¿CRISIS DE LA IDEOLOGÍA O IDEOLOGÍA DE LA CRISIS? RESPUESTAS NEOCONSERVADORAS

Joaquín HERRERA¹

SUMARIO: I. *La ideología en crisis*. II. *Socialismo real "versus" dictadura sobre las necesidades*. III. *Ideas e ideología*. IV. *Algunos ejemplos de uso "ideológico" de la ideología*. V. *Ideología de la crisis*.

RESUMEN: El propósito específico de este artículo es la descripción y la crítica de los conceptos filosóficos y políticos que fundamentan: 1) el fin de la ideología, y 2) el neoliberalismo como una aceptación amplia del *status quo*. En un sentido muy general, este artículo está basado en la búsqueda de sendas alternativas y críticas para el pensamiento acerca del derecho y la política de la modernidad.

ABSTRACT: The specific purpose of this paper consists of a description and a critical explanation of the philosophical and political concepts that support: 1) the end of ideology; and 2) neoliberalism as a widespread acceptance of the "status quo". In a very general sense, this paper is based on a search for alternative and critical ways of thinking about the law and the politics of modernity.

I. LA IDEOLOGÍA EN CRISIS

Desde hace ya algunos años se viene asistiendo en el ámbito intelectual de occidente a una proliferación de títulos como estos: *la era del vacío* (Gilles Lipovetsky), *la melancolía democrática* (Pascal Bruckner), *capitalisme contre capitalisme* (Michel Albert), *el fin de la historia* (Francis Fukuyama)... Títulos todos que, desde diferentes premisas, se empeñan, bien en diagnosticar el desastroso estado actual de las ideas, bien, como en el caso de Lipovetsky y Fukuyama, a certificar la defunción de todo pensamiento riguroso que se enfrente a lo que se llama el final de la ideología, el final de la historia o, el

¹ Universidad de Sevilla.

tantas veces clamado en el desierto, final de la utopía. Asistimos, pues, a una *sobredosis de diagnósticos* y a una escasez abrumadora de reflexiones de signo positivo. Lipovetsky ejemplifica a las claras esta tendencia. Después de dibujarnos un oscuro paisaje de la realidad actual: desilusiones públicas, luchas colectivas dirigidas a obtener ventajas puramente individuales y utilitaristas, banalización de las masas, indiferencia por la política, torbellino de reivindicaciones corporativistas, repliegue sobre sí de los individuos, inexistencia de soluciones globales, abstencionismos agresivos..., concluye afirmando que “evocar la desafección de las ideologías prometeicas y la desmovilización individualista no significa sin embargo que todo ande a la deriva...El individualismo contemporáneo sólo es posible en una era democrática, cuando existe un consenso y una adhesión fuerte y masiva relativamente a las instituciones y a los valores democráticos”.² Ante esto cabe preguntarse ¿en qué quedamos? Ante un panorama tan sombrío, ¿cómo es posible alzar un canto a esa adhesión axiológica? La respuesta la da el mismo Lipovetsky párrafos más adelante: “Las democracias se han liberado de las fiebres subversivas...Los vicios de la posmodernidad son infinitos, pero por lo menos cuentan con el mérito (aquí comienza lo interesante) de reconciliarnos (sic) con el liberalismo político y económico y con la legítima(sic) desaparición de nuestras angostas fronteras”

El diagnóstico lleva ya en sí mismo la terapia: la reconciliación con lo existente, con lo único existente, con la flexibilidad e invisibilidad de los mecanismos políticos, morales y económicos del liberalismo tradicional. El derrumbamiento de las ideologías mesiánicas, lleva consigo el rechazo de toda postura “rígida”, “paternalista”, “utópica”, que no se conforme con ese estado actual de las cosas y se esfuerce en establecer *vínculos* a esa tendencia fundamental de nuestro tiempo: la rotura de todo lazo entre los individuos y de todo pacto que nos vincule a políticas de solidaridad o igualdad.

En la actualidad, hemos pasado de la relatividad *moral*, a la moral de la *relatividad*. Del principio liberal democrático de la tolerancia, del respeto a las opiniones diferentes acerca de cuestiones personales y éticas, hemos desembocado en una situación en la que la pluralización y multiplicación de códigos morales, cada uno absoluto en su esfera correspondiente, nos obliga a actuar de un modo distinto en cada nivel. Trabajo, ocio, deporte, familia, amigos, sociedad, política ... aparecen como sectores, planos de la realidad, que pocas veces se tocan. Un individuo, el yo desarraigado del mundo actual, puede actuar en todos esos planos y poner en práctica códigos morales distintos

² Lipovetsky, “La revolución de la autonomía”, *Letra Internacional*, 15-16, p. 6.

en cada uno de ellos. El aprendizaje no consiste en interiorizar uno solo de dichos patrones de conducta, sino, al contrario, en aceptar esa hidra de cien cabezas en la que se ha convertido, quizá para bien, la sociedad individualista occidental.

Ante este predominio de la moral de la relatividad, pocos vínculos pueden proyectarse sobre la praxis social. Esa pluralidad de códigos y reglas de comportamiento morales parecen impedir cualquier planificación o intervención ajenas a las voluntades individuales que en cada momento pueden chocar en sus siempre justificadas reivindicaciones.

Dos reflexiones creo que surgen de la constatación de estos hechos: en primer lugar, se nos dice que vivimos una era del vacío moral e ideológico, una etapa de individualismo aislante de la comunidad; sin embargo, parece que la tendencia dominante es más bien la contraria. Mas que en una sociedad atomizada, vivimos bajo la férula de una lógica férrea de “pertenencias”, de integraciones y de hábitos comunes. Ante la falta de un código moral universal al que aferrarnos, vivimos inmersos en esa pluralidad de “pertenencias” aparentemente incomunicadas entre sí. Y, como consecuencia de lo anterior, constatar que nuestra era no es la era del vacío, sino al revés, vivimos y actuamos en un lapsus espacio-temporal repleto de propuestas morales e ideológicas, que hay que ir aprendiendo a poner en práctica a lo largo de la vida social. Ser racional parece reducirse a la asunción práctica del desarraigo. Si esto es así, desde un punto de vista pragmático los problemas a los que tenemos que enfrentarnos no son precisamente el de este pluralismo y multiplicidad de ámbitos íntimos y públicos, sino el aislamiento en que el que parecen estar encerradas dichas propuestas, la ausencia de vínculos que nos comprometan con los otros y, lo que es peor, la carencia de toda tendencia a la interconexión, tanto a nivel de relaciones sociales como de preferencias axiológicas.

Todo esto conduce a pensar que en realidad no estamos ante una crisis de la ideología, sino ante una *ideología de la crisis*: ante una falta de ideas apropiadas para afrontar el reto de la crisis en que nos sume la falta de alternativas al sistema de relaciones sociales y políticas del liberalismo. No basta con reconciliarse con lo real. Al final, véase el caso de Fukuyama, se vuelve a Hegel y se postula el final de la historia y la confusión entre lo racional y lo real. Se precisa, pues, una nueva trascendencia, desde luego no religiosa —por muy sincrética que se quiera la actitud religiosa se opone de principio a toda reflexión crítica; me refiero a otorgar de nuevo la importancia debida a los problemas axiológicos como base de toda forma de hacer ideología y política. Creo que la falta de debate ideológico se debe a ese aislamiento en el que se pretende sumir a los valores democráticos; todo ello bajo el subterfugio de la

necesidad de aceptar irreflexivamente esa moral de la relatividad antes reseñada. Se necesita, por consiguiente, un debate sobre la interconexión entre las ideas de libertad, igualdad y solidaridad dentro de una teoría democrática de la justicia. Entraremos así en un período “extraordinario” (Kuhn) de filosofía, en una filosofía de la crisis, atenta más a los fundamentos que a las inanes reflexiones sobre la pretendida certeza de los lenguajes simbólicos.

Veamos en primer lugar, cuáles han sido las causas y las confusiones que han llevado a tantos a certificar apresuradamente la defunción de la ideología.

II. SOCIALISMO REAL “VERSUS” DICTADURA SOBRE LAS NECESIDADES

Creo que tras la caída del muro de Berlín, la disolución de la Unión Soviética, la solicitud de Rusia para formar parte de la OTAN, la toma de conciencia del horror sufrido por los habitantes del socialismo real, los desastres económicos de las experiencias comunistas, el espanto que provoca el genocidio “higiénico” de los *pol pots* balcánicos, los nacionalismos agresivos surgidos en los límites de la Europa oriental y los renacimientos violentos de ideologías racistas y xenófobas, no hay nada más fácil que certificar la muerte de las ideas que se oponen al modo de vida y de organización económica triunfante: es decir, del capitalismo liderado por el “vencedor” de la guerra del Golfo. Se declara a bombo y platillo que ya no existen ideologías, que la utopía ha muerto, que hay que comulgar con la rueda de molino del no tan nuevo leviathan, ahora bañado en el aura de la triunfante economía de mercado y su palacio de invierno: la bolsa de Nueva York.

Ante esto una cosa parece quedar clara: harán ideología aquellos que no acepten el actual estado de cosas, cuando, y éste será el punto de partida de mi argumentación, *la peor de las ideologías es la que ni siquiera sabe de sí misma*, es decir, la que cree que no hace ideología, la que se piensa total y absolutamente cercana a lo real y no postula ninguna alternativa. Es el caso de toda política conservadora acostumbrada a criticar como ideológicas al resto de políticas contrapuestas; la conclusión obvia sería esta: ellas son las únicas posiciones no ideológicas, las únicas políticas guiadas por el sacrosanto principio del “así son las cosas”, sin percibir que tal interés es quizá el más ideologizado de cuantos se dan. Véase el título de una obra no tan antigua (1952) de Hans Mühlentfeld: *Política sin ideales. La tarea conservadora de nuestro tiempo*. Sobran los comentarios.

Por el contrario, y desde la actual Escuela de Frankfurt, se viene manteniendo, en oposición al neo-funcionalismo y a la ya vieja post-modernidad, que los ideales ilustrados no han fracasado, sino que aún no han logrado ser puestos

en práctica en toda la plenitud de su naturaleza. Libertad, Igualdad, Fraternidad-Solidaridad, son valores, algunos de ellos positivizados jurídicamente, que todavía conservan su carga subversiva a causa de su no realización efectiva en ninguna parte de nuestro mundo; siguen formando parte de aquel *principio esperanza*, formulado hace décadas por Ernst Bloch. Desde luego lo que sí ha fracasado ha sido el experimento comunista soviético. ¿Debe inducirnos este hecho a olvidar la necesidad de luchar por conseguir plasmar tales valores en la sociedad contemporánea? ¿Es esto ideología? Si se contesta afirmativamente surge otra cuestión: ¿puede decirse que la ideología ha muerto o más bien que la quieren enterrar por si acaso renace de sus cenizas?...

Todo esto me conduce a una doble reflexión que está en la base de mi exposición. En primer lugar, habría que cuestionar la tendencia a denominar como "socialismo real" a sistemas políticos y sociales donde lo que en realidad dominaba era una férrea "*dictadura sobre las necesidades*" impuesta desde el Estado. No hay más que contrastar cualquier texto clásico sobre el socialismo, para percibir que lo que ocurría en los países del Este Europeo no tenía mucho que ver, salvo quizá en la simbología y en la fraseología, con la idea de un nuevo modo de entender la sociedad y la historia. Como ha afirmado en varias ocasiones Octavio Paz, la caída del telón de acero no supone la victoria de nadie: fueron las mismas contradicciones internas las que fueron minando un edificio que se resquebrajaba a medida que no era capaz de satisfacer las necesidades más básicas de sus súbditos. Aunque no se puede negar la posibilidad de cambiar el rumbo de la historia, lo que sí conduce a un callejón sin salida, es el marchar contra las conquistas históricas de la humanidad. No se puede, y quizá no se deba, forzar la creación de un hombre nuevo. Al final es el Estado, el nuevo "Ser Supremo", el que se erige en el Verdadero Individuo, el que se autootorga la categoría de sujeto de los derechos humanos, el que se cree el único capaz de distinguir sin opción a error, qué es lo que los súbditos necesitan en cada momento y en cada lugar. No podemos, por tanto, hacer coincidir la idea de socialismo con el horror de esas "dictaduras de las necesidades", la mayoría de ellas no elegidas conscientemente por los ciudadanos, sino impuestas por un reparto de influencias entre las potencias vencedoras después de la segunda guerra mundial. ¿Cómo olvidar las luchas obreras y estudiantiles de los años cincuenta en Alemania, Hungría y Polonia, o del final de los sesenta en Checoslovaquia, todas ellas llevadas a cabo bajo el nombre del socialismo democrático, hechas fracasar por el afán de dominio del extinto Pacto de Varsovia y por la indiferencia de un occidente por entonces embriagado por los acuerdos de Yalta?

III. IDEAS E IDEOLOGÍA

En segundo lugar, hacer coincidir la pretendida muerte de las ideologías con el derrumbe de los sistemas de dictadura sobre las necesidades, conduce a desconocer algo primordial en el mismo concepto de ideología. Como defendió Max Weber, todo científico debe ser consciente de los principios y valores que subyacen en todas sus argumentaciones; del mismo modo, si es que se quiere realizar una argumentación seria, tales principios y valores deben ser sacados a luz pública, con el objetivo de no confundir lo que uno quiere que sea con lo que es en realidad. A lo que voy es a afirmar que no se puede certificar así como así, por el simple hecho de que ya no existen modelos alternativos al capitalismo, la defunción de la ideología. Al hacer esto, lo que se pretende es definir el marxismo como una ideología. Y esto no puede ser mantenido si se observa la historia del pensamiento con un poco de seriedad.

Ni el marxismo, ni el cristianismo, ni el liberalismo, ni el racionalismo, ni el iusnaturalismo...ni ninguna corriente de pensamiento, pueden ser definidas como ideologías. Estaríamos más bien ante conjuntos de ideas, de métodos, de planteamientos teóricos sobre la realidad histórica, humana, espiritual, jurídica, que tienden a ver los fenómenos de un modo diferente y, a veces, alternativo al dominante en un momento histórico concreto. Ahora bien, desde esas corrientes de pensamiento se puede hacer ideología. Diría yo, *necesariamente se hace ideología*; es decir, se parte de una serie de principios y valores que tienden a entender y, cómo no, a dirigir la sociedad o el argumento científico en una u otra dirección. Como puso de manifiesto W. Weidle,³ la ideología se sitúa a medio camino entre la *weltanschauung* y la filosofía; lo ideológico consiste en un conjunto de principios más coherentes que la primera, y aparece como una aplicación práctica y subjetiva de la segunda; lo cual quiere indicar que ni la filosofía, ni las concepciones del mundo pueden confundirse con las ideologías. Estamos ante fenómenos complementarios en perpetuo contraste y diálogo a lo largo de la historia de las ideas.

Ahora bien, se puede hacer un mal uso de la ideología, un uso "ideológico" de la teoría, cuando se ocultan los verdaderos intereses y objetivos que se quieren conseguir. Como ha afirmado Jürgen Habermas, una de las tareas de la filosofía actual consiste en desentrañar, en ilustrar, en publicar esos intereses que subyacen en todo conocimiento y en toda política concreta.

³ Weidle, W., *La ideología y sus aplicaciones en el siglo XX*.

No estamos pues ante una muerte de la ideología, sino en un momento histórico en el que se ve precisa esa tarea de depuración ideológica del pensamiento y la praxis política, con vistas a proponer nuevos modelos y nuevas posibilidades de elección; un momento histórico en el que el final de una forma de ver y entender el mundo no debe llevarnos al entreguismo fácil al vencedor.

Carlos Fuentes, en su sorprendente obra *Cristóbal Nonato* decía refiriéndose a un México derruido tras una gran catástrofe imaginaria: “la verdad palmaria...es que un sistema se nos agota pero no tenemos otro sistema con qué sustituirlo”. Esta es la realidad. Pero la teoría nunca debe conformarse, adaptarse sin más a la tiranía de los hechos, sino, con palabras del gran poeta uruguayo Mario Benedetti, esforzarse por construir de nuevo utopías aún más intrépidas que las fracasadas. Cualquier relajación en la defensa de lo utópico que conlleva aún el ideal de la democracia puede conducir a lo que Pascal Bruckner ha llamado, en su último libro, la *melancolía democrática*. De esa melancolía, a los coletazos de histeria colectiva sólo hay un paso: racismo, nacionalismos agresivos, fundamentalismos de toda índole, amenazan ese reino tranquilo de leyes en que parecen haberse convertido los sistemas europeo-occidentales.

IV. ALGUNOS EJEMPLOS DE USO “IDEOLÓGICO” DE LA IDEOLOGÍA

Llega el momento de ejemplificar el uso “ideológico” de la ideología por parte de aquellos que con más ahinco pretenden enterrarla. Comenzaré por dos breves comentarios aparecidos recientemente en la prensa nacional: el primero escrito por Mario Vargas Llosa;⁴ y el segundo, titulado “Una revolución silenciosa” redactado por el presidente del Banco Interamericano de Desarrollo, Enrique V. Iglesias.⁵ Continuaré con la mayor concisión posible con las tesis de uno de los más grandes pensadores del siglo XX: Karl Popper.

El comentario de Vargas Llosa se titula *Bienvenido caos*. Se comienza argumentando la necesidad de adoptar, de tomar conciencia de que no hay nada ajeno ni anterior a la pura voluntad humana de hacer las cosas. Tal voluntad no está sometida a designio alguno. Ni siquiera los ordenadores pueden preverlo todo: “la reglamentación inflexible que regula su funcionamiento es una ilusión, una máscara detrás de la cual hay incertidumbre y arbitrariedad”. Hay que asumir que Dios sigue jugando a los dados. Sobretudo si leemos las opiniones

⁴ Publicado en *El País*, 17 de noviembre de 1991.

⁵ *El País*, 27 de noviembre de 1991.

del Premio Nobel de Química (1977) Ilya Prigogine. Según este científico y filósofo, existen unas formaciones denominadas “estructuras disipadoras” que no surgen de acuerdo a lógica alguna siendo, a pesar de ello, su constitución rigurosa y coherente. Serían formaciones que responden al azar y a la indeterminación, al caos en que nos movemos, pero que al adaptarse al mismo, pueden ofrecer respuestas a nuestras preguntas. “Ese caos es capaz de generar espontáneamente organizaciones y estructuras que hacen posible la vida”.

Hasta aquí la información objetiva. Pero a partir de ahí comienza lo interesante para nuestro fin. Si el orden de la naturaleza es caótico, el orden social también debe serlo necesariamente. Todos aquellos que pretenden salirse de ese caos “quieren convertir la realidad en un mecanismo de relojería y ni siquiera podemos predecir la lluvia o el sol con una semana de anticipación”. Conclusión, toda planificación, *toda intervención* ajena a las voluntades individuales, no sólo es perjudicial, sino, lo que es más aberrante, *antinatural*. Del caos natural, al caos social. Vargas Llosa retoma al viejo Hayek (*The fatal conceit*), y arremete contra aquellas “presunciones” que creen “que un orden artificial, impuesto desde un poder centralizado, puede atender mejor las necesidades humanas que las acciones individuales, libremente decididas y ejercitadas dentro de ese *vasto mecanismo incontrolable e impredecible que es el mercado*”.

De las estructuras disipadoras, el escritor pasa a justificarnos la economía de mercado, como si de las unas a la otra no hubiera más que un paso.

No es el momento de argumentar en favor o en contra de la planificación estatal, sino de ejemplificar una opinión ideologizada que pretende justificación científica. Leamos para terminar un párrafo en el que podemos entrever todos los rasgos negativos de lo ideológico expuestos con anterioridad. “A este sistema (economía de mercado libre) nadie lo inventó (sic), ninguna doctrina o filosofía lo inspiró (sic): fue surgiendo poco a poco, de las tinieblas supersticiosas y violentas de la historia (hermosa metáfora, lástima que sea usada para definir con otras palabras la mano invisible de Adam Smith), igual que las “estructuras disipadoras” de Ilya Prigogine, como una necesidad (sic) práctica, para enfrentar la anarquía (¿el caos vence al caos?) que amenazaba con extinguir la vida humana”.

Pasemos a los argumentos de otro defensor del neo-librecambismo. Enrique V. Iglesias afirma en su artículo citado más arriba cosas como estas:

como resultado de la apertura sin precedentes de las economías de la región a la competencia internacional, las estructuras productivas (latinoamericanas) son sometidas a cambios profundos mientras los procesos internos de asignación de

recursos son dejados cada vez más a los mecanismos del mercado, con mínima interferencia gubernamental (los subrayados son míos). La reforma del Estado mismo está al tope de las agendas. Mientras en otras regiones se discute cómo privatizar, los latinoamericanos se dedican a hacerlo: desde México a Argentina, los gobiernos están vendiendo (sic) activos fundamentales: aerolíneas, bancos, energía, metales, obras públicas y comunicaciones...La región necesita y quiere (sic) libre comercio. La Iniciativa para las Américas (pero ¿hay más de una?) del presidente George Bush, que propicia la creación de una zona de libre comercio que se extienda de Alaska a Tierra del Fuego, cuenta con amplio respaldo...Los cautos financieros (sic) de Wall Street tienen tanta fe en la nueva promesa que ofrece la región que están promoviendo fondos latinoamericanos especiales como inversiones seguras y de alto rendimiento (¿quién disfrutará de los beneficios?).

Hasta aquí lo “objetivo”, lo que parece fuera de toda duda, tanto científico-económica como social. En América Latina se ha colgado el cartel de *for sale* para que los “amos del universo” jueguen desde la Gran Bolsa a ganar dividendos. Pero el autor sigue diciendo:

Sin embargo...América Latina enfrenta tremendos problemas sociales como la reducción de la pobreza y la provisión de mejores sistemas de vivienda, sanidad, educación y atención de salud. El ingreso medio por habitante en 1991 es similar al de 1977, el desempleo es elevado y la disparidad entre ricos y pobres es demasiado grande... (por tanto y como contrapartida)...se necesita un sector público vigoroso y eficiente, pero no necesariamente de gran tamaño, capaz de formular y dirigir políticas macroeconómicas estables, establecer un conjunto claro de normas básicas de recompensas y castigos (sic) efectivos en el contexto de un sistema que salvaguarde los derechos de propiedad (sic) y estimule el ahorro y la inversión privados. También se necesita cada vez más un sector público capaz de solucionar los crónicos problemas regionales de pobreza, salud y educación.

Cabría preguntarse si el señor Iglesias sabría cómo conciliar la venta de los bienes públicos mencionados con la necesidad de un “sector público vigoroso”. Asimismo, surge otra cuestión: esa cacareada privatización en marcha, ¿no entra en contradicción con la necesidad de un Estado que solucione la pobreza, la salud, la educación? Parece que en estos párrafos, lo ideológico linda con lo confuso. Y tal impresión brota siempre y cuando se intenta justificar lo injustificable: a pesar de los graves problemas sociales, vendamos América Latina a los cautos financieros de Wall Street; defendamos con uñas y dientes los derechos de propiedad en un continente lleno de desempleados y en el que “la disparidad entre ricos y pobres es demasiado

grande”; acojamos con júbilo la “Iniciativa para las Américas”, exigiendo por otro lado políticas macroeconómicas estables.

Una vez que América Latina parece haberse librado del autoritarismo burocrático-militar, ahora se fija en el neo-liberalismo harvardiano. ¿No se estarán importando de nuevo soluciones ajenas? ¿No se está haciendo el peor uso que puede hacerse de la ideología? ¿No se estarán dando argumentos a aquellos que no aceptan la democracia como marco formal institucional, al —véase el reciente caso venezolano— vender el país a intereses extranjeros, o dejarlo en manos de “brillantes” ejecutivos imbuidos hasta la médula por fórmulas a lo Nozick o a lo Possner?.

El caso de sir Karl Popper es bastante más complicado debido más a la extensión de su obra que a los claros matices ideológicos que la componen. Popper, filósofo de la ciencia, eterno resistente contra toda forma de esclerotización del pensamiento, ejemplo de virtudes democráticas aplicables a la ciencia, como es el caso de la tolerancia —base de sus nuevos principios para una ética científica—, podría ser un punto de partida para todos nosotros, si no fuera por ese deslumbramiento que padeció al huir del nazismo y recalar en el paraíso de la libertad: el occidente capitalista. Obras tales como *La sociedad abierta y sus enemigos*, *La miseria del historicismo*, o el ensayo “Utopía y violencia” integrado en sus *Conjeturas y refutaciones*, nos hacen dudar de esa tan cacareada fuerza intelectual, en lo que se refiere a sus análisis políticos y de historia de las ideas, que se le imputa desde ciertas cátedras de economía neo-liberal.

Popper defiende un tipo de pensamiento antitotalitario, como respuesta a todos los intentos de historicismo que se han dado a lo largo de la historia del pensamiento. Para Popper, caben en un mismo saco las teorías de Platón, Marx, Hegel y el mismísimo Rosenberg. Todas estas teorías pretenderían dirigir la historia como si ésta estuviera sometida a leyes predeterminadas. La historia del pensamiento occidental se ve como una oscilación entre los que han caído subyugados por el canto de las sirenas del historicismo totalitario, y los que han resistido desde los presupuestos de la democracia individualista antiideológica.

Para justificar tales afirmaciones, Popper recurre a un análisis repleto, siendo condescientes, de anacronismos. Véase por ejemplo la “descripción” del pensamiento de Heráclito como si este autor fuera contemporáneo de un Pareto o un Ortega y Gasset. El *panta rei* es considerado como el producto de una desilusión: el fracaso de sus amigos los conservadores; se le tacha de autoritarismo antidemocrático sacando a relucir una frase, cuando menos, ambivalente: “un pueblo debe luchar por las leyes de su ciudad como si fueran sus muros”.

Y, por último, se le endosa el sambenito de anticientífico, debido a la sospecha que le provocaban al filósofo oscuro los empiristas. Sigue Popper, lanzado ahora contra una de las personalidades más sobresalientes de la llamada filosofía presocrática: Anaximandro. A este jonio, se le coloca dentro de los filósofos antiindividualistas: el *apeiron* es irreductible a la individualidad, es lo infinito, lo indeterminable, y, por ello mismo, tribal, colectivista... A Platón se le dedican gran cantidad de páginas; resumamos: estaríamos ante otro tribalista, fundador de la inquisición, la policía secreta y el gangsterismo idealizado. Para qué seguir con más ejemplos. Toda utopía social no es más que el producto de una mente autoritaria y violenta, sobre todo para un pensador que, como Popper, piensa que el dinero es el único y más democrático regulador de las relaciones sociales.

Popper ha seguido defendiendo sus propuestas hasta la actualidad, demostrando con ello una gran coherencia "ideológica" y personal. Aunque esto no quita que sus premisas y sus resultados no nos satisfagan en la tarea de buscar soluciones al magma de problemas con que nos enfrentamos. En un artículo recientemente publicado en castellano titulado *La sociedad abierta hoy*, Popper vuelve a arremeter contra todo lo que no cuadra con sus ideas. Y lo hace de un modo descarnadamente ideológico: el que quiere convencernos de que existe una analogía entre lo biológico y lo social, y que pretende demostrar la eficacia de políticas generales acudiendo a ejemplos particulares.

Veamos brevemente cada uno de estos puntos. En primer lugar, Popper confunde el concepto de revolución social con el de renovación técnica. Afirma que el marxismo obvió, por ejemplo, la

tremenda revolución de la movilidad propiciada por la red ferroviaria de George Stevenson. Dado que la movilidad es una de las más importantes características biológicas de todas las especies animales (sic), la llegada del ferrocarril y el hecho de que cada vez fuera más asequible, supuso la transformación de nuestra especie en una nueva clase de animal (sic). Pues desde un punto de vista biológico (sic), los nuevos instrumentos de movilidad son como extremidades nuevas que crecen en nuestra piel, cuya adquisición constituye una revolución biológica y social de primera magnitud...

Estas palabras hablan por sí solas. Párrafos más adelante, Popper advierte certeramente del constante conflicto axiológico que se da en el mundo moderno entre la libertad y la seguridad. Sin embargo, para ello usa ejemplos como éste: "¿Tengo que ceder ante el deseo de dormir o debo esforzarme para escribir una conferencia...?", obviando que tal conflicto tiene un origen y unas

consecuencias sociales que no pueden reducirse al cumplimiento del deber personal, sino que se extienden a consideraciones tales como la necesidad de participación y control democráticos en todos los asuntos públicos. Popper intenta dramáticamente desmarcarse de los neoliberales que propugnan la no intervención del Estado sobre el mercado. Pero lo hace de un modo ingenuo, ya que los límites legales que postula nuestro autor coinciden en gran medida con los límites libertarios expuestos por uno de los defensores del individualismo más radical y de lo que él mismo denomina el “Estado mínimo”: Robert Nozick y su libro *Anarquía, Estado y Utopía*. ¿Ideología o falta de visión de la realidad? Quizá al final haya que pensar en la sinceridad del gran maestro de historiadores actuales de la ciencia. Pero ello no quita ni un ápice del carácter marcadamente ideologizado de sus propuestas.

Popper define la sociedad abierta como aquella situación donde prima la pluralidad de valores antes que una ideología, y donde hay una carencia de tendencia histórica. La ideología, pues aparece como el enemigo a vencer. Ideología como algo a rechazar, pero cabría preguntar ¿desde qué perspectiva? ¿desde otra ideología? ¿pretende Popper, y con él todos los enterradores de la ideología, salirse del marco cultural en el que nos movemos para, en el sentido de observadores/preferidores racionales, pontificar desde fuera? ¿se ve esto como algo posible o no acabaríamos cayendo en lo que se ha dado en llamar círculo hermenéutico: si todo es ideología, no estaríamos haciendo ideología con nuestro rechazo a la ideología?.

Si para Popper la utopía dejara de ser considerada como una forma autoritaria de violencia, y se la viera como un instrumento crítico y emancipador de la sociedad (Paul Ricoeur), ese círculo podría abrirse a nuevas y más interesantes perspectivas. No basta con contentarse al decir que “los pobres se alimentan mejor”, y tampoco con protestar por la burocracia, la explosión demográfica —¿a qué países se referirá Popper, a qué nacimientos teme el pensador occidental?, la violencia en la educación o la lucha contra el crimen y la mejora de las fuerzas de policía. Estos problemas, acuciantes quizá en un país desarrollado, no pueden plantearse separadamente de la explotación y marginación del tercer mundo, ni tampoco de los brotes violentos que se están dando en la mismísima sociedad abierta: resurgir del nazismo, la deificación del consumo indiscriminado, los nacionalismos agresivos, el desprecio de toda política de solidaridad, el racismo... Popper habla de la paz mundial, y ni siquiera se plantea que la verdadera paz es la que comienza por el reconocimiento del otro, o lo que es lo mismo, por colocarse en el lugar de los que realmente sufren esa apertura, o quizá debiéramos llamar escaparate, de la

sociedad occidental que se cierra sobre sí misma nada más oye que llaman a su puerta.

Como defendió el mismo Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, la interpretación de los hechos debe ser mantenida como "...un punto de vista cuyo valor resid(a) en la fertilidad, en su capacidad para arrojar luz sobre el material histórico". Ocultar, o quizá no saber, que las propuestas políticas no pueden basarse íntegramente en argumentos científicos, que lo social poco tiene que ver con esa movilidad de los animales, que un Estado democrático de derecho no puede dedicarse únicamente a la defensa frente al hurto de verduras y hortalizas, o a la vigilancia del sacrosanto *pacta sum servanda*, constituyen elementos de una forma negativa de hacer ideología: *simplificar la realidad de acuerdo con lo que desde una perspectiva parcial se considera universal y absoluto*. Todas estas simplificaciones, proyectan sobre la realidad más sombras que luces e inducen cuando menos a confusiones y malentendidos, sobre todo si son propuestas defendidas por alguien de tanto peso teórico como es el autor del importante libro *La lógica de la investigación científica*. Alguna responsabilidad han de tener los intelectuales.

V. IDEOLOGÍA DE LA CRISIS

Creo, como conclusión de todo lo expuesto, que más que una crisis de las ideologías, nos situamos en una ideología de la crisis. Y como ocurre en toda situación crítica, todos comienzan a desprenderse de los restos de lo que parece ir perdiendo. En nuestro caso, se nos está sugiriendo que el perdedor es todo *pensamiento complejo* sobre las cosas, todo *acercamiento crítico* que no comulgue con la dureza de lo que nos dicen ser los "hechos", toda *apuesta por algún tipo de utopía*, todo aquel pensamiento fuerte que intente mostrar, si no el camino hacia algo nuevo, por lo menos un análisis comprometido con el futuro. Circunscribiré mis comentarios a una serie de respuestas "neoconservadoras" que, situándose en la defensa acérrima y legítima de la sociedad liberal, están cumpliendo un papel ideológico importante para cerrar el paso a toda política y a toda teoría empeñada en la emancipación social de toda jaula de hierro capitalista.

Pretendo englobar en este epígrafe a las llamadas "teorías de la justicia" de James Buchanan, Robert Nozick y John Rawls, y, en último lugar, a la tesis cibernético-funcional de Niklas Luhmann: Teorías que desde puntos de vista parciales diferentes coinciden en colocar en su punto de mira la situación a la baja del Estado asistencial. Constituyen conjuntos teóricos que pretenden enfocar y resolver la crisis de legitimación política y social, sin salirse de las

pautas generales del Estado liberal de derecho. Se sitúan *en* la crisis, pero no pretenden salir *de* la situación que la ha propiciado.

Como ha afirmado Göran Therborn (*The ideology of the power and the power of the ideology*, 1980), en momentos de crisis social en los que no parece vislumbrarse un cambio de la situación, sino al contrario un mantenimiento de la misma, los mecanismos de dominación ideológica se refuerzan a través de los siguientes medios: a) la *adaptación* (o conformidad), b) la *inevitabilidad* (obediencia por ignorancia), c) el *sentido de la representación* (los dominadores son vistos como representantes de los dominados para cumplir una misión), d) la *deferencia* (los dominadores vistos como poseedores de cualidades superiores), e) el *miedo* (elección entre la resistencia y la muerte o la obediencia y la vida), f) la *resignación* (ante la imposibilidad práctica de una alternativa mejor).

En momentos como los que vivimos y teniendo en consideración el contexto histórico y geográfico en el que nos situamos, los rasgos que mejor definen la tendencia del final de las ideologías son los de "adaptación", "inevitabilidad", "deferencia" y "resignación".

Las teorías de la justicia anglosajonas de James Buchanan, Robert Nozick y John Rawls, que tanto predicamento están teniendo en la actualidad tanto a nivel político como intelectual, muestran a las claras esos rasgos mencionados. Usando un símil de historia de la ciencia, tales teóricos se esfuerzan, cada uno con un diferente grado de radicalidad, por reforzar el círculo protector que envuelve el núcleo teórico del liberalismo tradicional: Buchanan, se refiere al necesario "equilibrio eficiente", es decir, al aumento constante de los beneficios empresariales; Nozick, se dirige a potenciar los derechos naturales de apropiación y reducción del Estado al mínimo posible; y Rawls, habla de unos principios de justicia a los que se llega si los que los formulan parten de una *cultura pública ineluctable*, la cultura de las libertades formales, que sirve tanto de causa como de consecuencia de dichos principios: para llegar a la formulación de tales elementos de justicia, se debe partir de la aceptación de esa cultura pública, la cual quedará "reforzada" y re-legitimada a partir de los mismos principios a los que ella da lugar. Más que ante un círculo hermenéutico, estamos ante un círculo vicioso, y, sobre todo, ante el mayor y quizá más coherente esfuerzo por reforzar el círculo protector del liberalismo contemporáneo.

El caso de John Rawls es el más relevante, desde el momento en que sus tesis vienen presentadas de un modo cuasi-científico: teoría de los juegos, teoría de la evolución de Piaget, y retoma la tradición más seria de los orígenes del liberalismo: el método kantiano y la fraseología rousseauiana. Sin embargo,

sus planteamientos están teñidos de esos rasgos de toda ideología en crisis que se resiste a cambiar: la teoría de Rawls exige como condición inexcusable para la formulación de sus principios, la existencia de conceptos que arropan un claro conjunto de premisas morales de adaptación y resignación: personas morales, sociedad bien ordenada...¿qué personas y qué sociedades entrarían dentro de estas coordenadas?. Más aún, Rawls nos habla de lo que él denomina el “velo de ignorancia” como requisito esencial para que los individuos representativos no formulen principios desde su egoísmo particular; deben “olvidar”, pues, sus condicionamientos personales, pero nunca eso que da contenido a la cultura pública de la que no podemos escapar: los bienes públicos, es decir, las libertades formales y una vaga sensación de justicia social *desde* la desigualdad.

Estamos ante propuestas que parten de la crisis de legitimación del *status quo* liberal, y, al estilo del barón de Münchhausen, pretenden salir de la misma tirando de sus propios cabellos, con lo que al final parecen quedarse donde comenzaron. Nozick intenta abrir su teoría aportando lo que él denomina un “marco para la utopía”: situación en la que sólo entrarán a formar parte los miembros de la élite que se verán rodeados de sus “iguales”. Buchanan habla de un “Estado productivo”, regulador de la apropiación de los bienes públicos, dejando todo lo demás a la negociación entre los fuertes y los débiles. Rawls, autor más atento a los problemas de legitimación formal del capitalismo tardío, se agarra con firmeza a la sacrosanta prioridad de la libertad, y sólo llega a justificar una débil justificación de la desigualdad, siempre y cuando la misma “favorezca” a los menos favorecidos; principio ambiguo donde los haya, pues desde el mismo pueden postularse, tanto políticas de discriminación positiva, como de mantenimiento de las situaciones de privilegio; Lampedusa parece renacer de sus cenizas de la mano del intelectual de Harvard.

Veamos a continuación el caso de otro intelectual situado en la crisis del Estado del bienestar, Niklas Luhmann o el apogeo de las cajas negras.

Como afirma Achille Ardigó, en su “presentación” a la traducción italiana del libro *Teoría política en el Estado del Bienestar*, Luhmann se ha esforzado por revisar su teoría general acerca de los medios de autoconservación del sistema. Teniendo como referencia la anterior *Politische Planung* (1971), Ardigó muestra su contento al advertir cierta apertura del discurso luhmanniano hacia problemas actuales, afrontados esta vez con un lenguaje más claro y con el objetivo de ser entendido no sólo por los especialistas en Luhmann, sino por el más amplio número de lectores. La *Teoría política en el Estado del Bienestar*, puede leerse pues teniendo presente dos cosas: una, la necesidad de revisión de ciertos presupuestos anteriores, y, dos, la de que estamos ante un

esfuerzo por hacerse entender y no sólo por ofuscar con conceptos rayanos a veces en lo tautológico.

La exposición de Luhmann se sustenta en dos bases teórico-descriptivas. En primer lugar, Luhmann parte de un presupuesto conceptual: no estamos ante una crisis del Estado, sino ante un déficit de teorización. Los conceptos tradicionales usados para describir lo político —derecha/izquierda, conservador/progresista— son inadecuados para entender la realidad presente. Tales conceptos serían antropomorfizadores, en la medida que sustentan su racionalidad en una especie de capacidad ontológica de los sujetos; siendo, por el contrario, la racionalidad una propiedad del sistema en sí mismo considerado. En segundo lugar, Luhmann nos advierte de que vivimos en un mundo sin centro, sin jerarquías ordenadas a priori, un mundo en el que predomina la periferia, el margen, el subsistema absolutamente independizado del sistema global que antaño le otorgaba validez y garantizaba su supervivencia. Las consecuencias de estos dos puntos de partida son claras: hay que usar nuevos conceptos, abandonando los antiguos por inoperantes e inactuales; y, buscar nuevas soluciones a los problemas, ya que ni el derecho, ni el dinero —medios del obsoleto Estado del Bienestar— pueden servir de cemento social. Veamos el desarrollo de todo esto, prestando especial atención, primero al enfoque marcadamente ideológico de las propuestas luhmannianas, y, segundo a la falta de visión prospectiva que oscurece cualquier salida a la situación de crisis, tanto social como de teorización, en la que nos vemos sumidos. Todo lo cual reafirmará esa tendencia ideológica *neoconservadora* ante la crisis. Para el Luhmann de 1971, la necesidad de autoconservación del sistema sólo podría llevarse a cabo asumiendo un doble proceso: el de “diferenciación funcional” del sistema social global y de los subsistemas parciales, y el de “autonomía referencial” del Estado. La primera línea tendencial garantizaría la adecuada complejidad del sistema, es decir, el aumento de consistencia entre las decisiones político-jurídicas y las propuestas procedentes de un ambiente turbulento y cada vez más complicado. La segunda, se dirigiría a aumentar la capacidad de autoreflexión del sistema político-jurídico del Estado. Sin embargo, tanto un proceso como otro han seguido un camino opuesto al que parecía iba a ser su conclusión.

Ese proceso de diferenciación funcional, ha posibilitado la existencia y fortalecimiento de subsistemas cada vez más cerrados sobre sí mismos, que funcionan al estilo de “cajas negras” no jerarquizadas, no transparentes e inconmensurables entre sí. Esta expansión de la diferenciación funcional ha ido creando una serie de factores que desestabilizan, más que autoconservan, el sistema político en su conjunto. Veamos tres de estos factores: —las continuas presiones reivindicativas para entrar en el sistema y la consecuente exigencia de

nuevas prestaciones y derechos; —la creación de nuevas necesidades y nuevas bolsas de pobreza que el Estado asistencial no puede eliminar ni con un aumento del gasto ni con la intervención pública; —el constante aumento del poder destructivo de las industrias sobre la naturaleza, imposible de atajar desde el Estado. Al estructurarse como cajas negras con códigos cerrados y supuestamente no transparentes, los subsistemas, entre los que destacan en el análisis luhmanniano sobre el Estado del Bienestar los partidos políticos, y en otras instancias: el derecho o la economía, se ven imposibilitados de centralizar y canalizar el enorme flujo de informaciones (*input*) sociales. La política, pues, no puede ser la guía de una sociedad donde no hay un centro neurálgico, sino una tupida red de subsistemas incomunicados entre sí. No hay posibilidad de una política (*output*) global que aborde los problemas proyectivamente. La salida propuesta por Luhmann será entonces la de dar la máxima autonomía a esas cajas negras (subsistemas sociales), y que de ellas surjan las soluciones. Las preguntas que sugiere este análisis son obvias, ¿cómo es posible que de esos subsistemas —analizados al estilo wittgensteniano de los juegos lingüísticos— no transparentes, no jerarquizados e incomensurables entre sí, surja alguna solución global? ¿es que ya no caben soluciones globales, sino únicamente reformas parciales desconectadas del resto de problemas sociales?, tanta confianza en esa racionalidad del sistema ¿no es una nueva forma de aplicación, esta vez dirigida a la sociedad, de la mano invisible smithiana, o, quizá, una impotencia para abordar con voluntad de resolución tales problemas?

Veamos ahora adonde conduce esa otra tendencia del Estado asistencial: la autonomía referencial, el narcisismo de un Estado que sólo contempla su propio crecimiento, abandonando todo conocimiento de los límites y, lo que es más relevante, todo esfuerzo por lograr una verdadera eficacia. Para Luhmann, la política no es más que una forma de comunicación, y como tal es autoreferente, es decir, se dirige siempre a sí misma. En un mundo constituido por espacios incomunicados, la única posibilidad de comunicación es la autoreferencial, la de uno mismo consigo mismo. Cuando se asiste a una complicación y a una turbulencia ambiental como la que sufrimos, ¿puede —se pregunta Luhmann— una política con ese grado de autoreferencialidad resolver todos los problemas?. Por supuesto —responde el mismo Luhmann— que no. La política del Estado asistencial no puede controlar los *inputs* de información ambientales, ni, resolver los problemas con los únicos medios de que dispone: el derecho y el dinero. El Estado social provoca una “marea de leyes”, una “juridificación” de las relaciones entre los subsistemas y una expansión abusiva de la economía pública. Estas “deficiencias” provocan disfuncionalidades como la de la pérdida de lealtad de las masas ante la imposibilidad de resolución estatal de los

problemas, aumentan los problemas de marginación (drogas, criminalidad social) como únicas salidas que le quedan al ciudadano que ha perdido la confianza en las instituciones públicas. Hay que buscar otras formas de acción. ¿Cuáles? Veamoslas y enjuiciemos su profundidad y su coherencia.

Comencemos por las salidas teóricas. En primer lugar, para Luhmann el déficit de teorización se debe fundamentalmente a la falta de una autoreflexión que evidencie los límites de la acción y abra la conciencia hacia nuevas alternativas. Pero, esa necesidad autoreflexiva choca con el funcionalismo en el que se apoya toda la teoría. Todo sistema autoreferencial —sea molecular, atómico, celular o social— exige como característica propia de existencia su imposibilidad de autonegación. Si el sistema se niega a sí mismo, desaparece como tal. Asimismo, si la racionalidad social es la racionalidad de los sistemas, toda intervención del sujeto siempre será considerada patológica, entre otras cosas, porque puede negar los sentidos que le vienen dados desde la propia realidad sistémica en la que actúa. Para Luhmann el sentido lo crea el objeto, no el sujeto, el ambiente, no el grupo. Si esto fuera así Luhmann tendría razón al defender la imposibilidad de la autonegación: el sistema como objeto no podría negarse como tal. El ordenador funcionaría a pesar de que el sujeto manipulador no sepa utilizarlo. Pero Luhmann olvida algo: el sujeto manipulador puede apagar el ordenador y escribir con pluma y en papel cuadriculado. El sentido social es creado por una interacción entre el sujeto y el objeto; y en esta interacción/autotematización no sólo se crea complejidad, sino que puede llegarse incluso a la propia negación del sentido dominante.

Ese desprecio cibernético a toda intervención del sujeto que investiga o que actúa, conduce a Luhmann a esa revalorización del sistema como único agente social. Y, en un segundo momento, desemboca en el rechazo a toda intromisión de los valores en esa autoreflexión teórica exigida por la crisis de teoría que sufre el sistema. Los valores, para Luhmann, exigen determinadas condiciones de consenso, se resisten a ser medidos por el éxito o el fracaso político, están fuera del mundo de la experiencia y de la realidad de la comunicación política, son, en definitiva, buenas intenciones y malas experiencias. Los valores crean la ilusión de que las situaciones de desigualdad pueden ser compensadas por el sistema estatal. Y, para Luhmann, el problema al que se enfrenta tal Estado no es el del crecimiento incontrolado, sino el de que las víctimas de ese crecimiento pretenden compensaciones por los perjuicios ocasionados por el mismo. Los valores simbolizan el mito de la compensación social al pobre o al marginado. Su “valor” no reside en la eficacia o ineficacia de las políticas concretas, sino en mantener siempre abiertas esas pretensiones de justicia social. Y esto para Luhmann, como para todo pensamiento conservador, es rechazable.

Y en este aspecto es donde resalta con mayor claridad el carácter ideológico de todo el argumento luhmanniano. Como se dijo más arriba, Luhmann apostaba por la creación de nuevos conceptos teórico-políticos, puesto que ya las etiquetas de conservador y progresista, derecha e izquierda han dejado de tener sentido práctico. Sin embargo, al final del libro que vengo comentando, Luhmann no puede escapar a la semántica política tradicional, con el objetivo de apoyar sus argumentos prácticos para la salida de la crisis. Luhmann define los términos conservador y progresista desde la diferente concepción que ambos conceptos tienen de la tradición. Unos mantendrían el pasado, los conservadores; mientras que los otros, los progresistas, orientarían su acción hacia el futuro y sus posibilidades.

En primer lugar, hay que decir que lo conservador y lo progresista no radica en la diferente actitud hacia la tradición. Se puede hacer una política progresista *conservando* tradiciones, y otra conservadora, destruyendo lo que habría que conservar. La posible distinción radicaría más en criterios ético-políticos como por ejemplo: la sensibilidad hacia las desigualdades, la exigencia ética de transformar lo que las produce y reproduce, bien sea proyectando fines a largo plazo, bien, apoyándose en alguna tradición aún no puesta en práctica con el suficiente grado de radicalidad.

En un sentido marcadamente ideológico, Luhmann afirma que todo lo que él denomina *políticas expansivas* de intervención estatal, se asienta en la vieja tradición europea que atribuye a la política un papel guía en la sociedad. Hablar de participación social o de planificación, supone necesariamente un aumento de la complejidad y una elevación del grado de desilusión social. Por todo ello, concluye nuestro autor, una actitud progresista será aquella que mire al futuro olvidando el lastre del pasado interventor, y apueste por una *política restrictiva*, en la que los problemas vayan resolviéndose por sí mismos gracias a la autoreflexión no transparente e incomunicada de los diferentes, plurales y autónomos, por desconectados, subsistemas sociales. Toda política expansiva no se preocupa más que de su propio crecimiento y tiende a intervenir sin tener en cuenta la eficacia de los medios empleados. Toda política restrictiva usaría los medios político-administrativos adecuados para resolver problemas concretos, rechazando cualquier intervención en problemas irresolubles si usamos decisiones vinculantes al estilo del Estado asistencial. Nada se dice qué significa "eficacia"; nada se dice de quién decidirá cuál problema es irresoluble o susceptible de solución; y nada se dice acerca del método a poner en práctica para abordar los problemas, ¿será acaso el de ensayo y error?...Las cajas negras nos darán las respuestas; aunque claro está, sólo y únicamente después del desastre.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, K. O., "Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías" en *La transformación de la filosofía*, Vol. II, Madrid, 1985.

BENEDETTI, M., *La realidad y la palabra*, Barcelona, 1991.

CAMPBELL, T., *The Left and Rights. A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights*, London, 1983.

CORREAS, O., *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*, México, 1993

DE LA TORRE RANGEL, J. A., *Hacia una organización jurídica del Estado, solidaria y liberadora*, México, 1977, y *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, México, 1992.

FERENC, F., Heller, A., Markus, G., *Dictatorship over Needs. An Analysis of Soviet Societies*, Oxford, 1983.

FRANKENBERG, G., Rödel, U., *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz*, Frankfurt, 1982.

GEERTZ, C., "Ideology as a Cultural System" en *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.

GOULD, C. G., *Rethinking Democracy. Freedom and social cooperation in politics, economy and society*, Cambridge, 1990.

HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982

IZUZQUIZA, I., *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, 1990.

LENK, K., *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Buenos Aires, 1974.

LLEDÓ, E., "La realidad de la utopía" en García Cotarelo, Ramón (comp.), *Las utopías en el mundo occidental*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981.

LÜBBE, H., *Filosofía práctica y teoría de la historia*, Barcelona, 1983.

MIRÓ QUESADA, F., *Conocimiento científico, dialéctica e ideología*, en VV.AA., *Filosofía y ciencias sociales. Problemas teóricos y metodológicos*, Universidad de Carabobo, O.L.I.J.S., Venezuela, 1982

NEUSÜSS, Arnhelm, "Utopía e ideología", en *Utopía*, Barcelona, 1971.

POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, 1981; "Utopía y violencia" en *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, 1983.

RICOEUR, P., *Ideología y utopía*, compilado por G.H. Taylor, Barcelona, 1989.

SÁNCHEZ PEREYRA, A., VALENCIA ARAUJO, E., *Ideología, Estado y Derecho*, Universidad de Oaxaca, 1982.

THERBORN, G., *La ideología y el poder de la ideología*, México-España, 1987; y *¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo*, México-España, 1989

VARGAS LLOSA, M., "Karl Popper al día", en *Vuelta*, Marzo de 1992, pp. 24-33.

VV.AA., *Ermeneutica e critica dell'ideologia* (ed. di Graziano Ripanti), Brescia, 1979.

ZEA, L., *Dialéctica de la conciencia americana*, México, 1976, y *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, 1952.