

IDEOLOGÍA E IDEOGRAFÍA

Ideology and Ideography

EMILIO EIRANOVA ENCINAS*

Fecha de recepción: 2 de junio de 2022

Fecha de aceptación: 16 de octubre de 2022

Abstract: The relationship between ideology and ideography will be dealt with here. The departure point will be the contradictions between the liberal and the socialist models. From that point on, it will be explained how none of those models is really scientific, as they are built on two prejudices about the human being: the man is good by nature (liberal model) and the man is bad by nature (socialist model). It is from these prejudices that both theses get the political scheme friend-foe. It is therefore shown that the use of scientific methods is yet another way of defending the usual ideologies. Once this is explained, both models will be clarified through the relationship between ideology and ideography, using the logical concepts of common and collective sets. Lastly, a static formal instrument is introduced which will allow us to analyse the social dynamism in the ideology-ideography relationship.

Keywords: Ideology; Ideography; Law; Economics; Political Economy.

JEL Classification: B51; B53.

Resumen: Se estudia qué es la *ideología* en su relación con la *ideografía*. Se parte de las contradicciones que se evidencian entre los modelos liberales y socialistas. A partir de ahí, se explica como en realidad ninguno de esos modelos es científico, sino que se sostienen sobre dos prejuicios sobre el ser humano: el *hombre es bueno por naturaleza* (modelo liberal), el *hombre es malo por naturaleza* (modelo socialista). De estos prejuicios las dos tesis hacen derivar el esquema político *amigo-enemigo*. De esta manera, se evidencia que el uso de los métodos de las ciencias es otra forma de defender las *ideologías* de siempre.

* Spanish lawyer, Dr. in Laws, former public prosecutor and judge of the Superior Court of Justice of Castilla y León, Spain; PhD Candidate King Juan Carlos University, Madrid.

Hecho esto, se aclaran formalmente los dos modelos a través de la relación entre *ideología* e *ideografía*, usando los conceptos lógicos de *conjuntos comunes* y *colectivos*. Por último, se presenta un instrumental formal estático con el que poder analizar el dinamismo social en la relación *ideología-ideografía*.

Palabras clave: Ideología; ideografía; derecho; economía; política económica.

Clasificación JEL: B51; B53.

I.

PRESENTACIÓN DE LA CUESTIÓN Y SU TRASCENDENCIA

La Escuela Austriaca propone fundamentalmente un modelo de organización social sustentado en la libertad individual como «*poder hacer*» de todos, el reconocimiento de la propiedad privada y la capacidad autónoma de la sociedad para autoorganizarse. En consecuencia, serán las ideas de *contrato natural condicionado*, de *fuerza natural del derecho* y de *coordinación espontánea* de la sociedad, las calvas de bóveda de sus desarrollos. A partir de estos principios, es que los autores de la Escuela Austriaca hacen sus propuestas sobre teoría política, del derecho y en economía. Frente a este modelo, se yergue el socialista, en el que se confía en que el «*poder hacer*» corresponde al Estado, se relativiza o se anula el derecho de propiedad y se considera que la organización social debe partir de una razón ordenante y reguladora. Para estos autores, el principio natural de la sociedad es el *conflicto*, la teoría del poder se basará en la *coacción*, el derecho en la *potestad normativa* del Estado y la economía en la razón *distributiva* del poder. Naturalmente, entre estos dos modelos, autor por autor, hay muchas y muy matizadas propuestas, pero, básicamente, para nuestro propósito, será suficiente con lo que hemos dicho.

La forma de desarrollarse cada uno de los dos modelos no es científica. Esta afirmación puede ser chocante. Efectivamente, pues los dos Carlos, Menger y Marx, como exponentes de cada uno de los dos modelos, hablan de sus sistemas como científicos¹. Pero,

¹ Menger, C., (2019, pp. 19 s.s); Mises, L., (2013, p. 32; 2012, pp. 13 s.s); Marx, C., (1934, introd.)

está claro que, llegando a resultados tan opuestos, lo de «científico» es como poco dudoso. Lo que nadie discute es que ningún modelo ha conseguido desplazar al opuesto con *razones suficientes*. Si cualquiera de los dos fuera verdaderamente científico —en el sentido de procurar una *verdad objetiva* según la ciencia y sus métodos—, evidentemente que las razones que se hubieran dado, por el *carácter suficiente de la razón científica*, habrían bastado para convencer a todos. Y esto, repetimos, no se ha producido.

Pudiera pensarse que lo que sucede es que los métodos científicos son opuestos en cada modelo y que, por lo tanto, esta es la razón de la discrepancia. Y así, mientras que los autores de la Escuela Austriaca fundamentan sus estudios en modelos racionales y apriorísticos (*método analítico*), Marx, fijándose en la «mercancía» como elemento atómico de la economía², siguió un método experimental, es decir, *sintético*. Pero esto tampoco es cierto. Pues, a la vista de que las matemáticas son la disciplina analítica por excelencia y que Ludvig von Mises las rechaza como método³ y que, por el contrario, hay socialistas como Keynes que las aplican⁴, basta para desmentir la suposición. Además, es que también Ludwig von Mises aplica el método empírico para describir por ejemplo la naturaleza del dinero⁵ y Hayek, por su parte, usa las matemáticas, contradiciendo a Mises respecto a la viabilidad de las matemáticas, en su obra *Precios y producción* o en su *Teoría del capital*. En definitiva, que ni los austriacos son tan analíticos, ni los socialistas tan sintéticos. Aún más, lo más curioso de esta situación, fijándonos un poco más despacio, es la enorme coincidencia de los dos modelos justamente en el error. En efecto, pues los dos parten de una misma noción de ser humano utilitarista. Sí, digo bien, pues los dos tratan al hombre como si fuera un animal, un ser feliz por sus deseos. Y así, el modelo austriaco defiende que la sociedad por sí misma puede alcanzar *la mayor cantidad de placer para el mayor número de personas*, mientras que el modelo socialista, sencillamente, maximiza este criterio para la capacidad del Estado:

² Marx, C., (1934 p.45).

³ Mises, L., (2015, p. 33).

⁴ Keynes, J.M., (2004, p. 21 s.s).

⁵ Mises, L., (2012, p. 6).

todo el placer para todo el mundo. Y no quedan ahí las coincidencias, pues en sus extremos, los dos modelos se «tocan». En efecto, pues ambos acaban abominando del Estado. No hace falta que cite a ningún anarcocapitalista de ejemplo de esta opinión porque en esta cuestión todos opinan lo mismo y se conocen con facilidad, pero sí que recordaré esta idea en la pluma de un socialista porque entre ellos, en cambio, esto parece que se olvida: «Tan pronto como no hay clases sociales que oprimir, tan pronto como el dominio de clases y la lucha legítima por la existencia del individuo en medio de la anarquía que ha reinado hasta ahora en la producción quedan abolidos junto con los conflictos y de los excesos que de ellos resultan, nada hay que reprimir ya, por lo que la fuerza de represión del Estado resulta ya inútil»⁶.

De esta situación sólo cabe colegir una conclusión: las dos corrientes quieren valerse de la objetividad del conocimiento científico para postularse, pero, usando los mismos métodos, sus propuestas están en unas en las antípodas de las otras. Es decir, no hay nada de científico en ninguna de las dos.

Bajo este enfoque, aparece que es una cierta *precompresión* del *hombre utilitarista* lo que se viste con razones científicas. Es decir, que el hombre como ser deseante es *bueno* o *malo*. En ello evidentemente no hay nada de científico, sino un juicio de valor sobre el *animal hombre*. Y en efecto, así es, pues lo cierto es que podemos hacer la traducción del *hombre utilitarista* al juicio de valor que se hace desde cada modelo. La Escuela Austriaca partiría de un *optimismo antropológico* y el marxismo, por el contrario, se sostendría sobre el *pesimismo antropológico*. Este es el juicio que preside las afirmaciones de los liberales cuando consideran que el libre juego de las acciones individuales ordenará adecuadamente la sociedad y, en consecuencia, entienden que el hombre por sí mismo y a través de la coordinación espontánea es capaz de desarrollarse. Como también es un juicio negativo sobre el ser humano utilitarista el del comunismo, cuando trata al hombre como a la *peste*, aspirando a que el Estado lo reconduzca a ser un *hombre bueno*⁷. Es a partir de esa *precompresión* que, después, bajo la

⁶ Engels, F., (1910, p. 302).

⁷ León Trotsky en su escrito de 1924 *Literatura y revolución: otros escritos sobre literatura y arte*, dijo: «El hombre socialista tiene la ambición, que logrará satisfacer, de

influencia del cientificismo, que nace en el s. XVII y dura hasta nuestros días, unos y otros emplean el andamiaje argumentativo de la ciencia para defender una *ideología* «objetivamente»⁸.

Si lo que decimos es cierto, tendríamos que ser capaces de observar estas mismas ideas a lo largo de la historia, eso sí, con otros «ropajes». Al fin y al cabo, lo que decimos que cambia es el vestido que se pone al prejuicio. Y claro que podemos. Los abuelos y padres de la Escuela Austriaca están en el liberalismo inglés, en algunos autores de la Escuela de Salamanca, en Cicerón, y así podríamos ir hasta el pelagianismo. Y el socialismo por su parte tiene sus ancestros en Kant, Rousseau, Hobbes, Lutero, y así podríamos seguir hasta la teología palaciega de Eusebio de Cesarea e incluso al remoto Platón. En definitiva, en cada época podemos ver a los hombres matándose, pensando que unos son los *buenos* y los otros los *malos*, a la vez que buscan argumentos verosímiles según cada época para justificar sus tropelías.

Un grupo y otro, como decimos, piensan sobre un *prejuicio*, una idea muy simple y fácil —naturalmente falsa—, desde la que entender al hombre y la sociedad; repitémosla: *el hombre es bueno por naturaleza o, por el contrario, no lo es*. Esta clase de ideas puede venir servida bajo figuras literarias como la del «bien salvaje», del «hombre perdido», el «hombre máquina» u otras similares. Estando atentos enseguida se ponen al descubierto detrás de las analogías.

controlar la naturaleza entera, incluyendo los faisanes y a los esturiones, mediante la máquina (...) Cuando racionalice la economía, es decir, cuando la someta a la conciencia y a sus fines, el hombre no dejará piedra sobre piedra de su cotidianidad actual, tan pesada e íntegramente podrida (...). El género humano, que ha dejado de arrastrarse a cuatro patas ante Dios, el Zar y el Capital, ¿debería acaso capitular ante las oscuras leyes de la herencia y de la ciega selección natural? (...) El hombre se esforzará por controlar sus propios sentimientos, en elevar sus instintos hasta la altura de la conciencia y en hacerlos transparentes, en dirigir su voluntad a través del inconsciente. Así se elevará a un nivel más alto y creará un tipo biológico y social superior, un superhombre, a fin de cuentas (...). El hombre medio alcanzará las dimensiones de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx»

⁸ El *cientificismo* ha llevado al disparate de que si no se adjetiva una disciplina de «científica» parece falsa o que no tiene categoría para que el hombre sepa alguna verdad según el objeto de esa materia. Y así se han retitulado todas las asignaturas de las humanidades. Se habla de ciencia del arte, ciencia política, ciencia del derecho, ciencia sociológica, de la filosofía ciencia, ciencia de la economía, de ciencia de la teología, etc.

Esta situación reclama que se aclare qué es la *ideología*, su relación con la *ideografía* y qué consecuencias tiene para las humanidades. Pues si en las humanidades la *ideología* parece que tiene tanto que decir, si reviste de ciencia lo que no es, ¿será que entonces no puede hablarse de ciencia en las humanidades?, ¿será que la *ideología* es tan nefasta que impide acceder a la verdad en las humanidades? Las respuestas a estas cuestiones tienen el alcance radical de hacernos prescindir de lo que muchos han intentado vendernos como verdad cuando, en realidad, eran prejuicios.

El término de *ideografía* es muy personal. No se refiere a los ideogramas, ni a los grafismos con los que una idea puede ser representada, ni tan siquiera a una posible variación de la analogía por atribución o representación. Es una expresión puramente empírica, que se conecta con la *ideología* y en la que ésta queda expresada en la sociedad y la historia. De su uso deriva un esquema con el que analizar, creemos que eficazmente, las instituciones sociales en diferentes sociedades y épocas. A partir de ese esquema es que se puede entender *descriptivamente*, entre otras cosas, porqué ciertas *ideologías* triunfan en ciertos periodos de la historia y determinadas sociedades, cuál es el alcance de una ideología en una sociedad, a qué se deben ciertas formas de poder, etc. Es un esquema con el que se conecta, a un nivel general, la Antropología filosófica, la Sociología, la Historia y el resto de las disciplinas humanísticas.

A continuación, veremos qué es la *ideología* en su relación con la *ideografía*. Hecho esto, describiremos formalmente los modelos liberales y socialistas a través de dos clases de conjuntos: *comunes* y *colectivos*. A partir de ahí se podrá recorrer con total precisión la Sociología, la Política, el Derecho y la Economía, sabiendo de dónde provienen sus teorías y porqué se usan unos u otros modelos explicativos.

II. LA IDEOLOGÍA

Al preguntarnos por el ser humano o por *lo social* del ser humano aparece como telón de fondo la *idea de mundo*⁹ de cada época. Nunca

⁹ Husserl, E., (1993, p. 17).

es una idea complicada. Cada época entiende el mundo bajo una idea dominante de qué es la verdad. A partir de ella es que se da razón de todo.

A continuación, examinaremos la *ideología* como *idea sencilla*, como *constante ideológica*, a través de los *patrones* «bueno-malo» y «amigo-enemigo», en el *lenguaje*, la *política* y *paz* y, por último, con respecto al *cristianismo*.

a) **Idea sencilla**

Los libros de historia y, sobre todo, los que se enfocan más hacia la filosofía de la historia, normalmente acaban destacando en cada época una serie de ideas que sirven para interpretar de manera conjunta y decisiva los sucesos históricos. Y así, por ejemplo, el hecho del nacimiento de Cristo le sirve a San Agustín para iniciar, con la *Ciudad de Dios*, la filosofía de la historia, mientras que el amor a la guerra le sirve a Ihering para explicar la naturaleza y origen del Derecho romano¹⁰. En el primer caso, Cristo es la Verdad, en Él se resumía todo y hacía Él, la *parusía*, se dirigía todo. En el caso de Ihering, era el espíritu de guerra romano el protagonista del desarrollo de su Derecho. En los dos casos, y otros muchos que el lector conoce de sobra, unas ideas sencillas daban cuenta de toda la verdad, encapsulaban los hechos en una dirección de sentido, dividían la historia, y así, esos autores pudieron proponer interpretaciones evolutivas, dialécticas o de otro tipo del hombre y sus sociedades en la historia. La *idea sencilla* sirvió para poder sostener que el conocimiento en las humanidades era sistemático. De ello se derivaba un criterio de verdad: una teoría en humanidades era más verdadera cuanto más explicase con las menos ideas.

Ahora bien, aunque durante el Romanticismo esta manera de entender las humanidades quedó totalmente *ideologizada* (vgr. Hegel), no debemos confundir este fenómeno con la sencillez de las ideas de la *ideología*. Más bien, la *ideología* de cada época es una parte de la *idea de mundo* que tiene el hombre en cada época y, como

¹⁰ Ihering, R., (1852).

se ha dicho, su presupuesto (*hombre bueno-malo*) siempre es el mismo. Por lo tanto, su ámbito propio y más restringido es aquél en el que el *poder es relevante*.

Mientras todo lo demás cambia de una manera u otra, el juicio de la *ideología* es constante. Y que sea así tiene su razón de ser. Por un lado, como enseguida veremos en el siguiente apartado, el ser humano nace con la predisposición a realizar esta clase de juicio y, además, desde la niñez se le entrena en ello. Pero, por otro lado, ninguna *ideología* puede prosperar —y de hecho no lo ha hecho— bajo una idea compleja del ser humano. Las *ideologías* no se dirigen a quienes tienen un criterio ponderado y analítico de las cosas. Se dirigen a la sociedad. La *ideología* ha de explicar todo para una inmensa mayoría. Es un error suponer que el hombre que está en el mundo no sabe lo que hay en el mundo. Naturalmente, si se pregunta a alguien si conoce todo lo que hay en el mundo dirá que no. Pero es que para vivir no se necesita saber cada cosa del mundo; *basta con tener el mundo explicado enteramente* —que es algo muy distinto. Y esto sí que lo ofrece la *ideología*. La persona no quiere saber, eso es algo del filósofo; la persona quiere vivir y para ello basta un par de ideas fuertes que le sirvan para *tener explicado el mundo* y llegar a los juicios en los que *justificar su comportamiento*.

Por esta razón, ninguna *ideológica* soporta el examen exhaustivo. Quienes hoy revisten de formas científicas los prejuicios de siempre, no hacen examen exhaustivo de nada. Elaboran un discurso más o menos complicado sobre un prejuicio, esperando que éste quede lo suficientemente escondido entre las fórmulas como para que no se vea. En muchos sentidos, esta manera de pensar puede ser deshonesta. En efecto, lo será en la medida en que se use como una táctica para que el lector pierda el horizonte de la verdad por el esfuerzo que tiene que hacer desenmarañando las *pseudo proposiciones científicas*.

b) Constante ideológica

El patrón del juicio «*hombre bueno o malo*» es muy eficaz y constante, por lo tanto, atañe a algo intrínseco en el ser humano. Si para

cada ser humano el bien y el mal no fuera un problema esencial, semejante patrón carecería de tantísima eficacia. No estaban tan desacertados los autores de la Escuela de Salamanca y con ellos todos los que en otros tiempos reconducían los problemas políticos, jurídicos, económicos, etc., a una cuestión fundamentalmente moral.

Y es que la persona nace con el patrón para llegar al juicio del bien y el mal. Hasta el buen salvaje, educado sin la sociedad, llegaría a valoraciones de lo bueno y lo malo. Pero no es esto lo que sucede. Más bien, desde la infancia a la persona se la enseña a juzgar en una determinada dirección de lo *bueno* y lo *malo*. En este sentido, la persona crece *ideologizada*.

La *ideología* trata el juicio sobre lo *bueno* y lo *malo* desde el *pade-cimiento social*. Si nuestro buen salvaje llega a conclusiones sobre lo bueno y malo que haya en la selva será también por la circunstancia de lo que le haga sufrir o no. Por lo tanto, el *prejuicio ideológico* parte de una posición existencial social. Y por eso, atrae hacia sí *al que sufre*, al que puede sentirse una víctima del «otro» en sus deseos, para, a continuación, pasar a justificar a uno en el bien mientras juzga al «otro» como malo. De manera contraria, pero también atractiva ideológicamente, quien es feliz socialmente, le será fácil pensar que el mundo está bien como está y que los «malos» son los que se quejan.

De esta situación derivan los grupos ideológicos. ¿No dice Aristóteles acaso que somos animales políticos? Pues eso: juzgando a los demás como «malos» y teniéndonos por «buenos» es como comenzamos a ser unos *animales*. Por lo tanto, la aceptación de una u otra posición *ideológica* depende mucho de la situación en la que se encuentren las personas. No se cree en una *ideología* por las verdades que contiene (que no las hay). Primero se tiene una posición existencial de dolor o de felicidad social y, a partir de ahí, escoge el ser humano un pensamiento con el que, entre otras cosas, justificarse y juzgar a los demás y al mundo. Naturalmente, ello no quiere decir que no haya personas que, por ejemplo, siendo «pobres» estén más convencidos de las ideas capitalistas, o que haya «pobres» que usen la ideología comunista para hacerse ricos. Estos fenómenos, evidentes para todos, lo que corroboran es justamente lo que decimos.

c) «Bueno-malo» y «amigo-enemigo»

Al juicio ideológico «*hombre bueno-hombre malo*» va unido irremediabilmente el de «*amigo-enemigo*»¹¹. Para que aparezca el juicio «amigo-enemigo» son fundamentales dos requisitos: a) La capacidad del juicio humano «bueno-malo»; b) que el ser humano esté en sociedad. Por lo tanto, podemos llegar a tres distinciones básicas:

1. La capacidad de juicio práctico. Juicio para el bien y el mal. Que es natural en la persona.
2. El patrón de juicio práctico fundamental. En el que se sustenta el juicio «*hombre bueno-hombre malo*». Que es un juicio sobre el que juzgar todo lo humano.
3. El patrón de juicio práctico social. En el que descansa el juicio «*amigo-enemigo*».

Sobre estos tres patrones y juicios es que se desarrolla toda *ideología*. Hemos presentado de manera sucesiva la capacidad de juicio y los patrones. Ello sólo tiene trascendencia explicativa. Evidentemente, lo constante es la *capacidad de juicio*. A partir de ahí, las circunstancias de cada vida harán que las ideas que puedan afectar a un patrón modifiquen las ideas del otro.

A partir de ahí, es que aparecen las ideas de *coordinación* (entre los amigos, que son los «buenos») y las de *conflicto* (con los enemigos, que son los «malos»). Esos son los dos grandes principios que sirven para la elaboración de la supuesta *ciencia sociológica*, la supuesta *ciencia política*, la supuesta *ciencia del derecho* o la supuesta *ciencia económica*.

A los juicios «*hombre bueno-malo*», «*amigo-enemigo*», le sigue la *división ideológica* y, como no, la *división de los partidos* a lo largo de la historia. Y partidos ha habido siempre. La narración de la historia política a través de las formas del poder suele prescindir de este hecho ideológico. Se suele presentar la historia de los partidos

¹¹ El esquema es usado muy acertadamente por Schmitt, C., (1999, p. 56). Por nuestra parte, lo introducimos en la explicación, pero coordinándolo con el juicio subyacente que soporta toda *ideología*.

políticos con el esquema de partidos que aparece en la Primera Revolución francesa¹². No es así. Los intereses personales siempre han existido y siempre las personas se han agrupado entorno a ellos. En la antigua Atenas, por ejemplo, Pisistrato representó a los jornaleros y pastores, Megacles a los comerciantes y Licurgo a los terratenientes. En la Roma republicana aparecieron los *Optimates* y los *Populares* defendiendo también intereses de particulares a los que llamaban generales y, en fin, así podemos seguir a lo largo de la historia viendo cómo se representaban en las antiguas cámaras medievales los estamentos sociales, a los liberales oponiéndose al absolutismo de los reyes, las dos facciones en las que se dividió la Asamblea durante la Primera revolución francesa, etc.

d) Ideología y lenguaje

Los caminos de la *ideología* son los del lenguaje¹³. Hemos dicho que la *ideología* tiene como destinatario al grupo social, por lo tanto, lo más social del ser humano es su medio de desarrollo natural. Es decir, el lenguaje.

El lenguaje ideológico cumple una finalidad muy concreta: se trata de convencer, de persuadir, para que alguien se sienta *bueno* y *amigo* dentro de un grupo y, a la vez, que trate al «otro» como *malo* y *enemigo*. Que triunfe una narración y valoración de unos hechos de un grupo es la pretensión primera y última de la *ideología*. Hasta el tirano más obtuso que toma el poder por la fuerza, inmediatamente, comienza a «explicarse», a narrar una historia para convencer. Por lo

¹² Sartori, G., (2016, p.27).

¹³ Ludwig von Mises indica dos cosas que son importantes respecto de la *ideología*. La primera es que debe estudiarse desde el lenguaje; la segunda, que supone una concepción más restringida de la idea de mundo, ya que se refiere a *lo social* (Mises, L., 2012, pp. 204-205). No obstante, la visión que presenta el maestro austriaco del funcionamiento de la *ideología* es pobre. Se detiene en el aspecto más relevante de la misma: «La sociedad es producto de la acción humana. La acción humana se guía por ideologías. Por tanto, la sociedad y cualquier orden concreto son fruto de ideologías» (Mises, L., 2012, p. 225). Ahora bien, no determina los mecanismos de su funcionamiento y su naturaleza. Por nuestra parte, a través de las funciones *ilocuiva*, *doxástica* y *perlocutiva* del lenguaje, explicamos la estructura de la ideología y destacamos su naturaleza simple.

tanto, el argumentario *ideológico* se puede presentar y analizar a través de las *funciones del lenguaje*.

El primer sentido del lenguaje en el que nos vamos a fijar es el *perlocutivo*. Sólo porque tenemos un mismo lenguaje es que los españoles podemos entendernos. Ideológicamente, al sentido *perlocutivo* le correspondería el lenguaje de la *comunidad*. Porque vivimos en una comunidad que habla un lenguaje es que se puede *ideologizar*. Antes de que aparezcan los intereses dando forma a los grupos ideológicos tiene que existir la comunidad. En el lenguaje es el vocabulario, la gramática. Toda ella es compartida antes de que nadie emita una sola frase. Lo que decimos no se contradice con el hecho de que en una comunidad aparezca un grupo de personas que hablan otro lenguaje. En estos casos, no podremos hablar de comunidad perlocutiva común, sino de grupos formados a partir de la radical diferencia perlocutiva o de comunidad.

Otro sentido en el que quisiéramos reparar es el *ilocutivo*. El lenguaje es usado para afirmar o negar la posición de uno y de los demás en el mundo. Pues bien, el *discurso ideológico* tiene esta propiedad. Nos identificamos por tener unos mismos intereses. Porque tus necesidades son las mías, es que nos empezamos a entender más allá de la comunidad; asentimos a ciertas propuestas como buenas. Los españoles son buenos entre españoles, empresarios son buenos entre los empresarios; los trabajadores son buenos entre los trabajadores; etc. De manera que, en la medida en que más y más personas asienten, se refuerza la idea de que aquello es lo bueno y por lo tanto que los que están allí agrupados tienen derecho a defenderlo. De aquí el criterio de verdad de la *ideología*: «*tantos*» no podemos estar equivocados, los otros, los enemigos, por lo tanto, son tontos, no entienden, son unos indocumentados, etc. Es decir, la masa afirmante que se aplaude a sí misma e insulta al «otro».

Una de las palabras con más contenido político y en la que no se ha reparado lo suficiente es la de *traidor*. Es un insulto, pero muy especial. Se aplica a aquel que se sale del grupo. Si a alguien ultra capitalista o comunista mañana le da por reflexionar y decide dejar de ser un hombre ideologizado, cuente con que para sus antiguos «amigos» de banda será un *traidor*, una persona *desleal*, un diputado *tránsfuga*. Y como venir a caer en la cuenta de la verdad es, por necesidad, tomar posición contra las ideas fuertes y sencillas que lo

explican y juzgan todo, de suyo se sigue que quien quiera estar en la verdad tendrá que ser contra las *ideologías*.

Ninguna *ideología* nace para vivir en la intimidad. Todas nacen para que un colectivo se afirme en la sociedad según sus pretensiones. Es así, que el *discurso ideológico* empuja a los hombres a afirmarse como grupo de una manera. A su vez, porque hay grupos distintos, esa afirmación supone un juicio sobre el resto de los seres humanos. El grupo «bueno» se sube a la atalaya de su juicio, de sus razones y desde ahí condena al resto por «malo». Basta con que se señale a esa o a aquella persona como perteneciente a otro grupo para que, sin conocerla, probablemente se la juzgue y trate como enemiga.

La siguiente función del lenguaje que vamos a tener en cuenta es la *doxástica*. No basta con que pertenezcamos a una comunidad, no es suficiente con que tengamos unos intereses comunes, tampoco basta con que queramos sostenerlos en la sociedad juzgando a los demás, necesitamos, por último, que el discurso sea persuasivo, que convenza, que *sume*. Es en este punto donde aparecen los ropajes de cada época sobre lo que se considera como verdadero. Cada ideología construye un argumentario y usa la idea de verdad dominante en cada época para prosperar en ella. Y así vemos, por ejemplo, que la *ideología* usa a Dios, como hizo Eusebio de Cesarea, para justificar la legitimidad del poder del Emperador. Pero también, si desea defender lo mismo, y ahora el criterio de verdad es empírico (no metafísico), viene Hobbes y usará la idea del *doble contrato social* para justificar la legitimidad del monarca. Hoy, que no hay manera de justificar el privilegio de la sangre (ni física ni metafísicamente), se utiliza un argumento nominal, el esquema formal de parlamento con jefe de Estado, para defender que haya un rey en un sistema democrático. Pero es que Dios se ha usado también para justificar todo lo contrario y lo mismo el *contrato social*. ¿O acaso no se ha usado a Dios para justificar el derecho de rebelión contra el poder y la opresión? (vgr. Juan de Mariana, teología de la liberación), ¿o no se ha usado por Locke la teoría del *contrato social* justamente para justificar el derecho de rebelión? Es desde aquí que se explica el *argumentario cientificista* liberal y socialista. Los dos están usando el prestigio que ciencia tiene a partir del s. XVII para argumentar de manera distinta sobre el prejuicio de siempre.

e) Política y paz

La política es una abominación. No por sustentarse en la mentira —que así es—, sino por algo mucho más grave y profundo. La política es abominable porque sostiene falsamente al hombre en el mundo *necesariamente*. Por la política es que el ser humano aparece como un ser condenado a la falacia y la guerra. Así que no se entienda lo que aquí estamos diciendo como un punto de palanca para acometer algún tipo de cambio social. No somos tan ingenuos. Ningún hombre, ninguna idea humana, va a traer la paz al mundo. Es delirante cualquier ensoñación de esta clase. Esa alucinación sería la que, a Kant, en sus últimos días, le llevaría a titular una de sus obras como *La paz perpetua*.

La *ideología* sostiene un *concepto de paz* aberrante. Siendo el objetivo principal de la *ideología ejercer el poder* sobre el «otro», tiene que sumar fuerzas, adhesiones, para conseguir dominar al «otro». Su concepto de paz es el de *dominación*. Por eso, en cada paz política está sembrada la semilla de la guerra. De ahí que las estructuras de poder sean en realidad tan sencillas y constantes en la historia. Efectivamente, lo político es anterior a su organización, al Estado, que diría Carl Schmitt¹⁴, y no hay tantas variaciones de lo político. A los patrones «*bueno-malo*», «*amigo enemigo*», le siguen unas pocas formas de poder. Desde la *Política* de Aristóteles, el poder siempre puede examinarse como de uno, varios o la mayoría. Y al hacer su análisis, el Estagirita trasladará la idea de *hombre bueno* y virtuoso a las formas políticas justas, mientras que usará la idea de *hombre malo* para catalogar las formas injustas de poder. Así que, por este camino se ve también que en realidad lo que subyace al poder, a la *ideología* que lo sustenta, es una idea simple de *hombre bueno y malo*.

f) El cristianismo

Todas estas ideas simples y esquemas sencillos sobre el hombre son rechazados por el cristianismo. Esto debe decirse rotundamente.

¹⁴ Schmitt, C. (1999, p.60).

Desde el momento en que el cristianismo trata a cada ser humano como un *ser singular, individual*, no como miembro de ninguna especie o colectivo, rechaza las *ideologías*. No puede ser de otra manera, el cristianismo trata a Dios como padre de todos los hombres, de manera que los esquemas *ideológicos* que mueven el mundo por los caminos de la guerra no sirven. Al hacerse depender la dignidad humana del hecho de ser hijo de Dios es imposible una homologación de todos los hombres bajo conceptos como «ciudadano», «derechos humanos», «bueno por ser liberal», «bueno por ser socialista», etc., ni tampoco, claro está, puede usarse el esquema «*amigo-ene-migo*» para dar cuenta de lo *social* y del *poder*.

Este año hemos podido asistir a la entrega del premio Juan de Mariana a Don Dalmacio Negro Pavón. En las palabras de agradecimiento que dirigió al auditorio Don Dalmacio dijo algo que pensamos muy cierto y que reproducimos aquí de memoria: «Occidente está en una encrucijada, que no es entre libertad e intervencionismo, sino entre ser cristiano o no serlo». Lo único que podemos añadir a estas lúcidas palabras es que desde que Cristo vino a este mundo, no hay más encrucijada para cualquier hombre que Él. Occidente podrá ser que sucumba por no ser cristiano, pero eso es hasta irrelevante. Debemos mirar los cristianos la ruina de occidente con la tranquilidad que San Agustín veía la caída de Roma. Que sucumba occidente, si es que lo hace, ni mucho menos supone que el cristianismo vaya a desaparecer. No depende de nada humano la supervivencia de la Iglesia. Estará en el mundo hasta su último día sencillamente porque Él lo prometió (*Mt 28, 16-20*).

Pasemos a examinar qué es la *ideografía* y su relación con la *ideología*.

III. IDEOGRAFÍA

La *ideología* que actúa en cada época es *digerida* por la sociedad de una determinada manera. Los *conflictos* y los *acuerdos* no pasan, se *digieren*. En la historia hay algo que queda y algo que es desechado *ideológicamente*. Ello provoca un «rastros», un «estrato». El mismo hombre que es encerrado en una cárcel comunista por retener una

cosa de su propiedad, es respetado en una sociedad liberal. Al «rastros» que la *ideología* va dejando en el «ahora», las formas en que se expresa en *lo social*, es a lo que llamamos *ideografía*. Dicho de otra manera, la *ideografía* se compone de las *ideas contenidas en la ideología, pero cristalizadas positiva o negativamente*. Cuando nos acercamos al estudio del poder en la historia de una sociedad lo que nos queda de la *ideología*, aquello que miramos y estudiamos, es justamente su rastro *ideográfico*.

Examinemos la *ideografía* en la *sociedad*, la *historia*, la *preponderancia narrativa del conflicto*, el *utilitarismo* y el *cristianismo*.

a) **Ideografía y sociedad**

En el presente, la persona participa, a la vez, de la *ideografía* que hereda y de la *ideología* que le promete el mundo feliz. El hombre nace en un contexto sustentado por una *ideografía* familiar (hoy, por ejemplo, de diferentes modelos de familia) y social que le condicionará muy decisivamente. Desde el momento que se le enseña a hablar, esas palabras son *ideografía* de un discurso *ideologizado*. La sociedad, desde que uno nace, de muchas maneras, impele al ser humano a optar ideológicamente. El hombre es un animal político, ζῷον πολιτικόν¹⁵, y el precio que paga por ello es vivir bajo la servidumbre de lo ideológico.

Ser ciudadano era una gran cosa para los griegos. Pensaban que fuera de la ciudad no había personas y que si la ciudad iba mal era porque el político no era bueno. ¡Qué simpleza! Ni a Platón ni a Aristóteles les sirvió la muerte de Sócrates para descubrir que la *ideología* mata. La crítica a la retórica por parte de Platón estuvo a punto de tocar este aspecto del hombre. Pero no. Platón acabo desbarriendo en la ocurrencia de que el sabio podía organizar la sociedad. Tratando a todos por tontos, se encumbró como el más tonto del mundo. ¿Qué sino puede decirse de un hombre que cree que puede organizar el mundo para que éste sea feliz? La arrogancia siempre acompaña al necio.

¹⁵ Aristóteles, *Política*, I, 1253^a 2-8.

Tendrían que venir los anacoretas cristianos para desmentir toda esta falacia. Con sus vidas solitarias exaltaron la libertad y la individualidad del ser humano, dejando claro que fuera de la ciudad no es que se pudiera ser persona, sino que se podía ser más persona. Pablo el anacoreta, Antonio Abad, Evagrio Pontico, Nicéforo el solitario y tantos otros, echaron por tierra la suposición de la política de la antigüedad sobre que el hombre era un animal político. Estos cristianos testimoniaban todo lo contrario: *que el hombre por político podía ser un animal.*

La *ideología* no respeta la verdad y, en consecuencia, tampoco su *expresión ideográfica básica*, el lenguaje. Fijémonos en cómo ha cambiado la palabra «rey». Lo que suponía que significaba en el absolutismo y hoy. Esa palabra la aprendieron los niños de entonces y los de ahora, y no significa lo mismo para para cada uno. Y así podemos seguir con palabras como «democracia», «propiedad», «ley», etc. Hoy la *ideología* dice que el género masculino no sirve para identificar a los géneros masculino y femenino, que hay «jirafas» y «jirafos», «ciclistas» y «ciclistos», que hay que usar palabras inventadas como «niñes» ... Pasan los tiempos y aparecen nuevas palabras, las expresiones se modulan en su significado para ser aptas para las *ideologías* de siempre. ¡Y qué decir de las palabras de siempre que son usadas por uno y otro grupo ideológico para referirse a su contrario! Los insultos cambian poco. Me refiero a las expresiones *tirano* y *criminal*, *ignorante*, *necio* o *traidor*. Quien se refiere al otro como un *criminal* o un *necio* está rebajándole en su condición de ser humano, como ser práctico y teórico. Y ello podrá ser inconsciente, pero no es neutral. Sólo si se consigue presentar al «otro» de esta manera es que puede sometérsele, vejarle, aniquilarle sin problemas de conciencia. A ver sino porque en las expresiones ideológicas del s. XX más aberrantes se pudieron usar palabra como «subhumano» para la matanza.

Las ideas simples sobre el hombre son compañeras de las ideas sencillas de todo lo demás que tenga que ver con el ser humano y el poder¹⁶. La *ideología* no deja nada al azar que tenga que ver con el

¹⁶ La historia, por lo tanto, es el rastro *ideográfico* que va dejando la *ideología*. El círculo de comprensión entre la *ideología* (actualidad) y la *ideografía* (pasado) supone que la historia se conecta inmediatamente con lo que sucede en la actualidad. En este

poder. Que las ideas sean simples no quiere decir que no abarquen cada aspecto susceptible de ser dominado. De manera que el rastro *ideográfico* aparece por cada rincón de lo social. Lo penitenciario, lo médico, lo cultural, la forma de los edificios, etc. La pastilla azul que toma Neo, el protagonista de la película Matrix, para salir de su estado de inconsciencia, es para cada uno de nosotros la verdad.

b) Ideología e historia

La *ideología* actúa en todo tiempo de la misma manera, pero sus circunstancias son distintas, así que la *digestión* difiere. De manera que, cuando buscamos en la sociedad y la historia el *sentido de lo humano*, es decir, investigamos sociológica e históricamente, lo que hacemos es *arqueología ideográfica*. Miramos las actas, las leyes, los nombramientos, etc., es decir, *escarbamos* en «estrato» *ideográfico*. Detrás de cada una de esas investigaciones, el estudioso atento verá el latir de la *ideología*: qué grupos había en esa sociedad, cómo se gobernaba, qué relaciones de coordinación y conflicto existían entre los distintos grupos sociales etc. Y poco a poco, irá vislumbrando que el esquema fundamental de los hombres fue siempre el mismo: juzgar a los demás bajo el patrón de «bueno o malo», tratar a los demás como «amigos o enemigos» y, de ahí, esas pocas formas de gobierno de uno, varios o la mayoría. Las cuales, naturalmente, son juzgadas una y otra vez *ideológicamente*.

sentido, no puede plantearse la historia como si nada tuviera que ver con el presente, ni el presente como si no viniera construido desde el pasado o dirigido ideológicamente hacía el futuro. En efecto, el historiador cuando examina la historia y vuelve sus ojos hacía el pasado lo hace desde un estado del mundo, de la sociedad y su persona. Hay una «pre-comprensión» en la forma de mirar. Es inevitable. Es una entelequia pensar que uno puede acercarse a la historia sin valorar ni hacer juicios. Lo mismo sucede con quien examina una determinada sociedad. Ésta no procede de la nada. Se sustenta en una serie de acontecimientos del pasado que sirven para explicar su actualidad. En uno y otro caso, la *ideología*, como idea dominante, hace posible esa conexión del pasado con el presente y también con el futuro. Pues cualquier ideología pronostica, se afirma hacía el futuro de una determinada forma —hacía donde impulsa a los hombres a que dirijan sus acciones. Por ello, acierta de lleno Mises al hablar del «impulso ideológico», como aquél por el que es animado el cuerpo social, y dentro del cual se produce la acción del individuo (Mises, L., 2012, p.235).

c) La preponderancia narrativa del conflicto

Entre la *coordinación* y el *conflicto* hay cierta preponderancia explicativa. Los dos se dan al unísono, pero los dos no sirven a la *ideología* de la misma manera. A la *ideología* le conviene contar la historia desde *el punto de vista del vencedor*. Por eso, es que el conflicto humano, derivado de la *ideología*, es el gran protagonista de la narración histórica. Si uno se acerca a cualquier historia generalista de un país, lo más fácil es que se encuentre con una historia de sus conflictos y guerras. Se piensa, intuitivamente, que contando la historia de las guerras de esa sociedad ya se sabe de ella lo más importante que hay que saber. Y como decimos, contar la historia de la guerra, desde el lado del vencedor, es lo propio de la *ideología*. Por eso, cuando una *ideología* desplaza a otra, inmediatamente, intenta borrar los rastros *ideográficos* de la anterior. Vuelve a narrar la historia de otra manera. Ello se hace de forma estructural y bestial. Se tiran estatuas, edificios, en fin, se aniquilan los símbolos del adversario. Y no se tolera nada que pueda aparecer cuestionando esa dinámica. Como ejemplo de esto último, que muchos recordaran, está el revuelo que se montó cuando Pio Moa, excomunista, en el año 2033 escribió *Los mitos de la guerra civil*, cuestionando la versión «democrática» de la guerra civil española. Fue furibunda la reacción de quienes le creían dentro del grupo, del partido, del rebaño... O también el éxito de que tuvo la biografía de Franco que escribió el inglés Paul Preston, porque aplaudía la versión «democrática» del personaje y aparentaba objetividad por no ser español el autor. O las leyes de memoria histórica que se promulgan en España. Los ejemplos son numerosos y los habrá siempre.

Da igual cómo se narre la historia. Nunca el conocimiento histórico ha liberado al hombre de nada. Esa buena intención con la que Tucídides escribió la *Historia de la guerra del Peloponeso* (s.V a. JC), jamás se ha visto satisfecha. El hombre vive subyugado a la *ideología*. Así es, siempre se dicen dos cosas de la historia que son ciertas pero contradictorias y que ahora podemos explicar. Por un lado, que necesitamos de la historia para aprender a no cometer los errores del pasado, pero también se dice que el hombre no aprende del pasado. Pues bien, aquí está la explicación. Porque el *funcionamiento ideológico* es el mismo en toda época, es que la historia jamás enseñará a la

masa a salir del hechizo *ideológico*. No miramos al pasado esperando aprender algo de él, sino porque allí vemos reproducido lo que somos hoy. Se estudia la historia por asombro. Si el asombro de la verdad es lo que da lugar a la filosofía, el asombro de la estupidez es lo que hace que se estudie la historia. De manera, que la historia no es algo que vaya pasando, sino, más bien, que va creciendo. Capa sobre capa *ideográfica*, lo mismo que los sedimentos forman estratos en la tierra, los hombres vamos dejando rastro de una *misma historia* generación tras generación. Fue de una enorme superficialidad lo que dijo Heráclito de que el hombre no se baña dos veces en el mismo río. Quizás no lo hubiera dicho de haber existido entonces bañadores. El hombre usa distinto bañador, pero el río es el mismo. Todo pasa, menos la manera *ideológica* de estar el hombre en la sociedad y el mundo.

d) Utilitarismo y cristianismo

A una *ideología utilitarista* de corte liberal o, en su versión maximalista, socialista, le corresponde una idea de hombre identificada con la corporeidad, la sensibilidad y el placer físico¹⁷. De ahí, una *ideología del bien estar*¹⁸, del mundo como medio y, naturalmente, sin Dios.

Todo aquello que pueda suponer para el hombre un punto de palanca para oponerse al *poder* y la *ideología* es rechazado de plano por todas ellas. Si en algo están de acuerdo una inmensa mayoría de liberales y socialistas es en rechazar a Dios. Otra razón por la que Dios existe. En efecto, porque quienes alimentan en cada siglo la falsedad ideológica del mundo lo rechazan, y la Verdad ha de existir. La prueba de la existencia de Dios además de causal, como pensaba Santo Tomás de Aquino, se tiene también por la manera general de cómo libera al hombre frente a las *ideologías*. Sólo Dios puede producir esta liberación. En efecto, a Dios sólo le considera la *ideología* si avala, si legitima la acción del poder de su grupo. Si no es así, si Dios es el salvador del hombre, si el hombre gracias a Dios percibe que ningún grupo o persona puede traerle verdaderamente la felicidad, Dios es el enemigo.

¹⁷ Marx, C., (1934, p.171), Mises, L., (2012, p.20)

¹⁸ El éxito del término lo supo aprovechar muy bien Pigou, A.C., (2016).

Frente a las ideologías que tratan la libertad como poder, Dios le dice al hombre que la libertad jamás es una cuestión de «*poder hacer*» de todos o de uno, sino de la Verdad. El hombre no es libre cuando hace lo que le quiere. El hombre es libre porque, antes de hacer, está en la verdad. Y la *ideología* puede prometer de todo, menos la verdad. No hay nada más chocante para una *ideología* que un hombre arrodillado ante Dios: *¿Quién convence a este hombre de que el paraíso va a venir de la mano de los hombres, del grupo, del partido, del líder!?* Las opciones de la libertad no son hacer lo que uno quiera o que otro, haciendo lo que quiera, dirija la vida de uno. Las opciones de la libertad son muchas más. *¿Ante quien está dispuesto el hombre a arrodillarse el hombre?* Porque, eso sí, *irremediabilmente el hombre vive de arrodillado*. Y puede ponerse de rodillas ante casi cualquier cosa. En efecto, cuando cree el hombre que hace lo que quiere es que acaso no se arrodilla ante sus deseos..., y qué decir cuando el hombre hace lo que dice un líder o un grupo, acaso no se arrodilla ante él. Por eso, quien no tiene fe esta liberado de Dios, sí, pero no para dejar de ser esclavo, sino, indefectiblemente, para caer en las manos de sí mismo u otros hombres. Así que de todas las ideologías puede decirse que son idolatrías. Esta es la razón de que haya pocas cosas tan antipáticas como ver al cristianismo simpatizando con las *ideologías* del mundo. La verdad y la mentira no pueden compartir mesa. Un claro y reciente signo de la libertad cristiana en medio del mundo es como desde la ideología de izquierdas se atacaba al Papa Benedicto XVI y hoy, desde la ideología de derechas, se ataca al Papa Francisco. El cristiano está en el mundo para vencerlo (Jn 16, 25-33), no para enredarse en sus *ideologías*.

En el siguiente diagrama se explica esquemáticamente lo que venimos diciendo. En la parte izquierda del mismo, aparecen las dos grandes categorías sobre las que se forma en cada época una *idea de hombre en el mundo*. El criterio de verdad en cada época viene determinado por la manera en que se concibe que el ser humano está en la verdad. La disciplina anterior a la ciencia que se ocupa de ello es la Epistemología. Sobre la idea de *hombre en el mundo*, según los criterios de verdad de cada época, es que se construyen los argumentos *ideológicos*. En el esquema se presenta de manera separada el camino de la filosofía y el de la *ideología*. Con ello hemos pretendido separar las cuestiones que tiene que ver con la

verdad de las *ideológicas*, a la vez que dejar señalada la prioridad epistemológica de la Filosofía respecto de las ciencias. A continuación, aparece la *ideología*. Ella se aprovechará de lo que en cada momento se crea que son los criterios de verdad; pero ello será para defender «intereses particulares» a través de argumentos servidos desde el «interés general». A partir de ahí, se sucede, al estudiar el poder, la *ideología sobre lo social* y la *ideografía de lo social*.

Pues bien, todas las disciplinas que tengan que ver con el poder están conectadas con la *ideología* y la *ideografía*. Así, la Sociología, la Economía o el Derecho son, en este sentido, el conjunto de argumentos con los que se da cuenta de una *ideología* y una *ideografía*, determinada, en cada caso, por el hecho del «conjunto humano», el «deber» y la «escasez de bienes» en una sociedad¹⁹.



IV. CONJUNTO Y ELEMENTO. RELACIÓN Y CONFLICTO. LAS FUERZAS SOCIALES

De lo que hemos expuesto sobre la *ideología* y la *ideografía* se desprende la importancia formal del *conjunto*, el *elemento*, de la *relación*

¹⁹ Aunque el comentario lo hace de pasada, pensamos que John Stuart Mill acierta al representar como un círculo la mutua influencia entre la realidad y la *ideología*: «Las creencias y leyes de un pueblo ejercen una poderosa influencia sobre su situación económica; y ésta, a su vez, por su influencia en el desarrollo mental y sus relaciones sociales, influye en sus creencias y leyes» (Stuart Mill, J., 2001, pág. 29).

entre la sociedad y el individuo y la fuerza de lo *colectivo*. Todas las *ideologías* igualan al hombre²⁰. El hombre es utilitarista, el hombre es malo por naturaleza, el hombre es... Y, haciendo eso, establecen sus juicios de valor: estos son los buenos, aquellos los malos. Actualmente, tenemos un ejemplo muy claro. El feminismo radical se dice *portavoz de todas las mujeres*. Aunque haya una inmensa mayoría de mujeres que sean indiferentes a la *ideología* feminista o se opongan a muchas de las ideas radicales del feminismo, el «grupo» no las escucha. Ser mujer es ser aquello que dice la ideología feminista que hay que ser. Fenómenos similares pueden observarse en las ideologías de género opinable, el animalismo, el ecologismo, etc.

A partir de que una serie de personas están dispuestas a colectivizarse son definidas en todo aquello que es relevante para el poder por la *ideología*. Todos los aspectos de la persona, sus bienes y relaciones en sociedad son conjuntados y entendidos de una sola manera. Establecido un colectivo lo suficientemente fuerte, éste pasa a explicar lo social según su *ideología*.

Ya tenemos los elementos esenciales para desarrollar un análisis social. Sólo nos queda por aclarar dos cosas. La primera se refiere a qué criterio de verdad nos estamos refiriendo cuando, por lo que decimos, la *ideología* lleva al hombre necesariamente por los caminos de la mentira. Pues bien, en la medida en que el camino es socialmente necesario, la *constante ideológica* es el elemento de verdad. Desde él, cualquier análisis social que hagamos será meramente descriptivo. Explicará la manera en que se ha desenvuelto la *constante* en la sociedad y época de que se trate. Gracias a la *constante ideológica* se elimina la dificultad de caer en la conocida guillotina de Hume. En efecto, evitamos que pase por descripción lo que son juicios de valor. En cuanto a la segunda cuestión que quisiéramos aclarar, se refiere a la naturaleza de los modelos que pueden surgir de las descripciones que hagamos. La Sociología, el Derecho, la Economía, se suelen explicar modernamente entendiendo lo dinámico como opuesto a lo estático. En nuestro caso, esto no es así. El dinamismo conecta la *herencia ideográfica* y la *postulación ideológica sobre el futuro* en el presente. Lo *estático* y lo *dinámico* para nosotros no se

²⁰ Marx, C., (1934, p.171), Mises, L., (2012, p.20).

entiende desde el maquinismo. De esta analogía es que procede la oposición entre lo dinámico y lo estático. Para nosotros, en cambio, lo *estático* y lo *dinámico* en el hombre *sigue el camino del lenguaje*. Una palabra es *estática* y *dinámica* a la vez. No como pueda serlo una máquina: que es la misma al cambiar del estado de reposo al de movimiento. El lenguaje es dinámico porque la palabra cambia constantemente al ser usada en sociedad. Y todo en ella es susceptible de cambio: su signo y su sentido. En efecto, puede ser que no pierda su significado durante mucho tiempo, puede ser que sí, puede ser que module su significado, puede ser que reciba nuevas acepciones, etc. ¿Quiere esto decir que renunciemos a explicaciones a través de modelos funcionales u de otro tipo? No. Quien puede lo más puede lo menos. Los modelos funcionales, como cualquier otro modelo deducido de las ciencias, son mucho más restringidos y singulares que el nuestro. Desde el dinamismo del lenguaje podemos tratar como un caso especial esas clases de modelos; pero desde un modelo funcional, por ejemplo, no podemos alcanzar el modelo explicativo dinámico del lenguaje. Esto no es mas que tratar las matemáticas como una extensión de la lógica y la lógica como una forma estrecha de verdad en el lenguaje.

A continuación, veremos la manera en que una *ideología* afecta a la sociedad provocando ciertas *ideografías*. Pondremos nuestra atención en las maneras tan inadvertidas de cómo el hombre se socializa sobre los esquemas que dan lugar a la *ideología*. Nos fijaremos en las llamadas «vigencias». Hecho esto, podremos describir qué tipo de relaciones formales existen entre las fuerzas sociales. Es decir, superpondremos las *categorías estáticas* a la *explicación dinámica*. Gracias a ello, llegaremos a una noción de *estructura*. Hecho esto, habremos pasado de la noción de conjunto a la estructural, lo que nos permitirá introducir otros criterios de análisis distintos a los funcionales, así el *tensorial*, por ejemplo. Con todo ello, será muy sencillo que se pueda saber de dónde y el alcance de lo que explican los *científicos sociales*, los *tecnócratas de la sociedad*, del *derecho* y de la *economía*. Al descubrir la procedencia de los arquetipos formales sobre el ejercicio del poder, quedarán al descubierto la procedencia de los esquemas sobre las fuentes del derecho, la organización del Estado, y también los modelos más o menos formalizados que se proponen para dirigir económicamente una sociedad. Se verá la

sencillez de proponer modelos aparentemente científicos, aparentemente preventivos y, con ellos, vestir de ropajes de ciencia lo que sólo es *ideología*.

A) La libertad a través de la seguridad

Iremos explicando el *dinamismo social* dando cuenta de los dos sistemas de ideas en las que se soportan el liberalismo y el socialismo. También, aunque no seamos explícitos en ello, nuestra narración se desarrollará sobre la referencia de los modelos partidistas democráticos modernos. Ello no quiere decir que lo que hemos dicho hasta aquí no pueda trasladarse a otras sociedades y épocas. Al contrario. Se puede perfectamente. Pero pensamos que puede ser más clara la explicación si usamos las *ideologías* que padecemos hoy. Advertir, eso sí, que nuestra explicación es extrema. Es decir, tratamos el liberalismo y el socialismo en sus extremos, así, de manera opuesta, pero lo normal, sobre todo en las sociedades occidentales, es que la *ideografía* tenga textura mixta. Aquí no nos importa tanto estudiar en concreto cada institución o «vigencia», como *definir el instrumental de análisis estático* susceptible de ser aplicado al dinamismo *ideología-ideografía*.

La *ideología* siempre *colectiviza*. Esto ya se ha explicado. Ahora lo que se verá es que fundamentalmente unas las *ideologías* liberales y socialistas colectivizan alrededor de *conceptos comunes* o, en su caso, de *conceptos colectivos*. Las primeras darán protagonismo a la *seguridad individual*, mientras que las segundas a la *idea de seguridad coactiva*. ¿Seguridad? Sí, digo bien, nunca la cuestión *ideológica* ha sido sobre la libertad (sencillamente porque, como se ha explicado, la libertad es una cuestión de la verdad, no del «*poder hacer*») sino en cómo dominarla. Enseguida veremos esto.

a) *Naturaleza y caracteres del dinamismo social*

Hasta que no es ejecutada, la acción individual es indescifrable para los demás. Es necesario que la acción humana se encauce socialmente para que podamos valorarla. Pues bien, al ejecutarse

socialmente es cuando vemos esa acción transitar por los caminos del orden o no. Por lo tanto, en cada acción individual hay dos factores a considerar: *la autonomía y la seguridad*. Sin *autonomía* no habría acción, y sin cierta *seguridad* existiría muchísima incertidumbre en su ejercicio.

La sociedad es el *conjunto* en el que la acción individual quiere «girar» de manera *segura*. Esto es así, pues toda acción consciente pretende el éxito. La *ideología* trabaja sobre este esquema de la acción humana en la sociedad. Hay quienes piensan que lo social debe ser definido en su *seguridad* por el conjunto de las acciones individuales, es decir, por el *conjunto de las acciones comunes* (liberales). En cambio, los socialistas piensan que la *seguridad* debe ser *dirigida desde el poder* (socialistas). En los dos casos, la libertad es definida desde la *seguridad*, es decir, desde las condiciones del «giro» social. Por ello, si se pregunta a un socialista y a un liberal si creen en la libertad, los dos dirán que sí, pero, a continuación, definirán las condiciones de «giro» social. Para los dos, siendo la *libertad* un «*poder hacer*», será la *seguridad*, el control de la libertad, lo que realmente suponga la diferencia. En el «*poder hacer*» *desde el poder centralizado* o el «*poder hacer*» *de todos* son los puntos de divergencia de los dos sistemas.

En la exteriorización de la acción individual reconocemos ciertas finalidades. Cuando son muchas las acciones, observamos que algunos fines son *comunes*. Por este camino, se caracteriza la acción individual como *social*. En efecto, en la medida en que se comparan ciertos fines por los hombres, estos llevan a cabo determinadas acciones de manera *uniforme*. Socialmente, por lo tanto, la acción humana en uno y otro modelo se entiende de *manera agregada*. He aquí la razón de porque los liberales de la Escuela de Chicago, por ejemplo, usan también las matemáticas y la estadística, lo mismo que los socialistas. En definitiva, la suma, la agregación de acciones, se producirá por la noción de *seguridad* de cada *ideología*. Es decir, para unos será fruto de la *seguridad nacida de las instituciones espontáneas*, mientras que, para los rivales de estos, resultado de la *coacción*.

Al proceso a que da lugar la *uniformidad* lo llamamos es *aquilatar*. Su expresión es el contenido *ideográfico* de *lo social*. Contenido que, por lo que venimos explicando, es cualitativo según la *seguridad*.

Por eso, esas *expresiones aquilatadas* tienen sentido en sí mismas. El trueque, la compraventa, el cambio indirecto con dinero, las costumbres sobre servidumbres, los usos negociales, etc., son expresiones *ideográficas* de la *ideología del conjunto común*. En este contexto se habla de la *costumbre* como fuente de derecho, del libre intercambio como producto de la coordinación espontánea, etc. Pero también existen *ideografías colectivas*. El conflicto no es ajeno a lo social. Aunque la acción humana quiere «girar» con *seguridad* por lo social, lo cierto es que, en muchas ocasiones, ese «giro» se realiza con abuso, a través del engaño o sencillamente de manera distinta al previsto. Aquí es cuando aparecen las *expresiones aquilatadas colectivas*. El fallo en el «giro» social provoca el conflicto, cuya solución no puede estar en quienes son sus causantes.

La necesidad del «tercero» para la prevención y resolución del conflicto se hace especialmente evidente en las sociedades de gran tamaño. Es muy difícil en la *gran sociedad* que puedan surgir *costumbres comunes* que regulen todas las posibilidades de conflicto. A medida que se entra en la *gran sociedad* se incrementa exponencialmente la *diferenciación social*. Históricamente ello ha sucedido de forma continua y rápida desde la revolución industrial. Cada diferenciación social supone entornos nuevos e insospechados para el orden. No es extraño que el socialismo y el liberalismo prosperasen como *ideología* justamente cuando medraba a toda velocidad la *gran sociedad* por la expansión industrial. En esa época, la máquina, y con ella la concentración de la producción en las fábricas, arrastraron a las personas del campo a la ciudad, provocando la disolución estamental del antiguo régimen y la aparición de los *partidos económicos*: empresarios y trabajadores. A su vez, la intensidad de la diferenciación y velocidad del crecimiento social volvió urgente la regulación, y en países como Gran Bretaña, con una gran tradición consuetudinaria, por ejemplo, se vio difícil responder a los conflictos sociales a través de la costumbre.

Es por esta causa, entre otras, que modernamente lo *colectivo* parece que va sustituyendo a *lo común*. Los modelos económicos preventivos, el avance del derecho por en la regulación del riesgo de las acciones, a través de un derecho positivo cada vez más abundante, testimonian esto que decimos. Ideológicamente, ello lleva a que el derecho positivo sea rechazado por quienes están en la órbita

de lo común, mientras que es saludado por quienes consideran que el Estado debe intervenir. En cualquiera de los dos casos, fijémonos, que también la *ideología* se desarrolla en clave de *seguridad*.

Hasta hace poco existían ámbitos en los que se entendía que había un conjunto de «deberes» y «derechos» bien aquilatados, inamovibles en cualquier sociedad, pues, de alguna manera, se entendía que obedecían a lo más fundamental del ser humano. Son las llamadas *instituciones*²¹. Normalmente se explicaban como una derivación del Derecho natural, aún más, de los llamados *absolutos morales*²². Pensemos en la definición de matrimonio de Modestino como «la unión de hombre y mujer (...)» (*Digesto* 23, 2, 1). Tal y como lo entendía Modestino el matrimonio era un entorno natural para la protección de la mujer, de sus hijos y de conservación patrimonial.

Hoy estas ideas podrán defenderse, pero socialmente no suponen una idea dominante. El utilitarismo, en su versión liberal o socialista, ha terminado con cualquier noción trascendente del hombre en sociedad. En efecto, para la ideología liberal, común, las *instituciones*

²¹ Según se sostenga una visión voluntarista o realista, se dirá que las instituciones proceden de la voluntad del legislador o de la práctica social. En la teoría de la institución es importante tener en cuenta dos cosas. La primera es que, tanto desde una visión nominalista como realista, lo que predomina en la institución es la finalidad. Las instituciones obedecen a ciertos intereses y fines, a través de los cuales, se ordena la acción humana. Encauzan el «rodeo» por lo social de la acción humana. Por esta razón son instituciones el lenguaje, el mercado, el contrato, la función judicial, etc., pues, a través de ellas, es que los hombres parecen conseguir sus fines personales de un modo más efectivo. En segundo lugar, un elemento propio de las instituciones es su ductilidad a lo largo del tiempo. Puede haber instituciones que estén vigentes durante un tiempo y que, por distintas razones, dejen de ser utilizadas o sean utilizadas de otro modo por la sociedad. Por ejemplo, pensemos en el matrimonio y los cambios que ha experimentado esta institución en los últimos tiempos. Antes se concebía para una determinada clase de familia, hoy, en cambio, se utiliza para las uniones de personas del mismo sexo. Una génesis realista de las instituciones diría que los hombres creamos las instituciones de manera natural por el propio contacto social y la necesidad de resolver problemas que se presentan de manera bastante generalizada; a partir de ahí, aparecerían los hábitos y las costumbres que les darían forma de «derechos» y «obligaciones», hasta que, por fin, la ley común aquilataría ese desarrollo (Aristóteles, 1107a; 3,1, 1110b; 3,2,111b; y 1112a; Carboner, J., 1977, pp. 154); Núñez Lagos, R., (1940, p.12); Vallet de Goytisolo, J.B., (2000, p.1268). Por el contrario, desde el punto de vista voluntarista, sería la voluntad de alguien la que, sirviéndose de la fuerza del Estado y las leyes positivas crearía la institución (González Pérez, J., 2000, t. IV, pp. 203-423).

²² Finniss, J., (1992).

procederían de la consecuencia de la multitud de «rodeos» que la acción humana da en la sociedad y que, por su éxito y efectividad, conforman ámbitos por los que el hombre actúa siempre de la misma manera para ver potenciadas sus posibilidades de éxito. En este sentido, si una *institución* deja de ser útil, la propia acción de los individuos en la sociedad la cambiarán. Los socialistas, maximizando esta consecuencia, dirá que según lo que en cada momento la cabeza pensante del Estado crea mejor podrá cambiar las *instituciones*²³.

En los dos casos se pierde lo que sería *prudente*: darse cuenta de que la regulación natural y desde el poder conviven. Este orden de convivencia es el que se establece bajo del *principio de subsidiariedad*²⁴.

²³ Maurice Hauriou hace de la teoría de la institución es el centro de su sistema. El pensamiento de este autor puede seguirse en sus obras: *La science sociale traditionnelle* (1886), *L'institution et le droit statutaire* (1906), *Précis de droit publique* (1916) y *La theorie de l'institution et de la fundation* (1925). Nos dirá que los problemas que hay que aclarar son los siguientes: en primer lugar, bajo un punto de vista subjetivista, es imposible relacionar la voluntad del Estado con las costumbres; en segundo lugar, la teoría debe explicar que el derecho exista antes de la formación del Estado, y, por último, hay que explicar cómo el derecho pudo reconocer personalidad al *infans* o al demente. Si reflexionamos en las preguntas, enseguida nos damos cuenta de que el jurista está buscando un tercer elemento que parece clave para comprender *lo social* y lo jurídico, con el que coordinar al individuo y el Estado, lo *común* con lo *colectivo*. En efecto, criticará la comprensión de lo social y lo jurídico de Durkheim indicando que no es el conflicto entre las fuerzas subjetivas y el control del Estado lo que explica el fenómeno de *lo social*. Más bien, «el error fundamental de toda esta construcción consiste en tomar la reacción por la acción y la duración por la creación; los elementos subjetivos son los que constituyen las fuerzas creadoras y, por lo tanto, la acción; los elementos objetivos, la regla de derecho, el medio social, el orden público, no son sino elementos de reacción, de duración y continuidad; atribuir a unos la función de los otros equivale a invertir las cosa» y un poco más adelante aclara qué es para él la institución: «una institución es una idea de obra o de empresa que se realiza y dura jurídicamente en un medio social; para la realización de esta idea, se organiza un poder que le procura los órganos necesarios; y, por otra parte, entre los miembros del grupo social interesado en la realización de la idea se producen manifestaciones de comunión dirigidas por los órganos de poder y reglamentados por procedimientos» (Hauriou, M., *La theorie de l'institution...*, pp. 31 y 39).

²⁴ Dicho principio fue reconocido por Santo Tomás de Aquino cuando, comentando a Aristóteles, advierte de la suficiencia de las comunidades menores para satisfacer sus necesidades vitales (Santo Tomás de Aquino, *De regiminem principum*, I,1), pero, como hemos visto, su viabilidad y eficacia ha sido general dentro de la Iglesia. León XIII advertía de la necesidad de que existiesen instituciones que impidieran que el Estado «invada indebidamente la esfera municipal o familiar, y así mismo para garantizar la dignidad, la vida de las personas y la igualdad jurídica» (León XIII, *Inmortale Dei*, 19). En el mismo sentido, declaró Pío XI, empleando la expresión «principio de subsidiariedad»,

Según este principio, la *prudencia* en la regulación exigiría que la política legislativa reguladora sólo se produjera allí donde los individuos no pueden organizarse de muto propio. Para establecer una norma o derogarla se debería ser muy cuidadoso. Evidentemente, esta virtud hace tiempo que no existe en occidente.

Uno de los síntomas más claros de que una sociedad está en manos de la *ideología* es cuando esa sociedad carece de capacidad espontánea de regulación, es decir, cuando el principio de subsidiariedad —tal y como lo hemos descrito— no se aplica (art. 1CC). En los casos en que se ha perdido el respeto por la ley, el ideólogo promulga leyes, deroga las anteriores, sin ninguna prudencia, haciendo de la ley un instrumento de ataque claro contra su adversario. Un sector en el que puede observarse este fenómeno con más claridad es en la legislación sobre educación. Es la educación un ámbito muy apetecido por cualquier *ideología*. Desde 1978 hasta hoy en España se han promulgado ocho leyes educativas —cada gobierno la suya.

b) Las «vigencias»

Para expresarnos con un término anterior a lo jurídico y lo económico —que supone los dos—, nos sirve el que utiliza Ortega y Gasset de «vigencia». Con él expresa el conjunto de «reglas» que rigen una sociedad y le dan consistencia. El término «vigencia» tiene que ver

que: «sigue en pie y firme aquel gravísimo principio inamovible e inmutable, que no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que aquellos pueden realizar por su propio esfuerzo e industria; y, así, tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores lo que aquellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una comunidad más elevada, y que toda acción de la comunidad por su propia fuerza y naturaleza debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos o absorberlos» (Pío XI, *Quadragesimo anno*, 79). Y mi querido Arthur Kaufmann dijo de él: «El principio de subsidiariedad significa, negativamente, que el Estado no debe actuar en «ayuda» del individuo o al miembro de la comunidad cuando en absoluto lo necesita —como se acostumbra a decir— ni exige del Estado una intervención de «ayuda». El otro aspecto atañe a la posición de la ayuda positiva, allí donde se originan tareas que el individuo y la pequeña comunidad no pueden resolver. Aquí el Estado (el más grande miembro de la comunidad) no es tan sólo un sustituto o un suplente (...) Este subsidium consiste más bien en una complementación y un perfeccionamiento, fundados en la naturaleza de la personalidad humana y por ella exigidos» (Kaufmann, A., (1997, p. 403), también ver Millán Puelles, A., (1963, p.10)

con lo que hemos llamado *ideografía* y, como se ha dicho, permite que podamos hablar en términos sociales de *seguridad* sin usar términos técnicos jurídicos y económicos. Como mejor se explica qué es una «vigencia» y su alcance es con el ejemplo que usa Ortega y Gasset del *saludo*. En él vemos los mimbres de la *ideología*. El esquema radical y casi necesario de «*hombre bueno-hombre malo*» y «*amigo-enemigo*».

Por esta razón, permítaseme esta pequeña digresión, salir de la *ideología* no es general. Lo humanamente general es vivir *ideologizado*, en un mundo explicado ideológicamente, justificándose, juzgando al mundo y a los demás. También por ello, criticar las *ideologías* —como hacemos— no nos obliga a presentar una alternativa ideológica. Más bien, lo que podemos decir de positivo es que lo relevante del hombre es la singularidad de cada vida humana y la responsabilidad que cada uno tiene sobre ella. Entre otras cosas provechosas, lo que decimos supone volcar la capacidad de juicio del hombre sobre uno mismo. En la intimidad de ese juicio está el hombre absolutamente sólo, y frente a él, lo que es y lo que hizo, lo que es, hace y lo que hará. No es extraño que la *verdadera libertad*, la que no es sólo un «*poder hacer*» en el mundo, sino en uno mismo, de miedo. Pero la alternativa, descubrir que uno ha vivido con absoluta renuncia a ser persona por haber llevado su vida por los caminos de las ideologías del mundo, eso es trágico. También puede ser —y es lo frecuente— que las personas pasen su vida sin despertar del sueño de la *ideología*. En ese caso, la vida humana ni es *responsable* ni *trágica*, es quimera.

Volvamos al saludo. Es un gesto de *seguridad*. En él se aprecian las tensiones entre la *coordinación* y el *conflicto*. Veamos como en él aparece todo lo que la *ideología* moverá para que el ser humano acabe bajo los esquemas de los juicios *bueno-malo*, *amigo-enemigo*. Saludando nos *aproximamos*. Saludando, el que era un desconocido deja de serlo. Levantar la mano, acercarse para besarse, estrecharse la mano, son gestos con los que el ser humano expresa algo ancestral en él: *señala que no es una amenaza para el otro*. El saludo frío a un extraño es casi obligado cuando vamos a compartir un espacio pequeño. Allí donde hay invasión de «espacios» es preciso saludar. También, normalmente, los extraños son presentados por conocidos comunes. En los dos casos, se indica al «otro» que no es un enemigo. A partir de ahí, de que el saludo ha eliminado el miedo al *conflicto* y nos incorpora al grupo aparece la posibilidad de *coordinación*.

Por lo general, el saludo aparece de forma espontánea en la sociedad. Los grupos van diseñando una serie de gestos de paz. Los españoles, los franceses, los ingleses, etc., usamos distintas formas para saludarnos. Los «intereses privados» se han confundido con el «general» más elemental que es *la paz*.

No obstante, el saludo también puede ser *impuesto*; puede ser *diseñado* por alguien. Existen bandas, grupos de individuos, partidos políticos, equipos de deporte, que inventan saludos. Incluso, a raíz de pandemia del Covid-19, el gobierno nos dijo que abandonemos las formas de saludo en las que había proximidad física y que usásemos los codos. En estos casos, el saludo procede de un diseño racional. No hay espontaneidad, hay un predominio de lo *colectivo*, definido por «alguien», y de ahí que llamemos a esta «vigencia» artificial. Este punto de vista sobre el saludo explica por qué con el saludo, por ejemplo, a veces se marcan las posiciones sociales²⁵.

En todo caso, el *saludo* es un signo del grupo, *común* o *colectivo*. Y como con el saludo, así podríamos seguir con la ingente cantidad de símbolos, eslóganes, canciones y representaciones que usa una *ideología* para formar un grupo. Podríamos rastrear cada bandera, cada fanfarria de combate, cada uniforme hasta dar con el grupo y la *ideología* que lo sostiene. Hemos dicho antes que toda *ideología* tiene su ámbito propio en el poder. Esto es importante subrayarlo en este momento, pues no se debe pensar que todos los grupos se forman ideológicamente. Lo que venimos diciendo debe ser entendido en los límites en que se produce el discurso *ideológico* del poder. Otra cosa será que dado el alcance del poder político hoy parece que carece de límites.

Pero, además, el gesto de *aproximación* del saludo no elimina el conflicto del todo. Pensar esto sería una simpleza. Que saludemos no implica que esa paz sea duradera. En el saludo sigue presente el peligro de disolución social. Esta es la razón de que saludemos con más o menos efusividad según el grado de confianza. La paz del mundo es una paz sembrada de guerra, hemos dicho antes. El saludo lleva a una paz vigilada, no a una paz perpetua. Y ello, porque, como dice Ortega y Gasset, la sociedad es «contrafactoria»²⁶. Es decir, en todo «grupo» o

²⁵ Ortega y Gasset, J., (2010, p.158).

²⁶ Ortega y Gasset, J., (2010, p.156).

sociedad *se está en peligro constante de disolución*. La aproximación del saludo es eso «aproximación», pero puede fallar. El saludo puede no ser devuelto, mal entendido, no evolucionar hacia la coordinación.

Como puede observarse, el saludo es un buen ejemplo para entender el alcance de las «vigencias» sociales. Todos los aspectos formales, reglados, preventivos del conflicto, de coordinación, respecto a la formación de los grupos, son los que después vemos en ámbitos como las normas jurídicas o los dictados económicos de lo que debe ser. Preventivo es el saludo, el derecho, la economía y, así, toda *ideología*, en cuanto promete el mundo mejor, tiene en la *seguridad* su auténtico punto de anclaje.

Ahora que sabemos el juicio que da lugar a la *ideología* y el principio de *seguridad* que usa la *ideología* para actuar en lo social, podemos analizar como las «vigencias» van del saludo a otras mucho más sofisticadas. Así podemos introducir los conceptos de *estructura* formal (*ideográfica*) y su ley de consistencia.

c) *La «estructura social» y la «ideografía social».*

El conjunto de «vigencias» nos permite avanzar hacia a otro concepto importante, también *común y/o colectivo*. Nos referimos al de «estructura social». Para definirlo, damos por válido lo que nos enseñaba de ella Don Julián Marías: «la disposición, contenido, intensidad y dinamismo de las vigencias»²⁷. La *estructura* social tiene una determinada *forma* en sus «vigencias» y unas *leyes* que sostienen la *estructura*. La *forma* se expresa en la materia (lo social), en el conjunto de los usos, las costumbres, las instituciones, las leyes y todas las medidas que sirven para ordenar una sociedad.

La forma externa del conjunto de «vigencias» es estructura porque ha sido *estructurada* por la *ideología*. Es un rastro *ideográfico* con cierta *forma*. Pero lo social es dinámico (recordar lo que hemos dicho sobre el dinamismo del lenguaje), de manera que, por un lado, la estructura encauzará los comportamientos de las personas y, por otro, se mostrará más o menos permeable de la influencia de los

²⁷ Marías, J., (1972, p. 82).

individuos y los grupos. Así que, en el sentido que venimos hablando, la *estructura social* tiene *forma operante activa y pasiva*. El objetivo de la *ideología* es hacer o tener acceso a esta *estructura* y, así, *ideografiarla*, recomponerla, según sus intereses²⁸. Esto es propiamente la lucha por el poder. Poder es libertad para la *ideología*, como sabemos, «*poder hacer*», dominar la *estructura* que somete a los demás.

Estructura es mucho más que Estado. Pues, como se puede comprobar, la educación, la cultura, la opinión, la comunicación, son ámbitos estructurales del poder. Actualmente, puede resultar complicado trazar los límites de donde acaba o termina el Estado y, así, diferenciarlo de la «*estructura*» a la que nosotros nos referimos. Efectivamente, hoy la acción del Estado alcanza prácticamente a todos los ámbitos del hombre. Hoy cualquier presidente del gobierno ejerce mucho más poder en occidente que Luis XIV de Francia. Llega a tocar ámbitos de la persona que para aquellos reyes del absolutismo eran impensables.

d) *Las leyes de la «estructura social» y las «leyes de contención de la guerra»*

Existen *leyes fundamentales* de la *estructura de lo social*. Leyes sin las cuales la *estructura* del conjunto no podría formarse y sustentarse. Cuando entro en un ascensor con gente dentro, digo: «buenos días». La regla nos dice a todos que eso es lo correcto. Pero si entrase en ese ascensor y me lanzara a dar un abrazo, el saludo dejaría de cumplir su función. Pues bien, sucede lo mismo con las «vigencias» más sofisticadas. La *forma operante* de *lo social*, aquello que le da su *dinamismo*, aunque se exprese de una u otra forma externa, tiene unas *leyes* a través de las cuales se conduce el dinamismo social. Son las manifestaciones *ideográficas* por las que la *ideología* se expresa. ¿Cuáles son esas leyes? La *ideología* pretende

²⁸ En estas afirmaciones está presente el problema de si es la idea la que da forma a la sociedad (idealismo) o, por el contrario, es la *estructura social* la que influye en la *ideología*. El primer enfoque sería el propio de Hegel (Hegel, G.W.F 1913, p.47), el segundo el de Marx (Marx, C., 1934, p.34). Nuestra explicación soluciona el problema. No es cuestión de prioridad de nada. La *ideología* y su *estructura* provienen de cómo es la naturaleza humana.

imponerse, pero para la paz. Su objetivo es dominar, pero a alguien. Una vez que una *ideología* se impone, aparecen una serie de leyes fuertes, en las que se ve con más claridad la forma violenta del poder; leyes que se encargan de sostener la *ideografía* de «vigencias» propias de esa *ideología*. Las leyes de la «estructura social» son por esta razón siempre leyes básicas de «contención de la guerra» —que impiden la *disolución social*. Esas normas no son las que aparecen en las constituciones modernas. Esas constituciones son *ideografías* marco para el combate *ideológico*. Las leyes a las que nos referimos son las penales.

Ninguna *ideología* está dispuesta a dejar de lado la ley penal. Los liberales la limitaron bajo una idea muy estrecha de bien jurídico, bajo una noción de Estado *fuerte*, es decir, Estado para la guerra exterior, pero contaban con ella. Al contrario que ellos, el socialismo, con su visión del Estado *potente*, tiende a llevar el Derecho penal detrás de cada aspecto de la vida humana —descomponiendo la idea liberal de límite del bien jurídico.

e) *La necesidad del «ser con los otros» y las «arquitecturas de la servicialidad»*

Que el ser humano se encuentre volcado necesariamente a ser un «*ser con los otros*» viene impuesto por la *utilidad* —dicen las *ideologías* modernamente. Pero no sólo por ello. A diferencia del resto de seres, el ser humano no nace con lo que necesita para sobrevivir, porque para él vivir es mucho más que subsistir; tiene que *formarse*. Es un ser *desubicado*. Está en el mundo, sí, pero sin ser del mundo. No hay un hábitat natural para el hombre como especie. El hombre vive en cualquier parte no porque en cualquier parte este bien, sino porque, en realidad, no es de ninguna parte y a todas *ha de adaptarse*. Por eso el hombre *trabaja*. Los animales cazan, pastan, pero no *trabajan*. No necesitan entrar en acciones transformativas del mundo para subsistir. Esta particularidad del ser humano provoca que este *impelido a formarse* mientras *transforma el mundo* para vivir en él. El hombre resuelve al unísono dos cuestiones quien es y que ha de hacer. No puede contestar a ninguna de las dos sin que haya consecuencias en la otra. Por eso, *trabajar* es *formarse*. Y tampoco ningún animal se forma.

Por lo tanto, utilidad no es *satisfacción* como piensan epicúreos, liberales o socialistas. Lo útil para el ser humano tampoco es absolutamente aquello que le sirve a satisfacer algún placer. La utilidad para el ser humano tiene que ver con su realización personal, con encontrar su *lugar en el mundo*. No obstante, la *ideología* tiene que ser sencilla, tiene que generalizar. No tiene que entretenerse en esas disquisiciones sobre qué o quién es el hombre. Acaso su público no es la masa. Así, lo sencillo, es tratar al ser humano por lo más bajo de su ser, como un *animal*. De manera que el utilitarismo dirá que lo bueno será aquello que reporte *más satisfacción a la mayoría* o, en su caso, *toda la satisfacción a todos*. Y porque esto es así, es que del utilitarismo nacen los supuestos derechos de los animales²⁹, la idea de extender el concepto de persona al mono y aberraciones parecidas. En estas ideas, naturalmente, se ponen de acuerdo también muchos liberales y socialistas. Es lógico, si no tratan al hombre por lo «igual», por lo «genérico», como un animal, ¿cómo van a inventarse las ciencias humanas y con ellas llevar al hombre por el ronzal de la *ideología* a su establo? El presupuesto de cualquier supuesta *ciencia humana* es enfocar al ser humano a través del deseo.

Las formas en que se concretan las correspondencias del «*ser con los otros*» en orden a la satisfacción de las necesidades es lo que podemos llamar con Ortega y Gasset «*arquitecturas de servicialidad*»³⁰. Las hay *naturales* y *artificiales*, *comunes* o *colectivas*, como las «*vigencias*». Los optimistas antropológicos consideran que la sociedad de manera espontánea es capaz de llegar a las naturales. Por el contrario, quienes se mantienen en un pesimismo antropológico, promueven que sea el Estado quien lleve a cabo las «*arquitecturas de servicialidad*». En estas *estructuras*, insistimos, podemos observar la *tensión* entre lo colectivo y lo común. Aquello que aparecía de manera clara pero casi inconsciente en el *saludo*, luego más claramente en las *vigencias*, acaba siendo muy evidente en lo *estructural*.

Por lo tanto, toda *ideología* da lugar a dos clases fundamentales de *ideografías*: *comunes* y *colectivas*. Las cuales se concretan en *estructuras de vigencias* y «*arquitecturas de servicialidad*» *comunes* y *colectivas*, las cuales son sostenidas por leyes penales, siempre *colectivas*.

²⁹ Singer, P., (1999).

³⁰ Ortega y Gasset, J., (2010, p.87).

f) *El interés privado y el interés general*

El *saludo*, las *vigencias*, y las «*arquitecturas de servicialidad*» comunes y colectivas, tienen dos polos en los que parece descansar su contenido. Uno es el *interés particular*, el otro, es el *interés general*. Ahora bien, ¿qué son los *intereses generales*? No existe nada que sea «*interés general*». Este es un término sin contenido propio alguno. Si hay intereses es porque hay personas y, al final, son más o menos comunes.

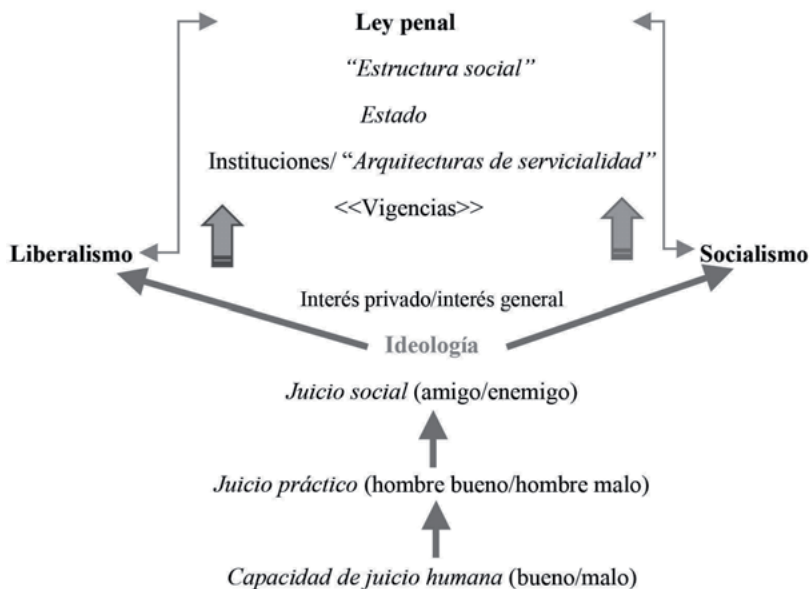
Una de las ideas más engañosa de la *ideología* de nuestro tiempo ha sido la de conseguir desplazar la idea de «bien común» y sustituirla por la de «interés general». Ese sutil cambio conlleva dejar de lado el que pueda existir algo bueno, común a los hombres, y que no es definido por sus intereses. El «bien común» obliga a mirar a la persona por encima de sus apetitos e intereses. La dimensiona completamente en sus relaciones sociales. El «interés general», por el contrario, rebaja socialmente al ser humano a la altura de sus deseos. El hombre para definir el «bien común» necesita del *trascendental* Bien. El hombre *ideologizado* va por los caminos de la *suma de intereses* (generales) que forma el grupo —la *ideología*.

La *tensión* y falta de concreción de los «intereses generales» se muestra siempre desde el *interés privado*. La *forma operante* de una *vigencia* puede ser descrita según la intensidad de las fuerzas del *interés particular* en relación con el *interés general* que se deduce del privado. Por lo tanto, no es que exista tensión entre el interés privado y el interés general³¹, como si fueran mundos opuestos. No. Existen *intereses privados* que provocan definiciones de *intereses generales*, que están en tensión y conflicto con más o menos *intereses privados* que provocan otros tantos *intereses generales*. Ello es fácil de comprobar. Pensemos en las *ideologías liberales* que parten de la defensa de la libertad y la propiedad privada. Definen el *interés*

³¹ Así hablaría por ejemplo Ferdinand Tönnies (1855-1936), quien en su *Geminschaft und Gesellschaft* (1887), ed. 1935, dirá que existe un antagonismo entre los intereses particulares y los generales, es decir, entre las «doctrinas de tipo individualista y de tipo socialista» (pág.9). Según el autor, habría un tipo de comunidades de tipo orgánico, que serían aquellas que de modo espontáneo aparecen en la sociedad y que, en buena medida, obedecerían a intereses privados. Pero, además, existirían otras, ideales, formales y que llama «mecánicas» (pág.45). Este concepto se parece mucho al que usa Durkheim cuando se refiere a la solidaridad «mecánica» (Durkheim, É., 1987, p.52).

general como consecuencia justamente de las relaciones que aparecen descritas desde el *interés privado* definido por la libertad individual como «*poder hacer*» y la propiedad privada. Ahora pensemos en la *ideología socialista*. En ella se justifica el ataque a la libertad y la propiedad privada, a través del interés general, para que, quienes piensan así, puedan salir beneficiados en el ejercicio del poder y en su propiedad. Por ello, cuando se habla de las *ideologías* del «interés privado» frente a las *ideologías* del «interés general»³², no pensemos que las primeras no tienen una definición propia de «interés general», ni tampoco que las del «interés general» no persiguen «intereses privados».

Ahora podemos expresar los elementos más importantes de nuestro análisis en un esquema:



³² Dirá Mises: «Quienes usan las palabras individualismo y socialismo para denotar dos formas contrapuestas de sociedad parecen admitir tácitamente que existe oposición entre los intereses de los diferentes individuos y los de la colectividad, y que el socialismo representa el orden social que tiene como finalidad el bien general, mientras que el individualismo sirve únicamente a los intereses particulares de los individuos. Como esta concepción constituye uno de los más graves errores sociológicos de nuestra época, es importante evitar cuidadosamente una expresión que, sin pretenderlo, pudiera afianzar este error» (Mises, L., 2019, p. 130).

Habiendo establecido la relación entre los *intereses particulares* y los *generales*, podemos hacer un cuadro formal al que reconducir cualquier tipo de vigencia o estructura social. Si además nos fijamos en que los *conjuntos comunes* no son uniformes³³ en la definición de sus elementos, mientras que los *colectivos* tratan de manera *uniforme* a sus elementos, con facilidad se podrán derivar y explicar todas posibles las teorías del poder, sobre las fuentes del derecho, de la norma, teorías económicas más o menos formalizadas, etc.

B) Instrumento formal estático para examinar la ideografía en una sociedad concreta

a) *Las clases de relaciones*

La clasificación que realizamos a continuación tiene en cuenta la forma en que aparecen los conjuntos *comunes* y *colectivos*, las *vigencias*, las «*arquitecturas de servicialidad*» *comunes* y *colectivas*

- 1) Relaciones entre intereses privados (inmediatos) y generales (remotos) y viceversa.
 - a) *Relación de generación*: Cuando unos dan origen a otros.
 - b) *Relación de oposición*: Cuando unos y otros están enfrentados.
 - c) *Relación de colaboración*: Cuando unos y otros provocan fuerzas resultantes en una dirección y sentido.
 - c.1) *Relación de fusión*: Cuando uno y otro se unen para producir una resultante.

³³ Hemos dicho que el utilitarismo es común a la ideología liberal y socialista. También que las dos parten de una misma noción de persona. Ahora puede parecer que nos estamos desdiciendo al indicar que los conjuntos comunes no son uniformes. No es así. Una cosa es que la sociedad esté compuesta de personas singulares (conjunto común) y otra que, cuando se pretende hacer «*ciencia*» liberal, se defina a la persona uniformemente por sus deseos. La prioridad del liberalismo sobre el intervencionismo no está en lo que tiene de ciencia, sino en lo que de singular tiene el ser humano y que el liberalismo deja sin racionalizar cuando se pone a hacer «*ciencia*». Esta es la razón de la manera en que el *principio de subsidiariedad* establece que intervenga el Estado.

- c.2) Relación de escisión: Cuando uno se separa del otro para producir un resultado diferente.
 - c.3) Relación de aplicación: Cuando uno necesita de otro para ser efectivo.
 - d) Relación de suplantación: Cuando unos sustituyen a los otros.
- 2) Relaciones de los «intereses privados y generales» con las «vigencias».
- a) *Generación*: Las relaciones pueden hacer que aparezcan «vigencias».
 - b) *Oposición*: Las relaciones pueden estar en oposición a las «vigencias».
 - c) *Validación y eficacia*: Las relaciones pueden confirmar la validez y eficacia de las «vigencias».

Puede suceder que, caracterizada una «vigencia general», desde la que se estructura un conjunto, aparezcan características de esa «vigencia» en otro conjunto y, así, podemos imaginarnos distintas posibles relaciones basadas en distintas «vigencias». Por lo tanto, hay la posibilidad de «vigencias» complementarias, parciales, tangentes, secantes, etc.

La *tensión* entre la amalgama de *intereses particulares y generales* es característica en todo *lo social* y de la *lucha ideológica*. Ahora bien, con este sencillo esquema se puede pasar a analizar cada «vigencia» social, *arquitectura de servicialidad, estructura social*, medir y proponer modelos explicativos.

b) *Las «vigencias» en el tiempo*

En las «vigencias» la sociedad arrastra lo que «fue» hasta el «hoy». El juego de los «intereses particulares» y los «generales» van dando forma a las «vigencias». Es en el hoy, operativamente, donde actúan las acciones humanas, confirmando, limitando, sustituyendo o eliminando las «vigencias». Si nos fijamos bien, las «vigencias» son una categoría que da cuenta de la importancia de la *acción individual*, de *los grupos*, como de *lo social*, permitiendo que podamos entender

mejor la noción de *fuerza* dentro de la sociedad. Pues, efectivamente, como se ha explicado, la «vigencia» está destinada a que la acción individual «gire» por lo social y por lo tanto mostrará más o menos resistencia a según cuál sea la clase de «giro». En este sentido, las «vigencias», como *fuerzas*, interpretadas desde la forma del conjunto, también pueden ser vistas como «presiones» de cohesión social. Y ¿sobre qué actúan? El individuo y, según su alcance, la estructura social a la que afecten. Es lo que hemos explicado, en su nivel más extremo y fuerte, a través de la «contención» de la ley penal.

Una última precisión terminológica. Importante para nosotros por la relevancia que en algunas materias damos a Xavier Zubiri. Desde el ángulo del individuo, la «vigencia» es «habitud», término éste empleado por Zubiri y con el que se refiere a la impresión de *lo social* en el ser humano³⁴. La verdad es que la palabra no la consideramos muy acertada. Induce a pensar que las personas están en sociedad manteniendo hábitos, y así es, pero en parte; en muchos casos, existe contención social por la fuerza: «giro» del individuo por lo social, sin hábito. Creemos que para entender mejor lo social, para desestructurarlo y comprenderlo, es mucho más útil atender a si las «vigencias» son comunes, colectivas o mixtas y, luego, caso por caso, y según el instrumental que proponemos, pasara explicarlas y dar razón de porqué el individuo la respeta.

IV. CONCLUSIONES

Resumiremos las conclusiones que tienen que ver con el instrumento analítico que proponemos. Nos interesa contextualizarlo en este pequeño resumen a propósito de su desarrollo posterior en otros trabajos.

- a) **Formación de la sociedad:** La sociedad se *forma* por la aceptación y/o imposición general de un número de «vigencias» (comunes y/o colectivas). Ellas forman las *estructuras sociales*

³⁴ Zubiri, X., (2020, p. 727).

y las *arquitecturas de servicialidad* (comunes y/o colectivas). El Estado es una *estructura social* coactiva; la sociedad es otra *estructura*, de desarrollo natural de «vigencias». Las dos coexisten. Es una *derivación necesaria de la condición humana para el juicio*.

- b) **Igualación del ser humano:** Todo cientificismo social tiene que partir de un prejuicio, sin el cual es imposible conseguir el parecido de las humanidades con la ciencia. El prejuicio es igualar al ser humano. Esto sólo se consigue de una manera, por el lado animal. Parte del éxito del utilitarismo está en esto. La otra parte es que ha servido muy bien a las *ideologías del siglo*: el liberalismo y el socialismo. Las dos basan la organización social en criterios utilitaristas. El liberalismo reclama el mayor placer para el mayor número de personas y el socialismo lo maximiza: todo el placer para todos. Son *ideologías* con los mismos principios, la misma idea fundamental de ser humano y listas para explicar todo a una inmensa mayoría de personas.
- c) **Aceptación y conflicto:** Coordinarse o entrar en conflicto es algo que se da al unísono por el juego de la *ideología*. No hay una sociología de la coordinación y otra del conflicto. Aunque efectivamente pueden presentarse escuelas de uno y otro cariz (Simmel v. Durkheim). Los dos principios se dan a la vez.
- d) **La ley penal:** Es la fuerza con que se sostienen las vigencias naturales y artificiales, en función de la *ideología* dominante. Esa ley, desde que se promulga, es el «rastros» ideológico de la máxima fuerza, una expresión *ideográfica* de la cohesión del grupo. No obstante, en cada vigencia puede observarse la cohesión que la misma ha dado a los distintos intereses. La *seguridad* de una «vigencia» esta siempre dependiente de los intereses que en ella son relevantes.
- e) **Ideología e ideografía:** La definición es extensa y no deseamos resumirla. Su relación sirve perfectamente para ofrecer explicaciones sociológicas, históricas del fenómeno del poder. La constante ideológica (*hombre bueno-hombre malo*) podemos observarla a través de sus manifestaciones en la sociedad de cada época. Al método histórico lo hemos llamado *arqueología ideográfica*.

- f) **Volubilidad:** Las «vigencias» no son siempre las mismas. Están a merced de la *ideología*.
- g) **Dinamismo:** La variabilidad de las «vigencias» puede estudiarse según la relación entre los intereses particulares y los generales y el conflicto ideológico. En este sentido, las «vigencias» y sus cambios son consecuencia del dinamismo ideológico y el cambio en la relación de intereses.
- h) **Sistematicidad:** El dinamismo de las «vigencias» es compatible con su coherencia. En cada momento podemos reconocer un número de «vigencias» y, entre ellas, un orden, soportando por una narración de sentido. A esta narración es a lo que hemos llamado más precisamente *ideología*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles: *Ética a Nicómaco*.
- Carboner, J.: *Sociología Jurídica*, Madrid, 1997.
- Durkheim, É. (1893): *La división del trabajo social*, Madrid, 1987.
- Engels, F.: *Hern Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 1910.
- Finnis, J. (1991): *Los absolutos morales*, Madrid, 2000.
- González Pérez, J.: *Manual de procedimiento administrativo*, Madrid, 2000.
- Hegel, G.W.F. (1820): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. 1930.
- Husserl, E. (1913): *Ideas*, Madrid, 1993.
- Ihering, R.: *Geist der römischen Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, 1852.
- Kaufmann, A. (1997): *Rechtsphilosophie*, München.
- Keynes, J.M. (1936): *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, Madrid, 2012.
- Millan Puelles, A. (1963): *La función subsidiaria del Estado*, Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1949): *El hombre y la gente*, Madrid, 2010.
- Marías, J. (1972): *La estructura de lo social*, Madrid, 2010.
- Marx, C. (1867): *El Capital*, Madrid, 1934.
- Menger, C. (1871): *Principios de Economía Política*, Madrid, Unión Editorial, 2019.
- Mises, L. (1932): *El Socialismo*, Madrid, Unión Editorial, 2019.

- (1933): *Los problemas epistemológicos de la economía*, Madrid, Unión Editorial, 2013.
 - (1935): *Teoría del dinero y el crédito*, Madrid, Unión Editorial, 2012,
 - (1949): *La acción humana*, Madrid, Unión Editorial, 2015.
 - (1962): *Los fundamentos últimos de la ciencia económica*, Madrid, Unión Editorial, 2015.
- Negro, D.: *Historia de las formas de Estado*, Madrid, 2010.
- Núñez Lagos, R.: *Hechos y derecho en la elaboración del documento público*, Madrid, 1940.
- Pigou, A.C. (1938): *La economía del bienestar*, Madrid, 2016.
- Schmitt, C. (1929): *El concepto político*, Madrid 1999.
- Sartori, G. (1976): *Partidos y sistema de partidos*, Madrid, 2016.
- Singer, P. (1975): *La libertad animal*, Madrid, 1999.
- Stuart Mill, J. (1848): *Principios de economía política*, México, 2001.
- Tönnies, F. (1887): *Geminschaft und Gesellschaft*, ed. 1983.
- Vallet de Goytisolo, J.B.M.: *Metodología de la ciencia explicativa y expositiva del derecho*, Madrid, 2000.
- Zubiri, X. (1945): *Ciencia y realidad*, 2020.