.21.

⁵⁸Vovelle utiliza como ejemplo la palmaria hegemonía de la aristocracia provinciana en defensa de las Luces y los intereses burgueses, lo que motivó la aparición de la “teoría de las élites” para explicar tal fenómeno.

⁵⁹Vovelle, M. "La Mentalité révolutionnaire", en: Separata de Revista de História das Idéias, vol.9, Faculdade de Letras, Coimbra, 1987, pp.425.

⁶⁰Vovelle, M. "La Mentalité révolutionnaire", ed.cit., p.436.

⁶¹Incluso el cancionero popular atribuía a las Luces la responsabilidad de la subversión: “*j'étais tombé par terre, c'est la faute à Voltaire; la nez dans le ruisseau, c'est la faute à Rousseau*”.

⁶²Lefebvre, G. La Grande Peur de 1789. Suivi de Les Foules Révolutionnaires. Présentation de Jacques Revel. Armand Colin, Paris, 1988. Brillante ejemplo de análisis de la mentalidad colectiva *avant la lettre*, muestra no sólo cuán reales pueden ser los efectos de temores imaginarios, sino también la falsía de las expectativas que los suscitan.