
ELIAS DIAZ

(Universidad Autónoma de Madrid)

**Ideología y Derecho: Para una crítica de la cultura jurídica
de la sociedad burguesa (*)**

I

El título, enormemente ambicioso, de esta ponencia refleja sólo una intencionalidad de origen, pero en modo alguno se encuentra confirmado por su contenido real. Si lo mantengo es porque muestra de algún modo la orientación y alcance que me había propuesto dar al tema cuando, con vistas a estas Jornadas de Profesores de Filosofía del Derecho, comencé a organizar el material y a redactar las primeras notas sobre él. Después ocurrió lo que, por desgracia, cada día parece más difícil de evitar: que el tiempo se le echa a uno encima con mil problemas de diferente índole, todos urgentes e inaplazables, quedando reducida la tal ponencia a poco más que un buen propósito, a casi una pura y simple declaración de intenciones. Consciente y resignado, pido por ello disculpas a los oyentes, manteniendo, no obstante, la esperanza de que, a pesar de esas importantes limitaciones, puedan todavía tener

(*) El presente texto procede de la versión oral —después revisada en su redacción— que quedó registrada en cinta magnetofónica en la sesión correspondiente de estas III Jornadas de profesores de Filosofía del Derecho. Aunque he preferido conservar el «estilo» y la forma de una intervención de este género —y, en este sentido, he prescindido, por ejemplo, de las notas a pie de página— me temo que el resultado sea más bien intermedio entre la ponencia oral y el comentario escrito. Al final incluyo una bibliografía seleccionada, parte de la cual ha sido tenida más en cuenta para la preparación de este trabajo.

alguna utilidad o valor estas reflexiones, sobre todo como criterio de orientación para futuras y mucho más pormenorizadas indagaciones.

1. De lo que, en virtud de todo ello, voy a tratar aquí es únicamente de ciertos aspectos del problema de la ideología en Marx (no en otros posteriores autores o formulaciones) intentando poner de manifiesto, desde ahí, algunas de las connotaciones estrictamente ideológicas presentes en la cultura jurídica de la sociedad burguesa. Voy, pues, a hablar no tanto de Derecho propiamente dicho, de normas jurídicas y su origen —téngase esto muy en cuenta—, sino más bien de pensamiento jurídico, de construcciones o productos mentales explicativos del Derecho: en este sentido van a ser consideradas aquí posiciones como las del iusnaturalismo, formalismo, historicismo y sociologismo que serían, creo, las principales y parcialmente diversas tendencias de esa cultura jurídica que se manifiesta desde el siglo XVIII y hasta hoy mismo en el seno de esta sociedad, caracterizada, es indudable, por el dominio de la burguesía.

De esas tendencias, lo que especialmente me interesa resaltar son aquellos elementos en que, a mi juicio, se hace más patente y explícito su carácter ideológico. Adelanto que al hablar del “carácter ideológico” o de las “connotaciones ideológicas” de esas u otras paralelas posiciones culturales utilizo la palabra “ideología”—dentro de sus posibles y conocidas acepciones a las que después me referiré— en el sentido que considero más rigurosamente concorde con el pensamiento de Marx tal y como se expresa, por ejemplo, en *La ideología alemana* o después, de manera más plena y compleja, en *El Capital*; es decir (sin propósitos de definición), como sinónimo de conocimiento deformado, derivado de modo inmediato de una inversión en la observación o de un abstracto alejamiento especulativo de la verdadera realidad: deformación que, por supuesto, se produce y se explica no sólo ni preferentemente por “puros” errores teóricos sino, más bien, en última instancia, en virtud de unos determinados factores reales de carácter predominantemente social (aunque también de expresión individual) como son la división, no estrictamente técnica, es decir, la ruptura entre trabajo manual y trabajo intelectual así como la correlativa escisión de la sociedad en clases, resultado necesario de las relaciones de producción propias del sistema capitalista.

En esa cultura jurídica de la sociedad burguesa —iusnaturalismo, formalismo, historicismo, sociologismo— están presentes, en forma más o

menos explícita y con diversa composición, elementos de ese carácter, deformados y deformantes, elementos ideológicos derivados de manera no mecánica de la estructura de clases de dicha sociedad. Las deformaciones ideológicas de esas tendencias del pensamiento jurídico son consecuencia, de modo inmediato, de una inversión o de una suplantación de los factores esenciales de la producción material del mundo real y de sus representaciones mentales.

a) La deformación, así, que implica el iusnaturalismo proviene, puede decirse, de una sustitución ilegítima de lo histórico por lo natural. Este sería, en efecto, un primer tipo de deformación ideológica: la resultante de un proceso de suplantación que conduce a tomar lo histórico como natural. Cuando algo que —como la humana realidad— es un producto histórico, cambiante, mudable, se toma, por el contrario, como natural, inmutable, absoluto, el conocimiento que de ello se obtiene resulta forzosamente alterado, interesadamente deformado. En definitiva, en el insnaturalismo se convierte, o se trata de convertir, en natural, en inmutable, el sistema histórico de intereses y valores expresados y defendidos por la concreta clase dominante que constituye la burguesía.

b) Un diferente tipo de deformación es la que da pie a las tendencias formalistas (jurídicas o no): aquí lo que, en términos generales y con mayor o menor acentuación, se produce es una ruptura entre el concepto y la realidad, o más bien la ficción de una reducción de la segunda al primero, considerado a fin de cuentas como la única o principal realidad. Se pierde de vista así en el formalismo la verdadera conexión idea-realidad y se pretenden conocer las construcciones mentales (las normas jurídicas en nuestro caso) separadas o independientemente de la realidad social que las produce. La deformación ideológica consiste en tomar por real un producto mental separado de la realidad social. Lo que, consciente o inconscientemente, se pretende es no tocar ese mundo real —esa sociedad así estructurada— sino reformar solamente poco más que a nivel de conceptos. No niego que esto puede tener también su interés. Pero con frecuencia, en el formalismo jurídico los conceptos funcionan por sí mismos, aislados (aparentemente, por supuesto) de la realidad, ocultando su significado real, convirtiéndose, pues, en ideología jurídica.

c) y d) Un plano diferente es aquel en que se sitúan las otras dos tendencias mencionadas, historicismo y sociologismo. Aquí no hay sustitución de lo histórico por lo natural (iusnaturalismo) ni aislamiento

de los conceptos con respecto de los hechos (formalismo). Al contrario, lo que ahora se considera primordial es el hecho singular, mudable, histórico o sociológico, es decir, considerado en el tiempo o en un espacio social concreto. El Derecho no se ve allí como algo emanado de una inmutable ley natural, ni en la norma jurídica se considera, ante todo, su carácter de concepto o de proposición lógica, sino que aquél y ésta aparecen como productos decantados y diferenciados a través del tiempo y en todo caso originados en conexión con unos concretos hechos sociales.

¿Dónde está, pues, aquí la ideología? El historicismo —como se ve, utilizo la expresión en un sentido muy diferente al de Popper— es verdad que resalta los aspectos variables del Derecho; y el sociologismo, por su parte, ve a éste como un hecho social más. Ambos sortean con éxito el riesgo naturalista y formalista; son más bien su antítesis y desde luego preferibles, desde el punto de vista del realismo, a aquellos. En ambos, no obstante, pueden alojarse elementos o residuos ideológicos, deformantes, en la medida en que incurran en el error metodológico (que es otra de las manifestaciones de la ideología) de tomar lo particular por general y lo aparente por real. Soy consciente de la enorme complejidad que se introduce al dar entrada aquí al binomio apariencia-realidad; lo que quiero decir —al menos en un primer nivel de inmediatez— es que hay que esforzarse por penetrar las claves (económica, por ejemplo, pero también psicológica) que explican en mayor profundidad una cierta aparente realidad.

Me parece indudable, en este sentido, que con alguna frecuencia las indagaciones sociológicas e históricas han dado pie a esas deformaciones y desviaciones sociologistas e historicistas, en la medida en que —aun yendo a los hechos— se han quedado, o bien en los hechos más simples, más aparentes, sin profundizar en ellos debidamente, o bien en los hechos aislados, singulares, fraccionados, sin superar tal atomización para intentar construir una totalidad histórica y social, que sea concreta y crítica a la vez. El “empirismo abstracto” al que siempre se opuso Wright Mills, o la concepción de la historia como mera crónica de fastos, batallas, efemérides y gestas— de reyes, caudillos y héroes, concepción que la historiografía actual parece haber dejado definitivamente atrás, serían, creo, dos ejemplos válidos —aunque primarios (los hay, por supuesto, mucho más sofisticados y complejos)— de esas típicas deformaciones sociologistas e historicistas.

Tomar la apariencia por realidad, lo particular por general, el concepto por la cosa, lo que es histórico como natural, significa, en definitiva, predisponerse "más de lo debido" a un conocimiento irremediamente parcial y fraccionado, en ocasiones del todo irreal, incluso directamente enmascarador, un conocimiento en suma deformante, ideológico. En el mundo de la cultura jurídica de la sociedad burguesa, tal función ideológica ha sido, creo, cumplida, desde muy diversos enfoques y estructuración de sus elementos, y por supuesto que en diferente grado, entre otras, por esas tendencias sociologistas, historicistas, formalistas e ius-naturalistas de las que aquí venimos ocupándonos.

2. Querría, no obstante, advertir desde el principio que cuando hablo críticamente de la sociedad burguesa y de esos productos culturales y jurídicos de la tal sociedad, en modo alguno pretendo desconocer los aspectos positivos, incluso progresivos, de ella y de dichas formaciones culturales, historicistas, sociologistas, etc... Al contrario, la crítica a esta sociedad y a estos productos culturales y cultural-jurídicos se hace siempre aquí sobre la base de un previo reconocimiento de su carácter progresivo en la historia. El liberalismo político y cultural de esa sociedad, con todas sus implicaciones (razón y ciencia frente a prejuicios tradicionales, derechos humanos, libertad, pluralismo, tolerancia, etc., en lugar del pasado absolutismo) constituyen sin duda, y en todo caso, fuerzas progresivas para la inicial construcción de la democracia y, tan decisivo aquí como lo anterior, bases sólidas para un conocimiento científico, racional y crítico de la realidad. Incluso el capitalismo, modo de producción de la sociedad burguesa, significó también un progreso, sobre todo durante algún tiempo y visto en comparación con cualquiera de los anteriores modos de producción.

En un contexto crítico como el de esta ponencia me parecía necesaria esta puntualización. Marx, en líneas generales, no deja de reconocer, junto a sus críticas de fondo a tal sociedad y a su modo capitalista de producción, tales aspectos positivos y progresivos. Hay, no obstante, momentos en que —preocupado de modo central por esa crítica al capitalismo y a la sociedad de su tiempo— modos de producción anteriores (feudal, asiático sobre todo, esclavista en menor medida) salen casi mejorados, vistos con una luz más benévola, en relación con la total rotundidad de sus críticas a la sociedad burguesa. Sería un ejercicio tal vez divertido, aunque por supuesto que de muy limitada trascendencia, el de rastrear algunos de los momentos y elementos que podrían ser utilizados para hablar de un cierto "anticapitalismo-precapitalista" en Marx.

Volviendo al tema de las ideologías jurídicas de la sociedad burguesa, no creo que constituya pecado de vanal sincretismo el de hablar, en consecuencia, acerca de “lo vivo y lo muerto”, lo válido y lo inválido (es decir, en este segundo caso, lo ideológicamente deformado) del iusnaturalismo, del formalismo, del historicismo o del sociologismo.

a) El iusnaturalismo, por ejemplo, pese a sus connotaciones revolucionarias (en la Francia de 1789) estaba abocado a un cierto inmovilismo, y desde luego a un irremediable conservadurismo, en la medida en que crece con la carga ideológica negativa de convertir lo histórico y mudable (así, la propiedad privada) en natural y universal inmutable. Valores e intereses de origen histórico (y no siempre legítimos), valores e intereses de la burguesía, se sacralizan y se hacen intocables al cobijarse, para fortalecerse, bajo el manto prestigioso del Derecho natural. Con sus cosas buenas y malas, estoy hablando aquí, por supuesto, del iusnaturalismo moderno, racionalista y liberal, no del anterior iusnaturalismo teológico medieval, expresión ideológica de la servidumbre personal y del modo de producción feudal, consecuentemente reaccionario a ultranza y de totales connotaciones antiliberales cuando anacrónicamente ha pretendido hacerse valer en el seno de la sociedad burguesa y capitalista.

Pero es verdad que en ese iusnaturalismo liberal (que en un tiempo fue revolucionario) tales presupuestos ideológicos, así como sus implicaciones fácticas expresadas en relaciones de explotación y desigualdad, se muestran continuamente en tensión, dentro del mismo sistema, con el “horizonte utópico” (como ha calificado entre nosotros Gonzalo Puente) que se genera desde la idea de igualdad, a la que formal o literariamente tampoco se renuncia. Precisamente la recuperación socialista de esa utopía de la igualdad —sin pérdida de la libertad— es la que permite, en mi opinión, afirmar la plena vigencia actual de los derechos humanos, su no anulación por la justa crítica marxista a la concepción burguesa de los viejos derechos naturales.

Tales derechos humanos pueden, en este sentido, considerarse como una válida y progresiva aportación del iusnaturalismo moderno, racionalista y liberal, en la medida en que a través de ellos —junto a la mejor protección de la libertad y la seguridad jurídica— se hacen más claramente patentes las contradicciones internas del sistema, posibilitando así la crítica y real superación socialista del mismo. Tales contradicciones, expresión de la lucha de clases en la sociedad capitalista, se manifiestan

a nivel de la supraestructura en el conflicto entre ideología y utopía, y a nivel estructural en el conflicto, determinante, entre las viejas relaciones de producción y las nuevas fuerzas productivas. Este iusnaturalismo racionalista presenta, por tanto, en tales condiciones esa doble faz, ideológica (conservadora) y utópica (progresiva), con predominio, sin duda, de la primera sobre la segunda, aunque siempre en un contexto general de libertad.

b) Algo similar, metodológicamente hablando, puede señalarse con respecto del formalismo jurídico, criticado también aquí como producto ideológico de la sociedad burguesa. Reasumo tal vez con excesiva amplitud en el término formalismo, junto a las diferentes manifestaciones del conceptualismo jurídico en el pasado siglo, tendencias del tipo de las filosofías analíticas, del neopositivismo, o del positivismo lógico, típicas del siglo xx. Es indudable que todas ellas contribuyen a un necesario mayor rigor conceptual, científico, lógico y metodológico; y en este sentido es también indudable que el formalismo —sin ser de ningún modo neutral en su origen histórico— de hecho ha aportado no poco de positivo para una mejor y más coherente construcción de cualquier tipo de sistema jurídico.

Ahora bien, dicho esto, señalaría como principal componente ideológico del mismo su escisión con respecto de la realidad, el riesgo al menos de una excesiva separación de ella, una cierta predisponibilidad al fraccionamiento real-ideal. Por supuesto que el formalismo responde también a las exigencias e intereses de una muy concreta y determinada realidad, la de una sociedad como la actual en fase de avanzada evolución y desarrollo, y dentro de ella de sus sectores tal vez más científicos o racionalizadores: no hay, pues, escisión entre concepto y realidad en este más inmediato nivel. La ruptura se manifiesta en la medida precisamente en que el formalismo pretende ocultar sus orígenes reales, y sociales, en la medida, por lo tanto, en que —como el iusnaturalismo aunque con diferente metodología— practica una excesiva veneración por el “statu quo”, deja prácticamente intocada la estructura de esa realidad, sin plantearse a fondo y de modo directo o indirecto, el problema de su posible transformación. El sistema conceptual formalista, a pesar de todos sus aspectos positivos, corre así el riesgo de irse convirtiendo cada vez más en un mundo cerrado, hermético, impenetrable para todo planteamiento que quiera ver el problema desde fuera, es decir, desde fuera del puro concepto, es decir, desde la realidad social.

c) Creo que ya he hablado antes suficientemente de “lo bueno y lo malo” del historicismo y del sociologismo. Este ha puesto de manifiesto que el Derecho (frente a la vieja polémica medieval de intelectualistas y voluntaristas) no es sólo un producto de la mente, de la razón, ni tampoco una mera manifestación de la voluntad en abstracto, sino que es —se dice con terminología más bien convencional y, en ocasiones, simplista— algo arraigado en una realidad social que es preciso conocer e investigar para, a su vez, mejor conocer el Derecho. Los factores ideológicos del sociologismo radicarían —aparte de en la eventual absolutización de este punto de vista (con negación de otros más valorativos y críticos, también legítimos, como sería, por ejemplo, el punto de vista de la filosofía)— en proseguir un tipo de investigación que pudiera implicar y exigir un real fraccionamiento de esa sociedad y una atomización, ocultada, de esa misma investigación.

d) Con respecto al historicismo, junto a aspectos positivos de relativización jurídica y, por otra parte, junto a similares riesgos que el sociologismo, un particular supuesto de deformación ideológica podría mostrarse en la consideración de la costumbre (jurídica), siempre y en todo momento, como la manifestación más auténtica, e incluso —se dice— más popular del Derecho. El tema es complejo, pues hay, en efecto, costumbres de ese tipo, pero creo, con todo, que es preciso advertir contra una absoluta sacralización (tradicionalista) de las costumbres; éstas, con mucha frecuencia, no son sino petrificaciones ahistóricas de pasadas arbitrariedades e injusticias, en modo alguno expresión auténtica de la voluntad popular ni de los intereses generales. Casi podría decirse que, paradójicamente, ese historicismo consuetudinario se transforma en inmovilismo iusnaturalista en la medida en que la costumbre es convertida en piedra angular e intocable del sistema, superior a las leyes, incluso (o sobre todo) si son democráticamente creadas. Frente a éstas —calificadas de productos “artificiales”— una vez más se invoca lo “natural”, inserto ahora en las viejas costumbres. Es indudable que esa absolutización de lo relativo, cual es la costumbre, esa nueva conversión de lo histórico ancestral en natural (con rechazo de lo racional “artificial”) constituye otra importante muestra de deformación ideológica.

La crítica a la sociedad burguesa, sociedad clasista asentada en el modo de producción capitalista, y la crítica a sus coherentes productos culturales y cultural-jurídicos no implica, pues, considerar como absolutamente negativos ni todas las creaciones de esa sociedad (liberalismo,

razón, ciencia, tolerancia) ni todos los aspectos de esa cultura jurídica iusnaturalista, formalista, historicista y sociologista. Al contrario —las cosas son mucho más complejas—, de esa sociedad liberal y de ese pensamiento jurídico quedan como conquistas irreversibles no pocas instituciones y no pocos procedimientos que —reasumidos, transformados y hechos realidad por el socialismo— son utilizables incluso para la construcción de la nueva sociedad y la nueva cultura.

Un programa completo, o más completo al menos, acerca de todas estas cuestiones, es lo que me hubiera gustado traer en esta ponencia: un análisis mucho más detallado y contrastado de los principales elementos de esa cultura jurídica de la sociedad burguesa (no del Derecho, de las instituciones jurídicas en cuanto tal, pues ese no es, repito, el tema aquí tratado, sino aquel otro y también muy importante tema). Pero no ha podido ser así y lo que resta de mi intervención va a estar casi únicamente dedicado a sintetizar —apartado II— algunos aspectos centrales del concepto de ideología en Marx (en él y no en otros marxistas posteriores) al objeto de situar con algún mayor fundamento el esquema que ha servido para esa caracterización ideológica de la cultura jurídica de la sociedad burguesa, concluyendo —apartado III— con algunas consideraciones acerca de la posibilidad real de superar las tales deformaciones ideológicas del conocimiento, permitiendo así la construcción de una ciencia y una filosofía más objetivas y más ajustadas a las condiciones reales, y posibles, de la existencia.

II

El punto de partida en el tema de la ideología es siempre la doble caracterización, descriptiva y estimativa, de la misma. O sea, devolviendo el tema a finales del XVIII y comienzos del XIX, Destutt de Tracy, por una parte, y Napoleón por otra. Para esta básica ubicación del tema reenvío, entre otros (cfr. bibliografía final) a los trabajos ya clásicos de Naess, Barthy, Lenk, Plamenatz, etc., y entre nosotros, a los de Quintanilla, Puente Ojea, Trías o Rodríguez Paniagua.

Ideología es, en el primer sentido, “doctrina general acerca de las ideas”; no posee el término connotación peyorativa alguna; significa, en su más amplia acepción, conjunto de ideas, de pensamientos, incluso de creencias (más o menos racionales o irracionales) y valoraciones (éticas, políticas) que alguien posee: concepciones del mundo, en definitiva. Se habla, así, de un partido con una ideología revolucionaria o

conservadora y de una persona con una ideología liberal, socialista, etcétera. Denota, según esta primera caracterización, el término “ideología” un carácter cognoscitivo en parte coincidente, en mi opinión, con el de algunos importantes sectores de lo que más genéricamente denominamos “filosofía”: comprende no sólo ideas sobre las cosas, sino también juicios de valor (éticos y políticos), valoraciones racionales, criterios para una fundamentación racional de la praxis, etc. Pero la ideología abarca también a elementos más irracionales aceptados como tales, menos relevantes —a pesar de todo— para el conocimiento racional y filosófico.

Evidentemente no es este el concepto de ideología que he venido utilizando hasta aquí —segunda acepción— para caracterizar, peyorativamente, como productos ideológicos (deformados, recuérdese) a esas creaciones cultural-jurídicas de la sociedad burguesa como son el iusnaturalismo, formalismo, historicismo y sociologismo. Ni es tampoco tal sentido descriptivo el que Marx quiere aludir con el término ideología, el cual (como recuerda, entre nosotros Quintanilla) está en todo momento referido por él a un contexto crítico en cuanto conocimiento invertido y deformado de la realidad.

Ahora bien, aun utilizándose la voz (“ideología”) principalmente en ese sentido crítico valorativo, no veo tampoco inconveniente insalvable para que —avisando de ello y hasta tomando las necesarias precauciones de redacción a fin de evitar posibles confusiones— se pueda seguir empleando aquella expresión de modo descriptivo y no necesariamente en sentido peyorativo. Y así se hace de hecho a muy diferentes, y legítimos, niveles. Es más, prolongando esa línea, habría —creo— lugar para hablar de que unas ideologías (en el primer sentido, como concepciones del mundo) son más objetivas que otras, menos deformadas, más reales y verdaderas, menos ideológicas (en el segundo sentido, marxista, de la palabra), con lo que, en cierto modo, se recupera también así el sentido descriptivo de aquella. En la parte final de esta ponencia, tras haber dado —creo— algunos indicios útiles para diferenciar —en el campo de la filosofía del Derecho— unas ideologías más ideológicas de otras menos ideológicas, se propondrán una serie de criterios de confrontación que pueden tal vez contribuir a establecer alguna mayor objetividad en este campo de la razón práctica, así como a introducir alguna mayor claridad en el complejo tema de la crítica de las ideologías.

Napoleón, en el proceso de su personal involución, es quien —cambian-do interesadamente su originaria actitud— comienza a motejar des-

preciativamente como “ideólogos” a los intelectuales (liberales, científicos, anticlericales) a quienes anteriormente había ensalzado y en quienes se había, políticamente, apoyado. Con él los términos “ideólogo” e “ideología” pasan a tener un sentido profundamente emocional y siempre de carácter peyorativo. A pesar de las apariencias y de alguna superficial conexión, sería, sin embargo, un grave error —como ha probado Naess— el de identificar o incluso situar a Marx en la línea de esa tradición napoleónica. La crítica marxista a las ideologías tiene muy poco, o nada, que ver con las amenazas napoleónicas a los “ideólogos” con el desprecio del hombre de poder hacia las “ideologías” (por supuesto hacia las que se muestran a él discrepantes) y menos aún, andando el tiempo, con la consabida ideología del “fin de las ideologías”.

El concepto de ideología en Marx implica deformación, por determinadas condiciones sociales, de las formas de conciencia. Ideología es, pues, el conocimiento, por esas causas, deformado. Quintanilla, en mi opinión con acertado criterio, ha señalado recientemente “que en lo que normalmente se entiende por teoría marxista de la ideología, y que se interpreta como una teoría acerca de la producción social de la ideología, hay en realidad dos teorías: una teoría de la producción social de las formas de conciencia y una teoría de la producción social de la ideología o de las formas ideológicas de conciencia (o de la deformación, por determinadas condiciones sociales, de las formas de conciencia)”. Y ello, porque, como observa el mismo Quintanilla, cuando Marx habla de ideología en el sentido, correcto, de formas de conciencia deformada utiliza, es cierto, esas dos expresiones como intercambiables (“ideología” y “formas de conciencia”); en cambio, cuando no alude a conciencia deformada utiliza la expresión “formas de conciencia”, u otras similares, pero nunca —hace notar Quintanilla— el término ideología. Resulta de aquí, por lo tanto, que es “inherente al significado de ideología el concepto de deformación de la conciencia”.

Tal vez convenga todavía insistir en que todas las formas de conciencia se explican, según esta metodología, a través de su producción social: tanto las formas de conciencia deformadas (ideología) como las no deformadas (aunque también socialmente condicionadas y producidas) y asimismo —categoría imprescindible— las más o menos deformadas. Condicionamiento social no es, pues, sinónimo de deformación ideológica. La ciencia social, y la filosofía, podrán ilustrar sobre ese condicionamiento social, pero también sobre el grado o nivel de deformación inserto en una determinada forma de conciencia. Y, por supuesto, sobre las causas sociales de esa ideológica deformación.

Este es el tema que interesa centrar en Marx: el de las manifestaciones concretas de la deformación y el de las causas sociales de la misma. Ello, sobre todo, al objeto de confrontar, no se olvide, con aquellas tendencias de la cultura jurídica de la sociedad burguesa a que venimos aquí haciendo referencia.

Suele señalarse en ese sentido una observable y clara evolución, no una ruptura, en el pensamiento de Marx desde los textos de *La ideología alemana* o la *Miseria de la Filosofía* a *El Capital* pasando por la *Contribución a la crítica de la economía política*. En los primeros, la deformación ideológica del conocimiento se ve, más bien, como deficiencia del pensamiento especulativo mismo, cuando —en las nubes de la abstracción— se separa definitivamente de la realidad y cobra una existencia ficticia de espaldas totalmente a ella. Tiene lugar así una inversión de la imagen, una alteración de la verdadera relación entre idea y realidad. En *El Capital*, en cambio, lo que se critica como ideológico es el pseudocientificismo que convierte en absoluto y natural lo particular e histórico captado en la inmediatez fáctica y en la investigación empírica.

No hay, sin embargo, una ruptura en esa evolución marxiana. Obsérvese de todos modos, y aunque sea de pasada, que esos dos momentos diferenciados en el pensamiento de Marx sobre la ideología son de textura bastante diferente a los que suelen señalarse cuando se habla, por ejemplo, por Althusser (aunque partiendo de fechas más tempranas en su biografía), de dos Marx, joven y maduro, con corte radical entre ambos: aquí el Marx joven aparece como defensor de la ciencia, criticando las deformaciones ideológicas que producen los abstractos, irreal e idealistas vuelos del pensamiento especulativo; en cambio, el Marx de *El Capital* a lo que se opone es a la absolutización cientifista; a lo que se niega es a tomar la apariencia, los puros hechos y la inmediatez fraccionada, como si fuesen la única auténtica, total y más profunda realidad.

Pero tampoco esa ruptura de sentido inverso —entre un Marx joven, defensor de la ciencia, y un Marx maduro, más filósofo— sería verdadera; puede verse ello con claridad recorriendo brevemente su línea de pensamiento en relación con el tema de la ideología. Pero en cualquier caso, lo que aquí interesa y lo que se está tratando no es ese tema de la ruptura, sino el de la génesis de las formas de conciencia deformada, es decir, la producción social de la ideología y las diferentes facetas en que ésta se manifiesta.

Entre los muchos textos que podrían recordarse para esa explicación del origen social de los productos mentales, base de la relación dialéctica estructura-supraestructura, así como para la inicial aparición de las deformaciones ideológicas que derivan de la negación del tal origen, bien puede valer este, reproducido *in extenso*, de *La ideología alemana* (ed. cit. en la bibliografía final, págs. 25-27):

«La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra el cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento

y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas».

La cita es larga, pero necesaria en la medida en que el propósito no es tanto recordar aquí unas frases aisladas, de todas conocidas, sino más bien transmitir el sentido general de la cuestión. Igual haré más adelante con otras referencias textuales de Marx. Sus aplicaciones son, por lo demás, bien claras y determinantes en el campo de las ideologías jurídicas. Junto a esas críticas finales al empirismo abstracto (presente hoy en no pocos programas sociologistas en el campo del Derecho y fuera de él) y al idealismo (con su secuela jurídica iusnaturalista), hay base también en aquel para comprender las radicales insuficiencias de todas aquellas tendencias formalistas que olvidan la raíz social del pensamiento e invierten en consecuencia la verdadera relación existente entre idea y realidad.

En *La ideología alemana* se produce, junto a lo anterior, una crítica más explícita a los procedimientos ideológicos (ya aludidos aquí) que deforman la realidad tomando como universal y natural lo que no es sino singular e histórico. Señala así Marx en su dura réplica a los que en su tiempo se autocalifican de "verdaderos socialistas" (pág. 544):

«Divorcian la conciencia de determinadas esferas de vida históricamente condicionadas de estas esferas de vida mismas, para enjuiciarla tomando como pauta la conciencia verdadera, absoluta, es decir, la conciencia filosófica alemana. Procediendo de un modo muy consecuente, convierten las condiciones de estos determinados individuos en las condiciones «del hombre» en general y tratan de explicarse los pensamientos que estos determinados individuos se forman acerca de sus propias condiciones como pensamientos acerca «del hombre». Con ello, se retrotraen del terreno histórico real al terreno de la ideología y puede, en su desconocimiento de la trabazón real y con ayuda del método ideológico «absoluto» o de otro método ideológico cualquiera, construir fácilmente una trabazón fantástica».

Pero en este primer Marx de 1845-1846 no hay sólo una crítica al pensamiento especulativo, formalista e idealista, en cuanto tal, y una insistencia en el origen social de las representaciones mentales (sin caer nunca —esa es la verdad— en un “empirismo abstracto”, que critica, ni en un reduccionismo sociologista del conocimiento). En su clarificador análisis de la ideología alemana aparecen ya indicadas las condiciones sociales que determinan la deformación ideológica de la conciencia: una, la separación de trabajo intelectual y trabajo manual; dos, la división de la sociedad en clases. Puntualiza sobre esto Miguel Angel Quintanilla en su riguroso ensayo, ya citado aquí, sobre el concepto marxista de ideología (pág. 48): “Con más precisión podríamos decir que la división del trabajo en trabajo intelectual y trabajo físico es una condición necesaria para que pueda darse la deformación ideológica de la conciencia. La división de la sociedad en clases es —añade— una condición suficiente para que exista la deformación ideológica”.

Señala Marx con respecto al primer punto (pág. 32): «De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual, y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía y la moral «puras», etc.

Por supuesto que, leyendo esto, es imposible no pensar —entre juristas— en la kelseniana “teoría pura del Derecho” y en las evidentes connotaciones ideológicas de la misma.

Escribe Marx, a su vez, con respecto a la división de la sociedad en clases, elemento base y condición suficiente para la referida deformación ideológica (págs. 50-51):

«Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no

son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época».

Acotado así el tema en *La ideología alemana* —la lucha de clases como factor determinante en la producción social de la ideología, la causa más radical de las deformaciones ideológicas—, con ese mismo carácter aparecerá ya en las obras centrales de Marx y, de manera principal, en *El Capital*. Antes de esta podría también recordarse —a fin de soldar de algún modo la continuidad de la total obra marxiana— su *Contribución a la crítica de la economía política*, a cuyo “Prefacio” de 1859 pertenece este dilatado “currículum” sobre la gestación del propio pensamiento de Marx y, a su vez, sobre los caracteres de la gestación social de cualquier pensamiento, teoría o representación mental (puede obviar su lectura quien recuerde sus ideas fundamentales, aunque no me ha parecido de todos modos inoportuna su inclusión aquí):

«El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la *Rechtsphilosophie* de Hegel, trabajo cuyos preliminares aparecieron en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844. Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse ni por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo xvii, comprendía bajo el nombre de «sociedad civil»; pero que la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política. Había comenzado el estudio de ésta en París y lo continuaba en Bruselas, donde me había establecido a consecuencia de una sentencia de expulsión dictada por el señor Guizot contra mí. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, pueden formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres estarán en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es

la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productoras sociales y las relaciones de producción. Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productoras que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiáticos, antiguos, feudales y burgueses modernos pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana».

En su análisis de esta última formación social, donde el antagonismo entre relaciones de producción y fuerzas productivas genera las condiciones materiales para su decisiva resolución, es decir, en *El Capital*, se asumen ambas dimensiones (división del trabajo y escisión de clases) en la crítica concreta al modo de producción capitalista y —aspecto que aquí nos incumbe más directamente— en su crítica a la ideología clásica de los economistas burgueses.

Hay, entre otros, un texto que me parece decisivo para el tema que estamos tratando aquí: escribe Marx (*El Capital*, ed. cit., pág. 45) en el capítulo precisamente sobre la mercancía y, en concreto, en el apartado sobre “el fetichismo de la mercancía y su secreto”:

«Uno de los defectos fundamentales de la economía política clásica es el no haber conseguido jamás desentrañar del análisis de la mercancía, y más especialmente del valor de ésta, la forma del valor que lo convierte en valor de cambio. Precisamente en la persona de sus mejores representantes, como Adam Smith y Ricardo, estudia la forma del valor como algo perfectamente indiferente o exterior a la propia naturaleza de la mercancía. La razón de esto no está solamente en que el análisis de la magnitud del valor absorbe por completo su atención. La causa es más honda. La forma de valor que reviste el producto del trabajo es la forma más abstracta y, al mismo tiempo, la más general del régimen burgués de producción, caracterizado así como una modalidad específica de producción social y a la par, y por ello mismo, como una modalidad histórica. Por tanto, quien vea en ella la forma natural eterna de la producción social, pasará por alto necesariamente lo que hay de específico en la forma del valor y, por consiguiente, en la forma mercancía, que, al desarrollarse, conduce a la forma dinero, a la forma capital, etc. He aquí por qué aun en economistas que coinciden totalmente en reconocer el tiempo de trabajo como medida de la magnitud del valor nos encontramos con las ideas más variadas y contradictorias acerca del dinero, es decir, acerca de la forma definitiva en que se plasma el equivalente general».

Creo que aquí se encuentran bien sintetizados —en el concepto marxista de mercancía— tanto los factores reales que determinan la producción social de las representaciones mentales ideológicas (deformadas), como los caracteres específicos y formas en que se manifiestan tales productos ideológicos típicos de una sociedad dominada por el cambio y el mercado: universalización iusnaturalista, abstracción y generalización ilegítima y, sin embargo, al propio tiempo, inmediatez fáctica, atomismo, que incapacita, por ejemplo, para llegar desde el análisis empírico de los hechos a construcciones como las de mercancía, capital, etc.

Unas páginas después de ese texto, hablando ya del proceso del cambio, Marx resalta de nuevo (pero ahora frente a Proudhon, a quien también alcanzan dichas críticas) lo que tal vez pueda ser considerado a nivel supraestructural (de aquí mi insistencia) como núcleo y causa central de las diferentes deformaciones ideológicas insertas o derivadas de tal sociedad: es decir, la conversión de lo que es histórico —como el modo de producción capitalista— en natural, e incluso en eterno. Escribe Marx (*El Capital*, pág. 48):

«Proudhon va a buscar su ideal de justicia, su ideal de la "justice éternelle" a las relaciones jurídicas correspondientes al régimen de producción de mercancías, con lo que —dicho sea de paso— aporta la prueba, muy consoladora para todos los buenos burgueses, de que la forma de la producción de mercancías es algo tan eterno como la propia justicia. Luego, volviendo las cosas del revés,

pretende modelar la verdadera producción de mercancías y el derecho real y efectivo congruente con ella sobre la horma de este ideal. ¿Qué pensaríamos de un químico que, en vez de estudiar las verdaderas leyes de la asimilación de la materia, planteando y resolviendo a base de ellas determinados problemas concretos, pretendiese modelar la asimilación de la materia sobre las «ideas eternas» de la «naturalidad» y de la «afinidad»? ¿Acaso se nos dice algo nuevo acerca de la «usura» con decir que la misma choca con la «justicia eterna» y la «eterna equidad», con la «mutualidad eterna» y otras «verdades eternas»? No; sabemos exactamente lo mismo que sabían los padres de la Iglesia cuando decían que chocaban con la «gracia eterna», la «fe eterna» y la «voluntad eterna de Dios».

El materialismo histórico se nos aparece en este y otros muchos textos de Marx como algo muy diferente del iusnaturalismo, no sólo, por supuesto, del iusnaturalismo teológico escolástico medieval, sino también del iusnaturalismo racionalista moderno, liberal, pero instrumentalizado ideológicamente por la burguesía.

III

Si resumimos lo dicho en los dos precedentes apartados, y si aceptamos que las cosas funcionan así, es decir, que la deformación ideológica se produce a causa de esos factores sociales y se manifiesta, en diferentes contextos, a través de la inversión de lo real y lo aparente, de lo histórico y lo natural, de los hechos y los conceptos, de lo particular y lo general, la pregunta, o una de las preguntas, que tal vez resulte inevitable plantear será la siguiente: ¿qué pasa entonces con la cuestión de la objetividad?

No pretendo tratar del tema tal y como probablemente se presentará en las nuevas condiciones de una futura sociedad sin clases; interesa hacerlo más bien ateniéndonos a la situación real de la sociedad occidental actual regida por un modo de producción capitalista; y ello, por supuesto, aunque —como ocurre aquí— el propósito sea precisamente el de una transformación socialista de dicha sociedad. ¿Son, pues, en esa situación —la del modo de producción capitalista— de algún modo superables las tales condiciones deformantes, ideológicas, que hemos venido señalando? La respuesta negativa implicaría tomar también como completamente inamovible e incambiable semejante modo de producción: hay que ser bien conscientes de ello. ¿Cuál será entonces, y si quiere evitarse la anterior conclusión, la *praxis* (y, dentro de ella, el trabajo intelectual) que permitirá una ciencia y una filosofía no ideológicas, es decir, un conocimiento objetivo no deformado o, lo que es

decisivo, un conocimiento que vaya liberándose de modo progresivo de tales condiciones y de tales resultados ideológicos y deformantes?

El tema, en su tratamiento más genérico, acerca de la posibilidad de una ciencia y una filosofía no ideológica, o menos ideológica, se inscribiría dentro de la sociología del conocimiento, en el marco del análisis de las condiciones para la liberación de los juicios de valor, la *Wertfreiheit* weberiana, la relación entre juicios de hecho y juicios de valor y, en definitiva, el problema de las causas de todo tipo que impiden o dificultan la objetividad del conocimiento científico y, también, filosófico. No voy a tratar aquí, por supuesto, de estas cuestiones en toda su amplitud. Sólo voy a referirme a algunos puntos que —siempre sobre la base del concepto de ideología en Marx que es el límite de esta ponencia— hay, me parece, que tomar en consideración a la hora de intentar construir un pensamiento no dañado e inutilizado por la ideología y sus resortes de inversión, un conocimiento no diré absolutamente objetivo (difícil de lograr en el campo de las ciencias sociales y la filosofía), pero sí —aunque socialmente condicionado— un conocimiento menos deformado y más concorde con la realidad de lo que otros tipos de pensamiento, o concepciones del mundo, puedan estarlo.

Tales criterios metodológicos y de científica contrastación, que funcionan —repito— partiendo del pluralismo social, político e ideológico-cultural que caracteriza a la sociedad actual (pluralismo que no es un mero trasunto mecánico de la desigualdad real, económica, que está en su base) y que potencian incluso dicho pluralismo, podrían tal vez resumirse en las siguientes proposiciones:

1. El conocimiento, la ciencia y la filosofía serán menos ideológicas (especialmente cuando se alude a ciencias sociales, las ciencias naturales están menos condicionadas por ello) en la medida en que sepan evitar la primaria deformación que implica tomar la estructura socio-económica como efecto y no como causa del pensamiento. Reconocer y comprender el carácter social de la producción de las formas de conciencia es la primera regla para empezar a superar las deformaciones ideológicas: condicionamiento social (de las representaciones y los productos mentales) no es, ya se ha dicho, sinónimo de deformación ideológica; al contrario, la deformación comienza a evitarse tomando conciencia del condicionamiento.

Quiere esto decir, en términos más elementales e inmediatos, que tanto para entender y explicar una filosofía ya formulada como para cons-

truir un nuevo sistema de pensamiento, cuanto mayor sea el contacto con la estructura socio-económica de base (relaciones de producción y fuerzas productivas) menores serán realmente los riesgos de deformaciones ideológicas. Hay, pues, necesidad de entroncar el pensamiento, los productos mentales, con la realidad socio-económica que lo condiciona y lo genera en relación dialéctica: así se sabrá —sin dogmatismos y sin reduccionismos simplistas— a qué modo de producción responde una u otra concepción del mundo y qué hace una u otra filosofía para ayudar a superar el viejo modo de producción. Cada uno puede tener las ideas que quiera, pero es útil conocer, a todos los efectos, a qué coordenadas e intereses sociales responden las tales ideas: algunas, estoy seguro, se descalificarán simplemente con dicha explicación.

Con este criterio metodológico, que exige la investigación científica de los factores sociales que condicionan la producción (social) de las formas de conciencia, se limitan en buena manera los riesgos de deformaciones ideológicas procedentes de planteamientos sobre todo idealistas y formalistas, pero también —a través de una flexible y crítica utilización del concepto de totalidad social e histórica— los riesgos derivados de sociologismos e historicismos (jurídicos o no) cuando éstos fraccionan y aíslan los hechos concretos o los sectores y niveles de una determinada realidad.

2. Lo anterior no es, en modo alguno, contradictorio con la exigencia, ineludible, de ver la realidad social, y las formas de conciencia que de ella derivan, como lo que realmente son: como productos históricos, no naturales, sino cambiables y contingentes, no inmutables ni absolutos, sino temporales y relativos. Recuperando esa dimensión de temporalidad —segunda proposición o criterio que aquí interesaba resaltar— se evitan también buen número de deformaciones ideológicas: todas aquellas que derivan de tomar lo histórico por natural y, también lo particular por general.

Tiene este planteamiento como consecuencia el de favorecer una concepción relativista, antidogmática, del conocimiento que no niega la objetividad (ni la verdad, por utilizar el término tan querido a los amigos de monopolizarla a toda costa), pero que las entienden como resultado —nunca inamovible— de un proceso dialéctico, de un libre diálogo, de una confrontación de convergencias y discrepancias entre plurales concepciones del mundo que, con pleno reconocimiento de la libertad creadora y crítica del hombre, se saben a su vez, productos sociales e históricos, que deben, por tanto, entenderse mejor desde esas

concretas coordinadas históricas y sociales. Con esta metodología es claro que en el campo del pensamiento jurídico hay mucha mayor base para liberarse, sobre todo, de las deformaciones e inversiones ideológicas en que ha incurrido el iusnaturalismo, tanto el medieval escolástico como —de muy diferente y liberal género— el racionalista moderno.

3. Sobre la base de las dos proposiciones anteriores me parece que puede entenderse y justificarse mejor la exigencia, por tanto, de la investigación científica como factor coadyuvante en la progresiva eliminación de componentes deformantes del conocimiento. Ciencia experimental —con todas las matizaciones que deban hacerse a propósito de los criterios de verificación y de falsación—, lógica y en concreto lógica formal, como garantía entre otras cosas de un pensamiento coherente consigo mismo, son instrumentos poderosos, armas críticas que han de utilizarse y ejercerse ante todas las ideologías, en el sentido ahora de concepciones del mundo (empezando, por supuesto, por el denominado “materialismo y socialismo científico”), a fin de desvelar lo que unas y otras tengan de verdadero conocimiento (científico y filosófico) y lo que se haya infiltrado en ellas de ideológico (en el sentido ya de componentes deformados y deformantes).

4. Pero la raíz de la ideología es social, no meramente cuestión de ideas y de pensamientos. Aquella sólo ha sido posible —como recordaba Marx— con la ruptura entre trabajo físico y trabajo intelectual: cuando éste, la conciencia, se separa del mundo y sus condiciones reales (relaciones de producción, fuerzas productivas, trabajo físico, etc.) y aparenta representar realmente algo sin representar algo real, entonces es cuando surge la ideología, el pensamiento invertido y deformado.

La progresiva superación de la ruptura entre trabajo físico e intelectual —que implica en un plano más genérico la no escisión entre teoría y praxis (aunque no sean, por supuesto, tales binomios sin más equiparables)— determina la progresiva eliminación de esos productos mentales ideológicos, fruto de una falsa conciencia deformada que tiene su causa y origen en la incomunicación con el mundo de la producción material y sus fuerzas de trabajo más progresivas.

Las simplificaciones que tan fáciles y frecuentes son en este tema, no hacen sino crear continuamente estorbos y obstáculos inútiles para esa real superación de la escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual. Las hay, las simplificaciones, de muy diferentes tipos: desde

una practicista y siempre apresurada negación de la cultura y el trabajo intelectual sin más —trabajo que, si es de cierto nivel y rigor, tiene en todo caso su valía, por más que no esté aún suficientemente libre de las ataduras ideológicas— hasta una ingenua concepción “obrerista” de la cultura popular (que en el fondo infravalora las aspiraciones y posibilidades intelectuales de la clase obrera), pasando por otras mil fórmulas y expedientes de suplantación que, exhibiéndose como expresión, por ejemplo, de un ingenuo radicalismo populista, realmente conducen a nada serio ni nada progresivo significan.

5. Si la ilegítima división del trabajo es —por utilizar otra vez la calificación hecha entre nosotros por M. A. Quintanilla— una condición necesaria para que pueda darse la deformación ideológica de la conciencia, la división de la sociedad en clases es una condición suficiente para que exista tal deformación. La sociedad clasista favorece, exige más bien la ideologización de las formas de conciencia, la deformación del pensamiento. La cultura clasista es una cultura que, por sutil y sofisticada que aparezca, revela en su interior, al ser rigurosamente analizada, un muy elevado índice de elementos ideológicos: entre otras cosas, sólo así —y con la fuerza— resulta posible la dominación de clase.

En la sociedad burguesa y su modo de producción capitalista, el necesario incumplimiento de la utopía de la igualdad exige el constante acrecentamiento de una ideología ocultadora de la desigualdad. Esta, en la lucha de clases, puede desdoblarse en formulaciones en apariencia diferentes, pero siempre directamente conducentes a reafirmar y fortalecer el dominio de la burguesía. Tal ideología puede, por ejemplo, remachar el consabido tópico de que no hay lucha de clases (ni en la historia ni en la realidad actual) siendo todo ello una perversa invención del socialismo marxista; o, pasando al otro extremo, asegurar que no puede dejar de haber clases (inevitabilidad natural, otra vez, de un hecho perfectamente histórico); o, cerrando el ciclo, afirmar que ya se ha superado la tal lucha, armonizándose los diferentes intereses en el mismo seno de la sociedad capitalista. Las formas culturales que adoptan tales manifestaciones ideológicas son, consecuentemente, de lo más “variado”: o alegatos falsamente pacifistas contra toda lucha y “también” contra la lucha de clases, por el capitalismo precisamente desencadenada; o resignadas aseveraciones estableciendo que el hombre y el mundo son irremediablemente así y que siempre habrá ricos y pobres”; o conmovedoras y superficiales invocaciones a la armonía y al orden, cuando no a la fraternidad e, incluso, al amor entre los seres humanos,

conducentes a sacralizar y dejar inalterado un modo de producción injusto o violento, atacando como desalmados e inhumanos a los marxistas que —dicen— necesitan y predicán la lucha de clases.

De modo paralelo, en el campo jurídico se hace lo posible por ocultar que el Derecho tenga algo que ver con la lucha de clases o con la voluntad del más fuerte, o —más exactamente— con los intereses de la clase dominante, como expresión de unas determinadas, y desiguales, relaciones de producción. Se habla, en cambio, del Derecho (confundiéndolo interesadamente “ser” y “deber ser”) como realizando (¿por esencia?) el bien común, o el mejor bien posible, a la vez que se dificulta o se pasa a un segundo plano de importancia (aquí el formalismo) la cuestión de la crítica de fondo a las leyes, a sus aplicadores, o a las instituciones jurídico-políticas. Otras veces, sin hacer nada efectivo por transformar el modo capitalista de producción, sin desear realmente su transformación, se pretende ver sin más en el Derecho, en un Derecho por tal sistema económico inspirado (con la propiedad privada como pieza central del mismo), la panacea total, la única y exclusiva solución al problema de la lucha de clases, al problema de la desigualdad real.

El “Derecho igual” sólo podrá legitimarse, perdiendo progresivamente su carácter ideológico, en la medida en que contribuya a superar democráticamente la desigualdad real. Y ello sólo podrá hacerse, por supuesto, cuando el Derecho proceda realmente de la voluntad mayoritaria (de la clase mayoritaria que, en sentido amplio, es sin duda el proletariado) respetando la libertad del individuo y la de las minorías, y cuando, por lo tanto, la legislación se oriente desde principios de carácter socialista, haciendo legal y real la propiedad colectiva (autogestionaria) de los medios de producción.

Termino. Una nueva cultura jurídica puede gestarse, a mi juicio, en el marco de este socialismo democrático. Una cultura expresión de las nuevas fuerzas productivas que hayan dejado atrás definitivamente las viejas relaciones de producción capitalista; una cultura orientada desde la utopía de la igualdad (y la libertad), que sea crítica de las deformaciones ideológicas originadas en y por la sociedad de clases, cuya real superación se propone. Una cultura jurídica con base en el nuevo criterio de racionalidad y de legitimidad que es —a la altura de nuestro tiempo histórico— la liberación real de todos los hombres.

BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA

1. APTER, David (Ed.): *Ideology and Discontent*, New York, The Free Press, 1964.
2. BARTH, HANS: *Verdad e ideología*, trad. cast. de J. Bazant (revisada por E. Imaz), México, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1951.
3. BIRNBAUM, Norman: *The Sociological study of ideology (1940-1960). A Trend Report and Bibliography*. Oxford, Blackwell, 1960.
4. BLACKBURAN, Robin (Ed.): *Ideology in Social Science. Readings in Critical Social Theory*, Fontana, 1972.
5. COLLETTI, Lucio: *Ideología y sociedad*, trad. cast. de A. A. Bozzo y J. R. Capella, Barcelona, Ed. Fontanella, 1975.
6. DELLA VOLPE, Galvano: *Crítica de la ideología contemporánea*, trad. cast. de M.ª E. Benítez, Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1970.
7. DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude: *Eléments d'Ideologie*, 1801.
8. GEIGER, Theodor: *Ideologie und Wahrheit*. Wien, 1953.
9. GOULDNER, Alvin W.: *The dialectic of ideology and technology. The origins, grammar and future of ideology*, London, MacMillan, 1976.
10. HEBERMAS, Jürgen: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt Main, 1968.
11. HERSCH, Jeanne: *Ideologies et réalité*. Paris, 1956.
12. HOROWITZ, Irving Louis (Ed.): *Historia y elementos de la Sociología del conocimiento*, 2 tomos, trad. cast. colectiva, Buenos Aires, Eudeba, 1964 (2.º ed. 1968).
13. LENK, Kurt: *El concepto de ideología (Comentario crítico y selección de textos)*, trad. cast. de J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.
14. MAIHOFFER, W. (y otros autores): *Ideologie und Recht*. Frankfurt am Main, 1969.
15. MANNHEIM, Karl: *Ideología y utopía*, 1929; trad. cast., Madrid, Ed. Aguilar, 2.ª ed., 1966.
16. MARX, Karl: *Contribución a la crítica de la economía política (1859)*, traducción al cast. de J. Merino, Alberto Corazón Editor, Comunicación B., Madrid, 1970.
17. MARX, Karl: *El Capital*. Libro I, 1867; trad. cast. de Wenceslao Roces, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1946; 3.ª ed. —por la que aquí se cita—, 1964.
18. MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *La ideología alemana*. Escrita en 1845-1846, publicada por vez primera en 1932 en la edición de los MEGA. Trad. cast. de Wenceslao Roces, 1.ª ed. 1959, Montevideo, Ed. Pueblos Unidos; 3.ª ed. —por la que aquí se cita— coedición de la anterior y Ed. Grijalbo, Barcelona, 1970.
19. MEINAUD, Jean: *Le destin des ideologies*. Lausanne, 1961.

20. MONGARDINI, Carlo: *Storia del concetto di ideologia*. Roma, 1968.
21. NAESS, A.: *Historia del término «Ideología» desde Destutt de Tracy hasta K. Marx*, en «Historia y elementos de la sociología del conocimiento», volumen colectivo editado por I. L. Horowitz.
22. PARAMIO, L.: *Mito e ideología*. Madrid, Alberto Corazón Ed., 1971.
23. PLAMENATZ, John: *Ideology*. Londres, Pall Mall Press, 1970; MacMillan, 1971.
24. PUENTE OJEA, Gonzalo: *Ideología e historia. Formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid, Ed. Siglo XXI, 1974.
25. QUINTANILLA, Miguel A.: *Sobre el concepto marxista de ideología*. «Sistema», número 7. Octubre 1974.
26. RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María: *Marx y el problema de la ideología*. Madrid, Ed. Tecnos, 1972.
27. SACRISTÁN, Manuel: *De la idealidad en el Derecho*, en el volumen colectivo «Teoría y sociedad. Homenaje al prof. Aranguren», Barcelona, Ed. Ariel, 1970.
28. SCHAFF, Adam: *Sociología e ideología*, Barcelona, A. Redondo, 1969.
30. SCHUMPETER, J.: *Ciencia e ideología*, en «Historia y elementos de la sociología del conocimiento», volumen colectivo editado por I. L. Horowitz.
31. TOPITSCH, Ernst: *Sozialphilosophie zwischen Ideologia und Wissenschaft*, Neuwied, 1961.
32. TOPITSCH, Ernst: *Entfremdung und Ideologie. Zur Entmythologisierung des Marxismus*, en «Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts und Gesellschaftspolitik», tomo 9, 1964.
33. TRÍAS, Eugenio: *Teoría de las ideologías*, Barcelona, Ed. Península, 1970.
34. VARIOS AUTORES: *Alienación e ideología*, Madrid, Comunicación, Colectivo 1, 1973.
35. VIDAL, Daniel: *Sobre la ideología. El caso particular de las ideologías sindicales*. Trad. cast. por Jaume Melendres, Barcelona, Ed. Laia, 1973.
36. WEIDLE, Wladimir: *Sobre el concepto de ideología*, en el volumen colectivo «Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX», trad. cast. por Luis González Seara, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962.