

Doce notas introductoras al concepto de ideología

Twelve Introductory Remarks on the Concept of Ideology

José Andrés Bonetti

Universidad Nacional General San Martín
Buenos Aires - Argentina

Resumen

Este artículo estudia la historia semántica del concepto de *ideología* desde su plano inicial como ciencia de las ideas, según Destutt de Tracy, a mistificación de la realidad, según Marx, quien buscó, como lo hicieron luego los del Círculo de Viena, un criterio de demarcación para diferenciar ciencia de lo que es falsificación de lo real (discurso sin contenido empírico o metafísica según los neo-positivistas). Creyó encontrarlo en el estudio de las figuras de la ideología (filosofía, religión y economía política clásica), las cuales no tienen historia y es necesario depurarlas para edificar verdadera ciencia: la Historia misma, como *rerum gestarum*.

Palabras clave: historia; ciencia; ideología; Marx.

Abstract

This article studies the semantic history of the concept of *ideology*, from its initial meaning as science of ideas, according to Destutt de Tracy, to that of mystification of reality, according to Marx, who searched for, as those of the Vienna Circle after him, a criteria of demarcation to differentiate between science and that which is a falsification of reality (discourse without empirical content or metaphysics, according to neo-positivists). Marx thought he had found it in the study of the figures of ideology (Philosophy, Religion, and Classical Political Economy) which do not have a history and which need to be purified to build true science: history itself, as *rerum gestarum*.

Key words: history; science; ideology; Marx.

1. Introducción

“*Der Zynismus liegt in der Sache und nicht in den Worten, welche die Sache bezeichnen*”.
K. Marx, *Das Elend der Philosophie* ¹

La *Ideología alemana* fue redactada por Marx y Engels -también intervino en su redacción M. Hess- desde septiembre de 1845 hasta agosto de 1846 en Bruselas y constituyó, después de *La Sagrada Familia*, la segunda obra escrita en colaboración. A ella se consagraron, dejando momentáneamente de lado los trabajos particulares a los cuales estaban, hasta entonces, abocados: la *Crítica de la política y de la economía política*, en el caso de Marx y la *Historia general de Inglaterra*, en el caso de Engels².

Su propósito fue desarrollar un esquema de pensamiento alternativo frente a la filosofía clásica alemana cuanto a la izquierda hegeliana en general. De allí la alta carga polémica e irónica de su título, subtítulo (*Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, Bruno Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*), y contenido.

El manuscrito nunca fue publicado en vida de sus autores. Pero este hecho no pareció preocuparlos demasiado. Ellos buscaron, ante todo y según sus propias palabras, clarificar sus propias ideas sobre la filosofía, la economía y la *ciencia* (recalcado nuestro) de la historia. Una vez que lograron tal cometido se despreocuparon de su publicación³. Pero Marx no olvidaría nunca su contenido.

La *Ideología* fue concebida como una crítica de la filosofía especulativa posthegeliana. Esto explica el sentido particular que toma, en la obra, el término *ideología*, entendida como mistificación de la realidad por la especulación⁴. Marx y Engels, en disputa con la izquierda hegeliana, procuraron dar a la controversia un tono humorístico, como ya lo habían hecho en la *Sagrada Familia*. Así, como en esta obra habían ridiculizado a los corifeos de la *crítica crítica*, Edgar y Bruno Bauer, presentándolos como encarnaciones del Espíritu Santo, ahora se proponían burlarse de ellos bajo la especie de Padres de la Iglesia discutiendo en un concilio.

Por ello el primer título que se había pensado para la *Ideología* fue *El Concilio de Leipzig*. Esto se debía a que los artículos de Bruno Bauer y de Max Stirner, que Marx y Engels se proponían estigmatizar, habían aparecido publicados en la *Revista Trimestral* de Wigand, que se publicaba en Leipzig⁵. El Concilio era, claro está, tumultuoso y belicoso; no se discutían cosas terrenales y despreciables -tales como la construcción de vías férreas, las tarifas aduaneras, la constitución- sino

de cosas abstractas: consciencia de sí, substancia, etc., sobre las cuales se debatía acaloradamente. Bruno Bauer -como San Bruno- y Stirner -como San Max o Jacobo el bueno- tomaban la función de grandes inquisidores que se disponían a quemar a los herejes. Comparecen como culpables, Feuerbach, por haber dividido la substancia; Moses Hess, quien tuvo la audacia de tratar a los inquisidores como *últimos filósofos* y también Marx y Engels, por haber escrito la *Sagrada Familia*. Todos ellos son expulsados del Reino del Espíritu⁶.

Al mismo tiempo que criticaban la filosofía especulativa, Marx y Engels desarrollaban, por oposición a ella, su concepción materialista de la historia. Esto los fue llevando a modificar profundamente el plan de la obra y por ello, finalmente, le dieron como título *La ideología alemana*. La obra se divide en cuatro partes principales:

1. La oposición entre la concepción idealista y la concepción materialista de la historia y con ella la definición de materialismo histórico.
2. El análisis de los grandes períodos de la historia humana, desde el punto de vista del materialismo histórico.
3. La crítica de la filosofía especulativa posthegeliana.
4. La crítica del socialismo *verdadero* (así era llamado en Alemania el socialismo utópico).

En la *Ideologie* Marx se propone entonces, bajo el pretexto de una sarcástica crítica a la izquierda hegeliana, pensar sobre la historia. Para esto señala que el punto de partida (*Standpunkte*) de este enfoque debe quedar fuera de los límites de Alemania. El sistema hegeliano se ha descompuesto y el espíritu absoluto ha entrado en un proceso de putrefacción (*Verfaulungsprozess*). Por lo tanto hay que desenmascarar todo el griterío (*Schrein*) de los filósofos de mercado del movimiento joven hegeliano⁷.

El punto de partida para la redacción de la obra radica, pues, en el deseo de denunciar la sumisión de los jóvenes hegelianos al sistema filosófico de Hegel, destacando tan sólo un aspecto de su obra general. En el caso de la crítica filosófica que ha tenido lugar desde Strauss hasta Stirner tal limitación se evidenciaba en el empeño en perpetuar la crítica de las representaciones religiosas (*Kritik der religiösen Vorstellungen*). De este modo se ponía como centro, como premisa, el fenómeno religioso: “Die Herrschaft der Religion wurde vorausgesetzt”⁸.

El mundo quedaba así canonizado (*Kanoniziert*) y finalmente *Sankt Max*, modo despectivo e irónico con el cual Marx y Engels se refieren a Stirner, pudo santificarlo todo de una vez. Marx no se equivocaba en este punto, puesto que la crítica joven hegeliana es el mayor elogio que hacia la religión pudiera hacerse desde un punto de vista ateo.

El mismo Marx había caído en esa trampa en 1843 y no deseaba volver a ese punto. Cornelio Fabro ha destacado esta paradoja: son los militantes del ateísmo, los que están en el secreto del adveniente nihilismo -como dirá Nietzsche- los que más han elogiado a la religión, caracterizándola como el corazón en un mundo ya sin alma, en una época privada de espíritu⁹.

La coyuntura que representa la ruptura con la izquierda hegeliana le permite a Marx la oportunidad, entonces, de explayarse sobre su idea de la historia. La crítica -instrumento racional para la investigación histórica- debe enfocarse hacia el contorno material (*materiellen Umgebung*) que es, en definitiva, la historia misma de los hombres (tal como ya lo había postulado Vico). Para ello Marx apela al empirismo:

“Más tarde -escribe E. Albizu-, en la Ideología Alemana, al distanciarse de la izquierda hegeliana, incluso de Feuerbach, dará (Karl Marx) algunas indicaciones en las que un empirismo y un biologismo funcionales se unen a un diseño de las dimensiones básicas del hecho histórico (...)”¹⁰.

Ahora se encuentra Marx en condiciones de establecer su premisa histórica:

“Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischen Weg konstatierbar”¹¹.

Estos presupuestos no dogmáticos y no caprichosos sino reales, de los cuales Marx procura partir, son los de los individuos reales (*wirklichen Individuen*), la verificación empírica de su existencia. Una vez establecido esto Marx se propone analizar y criticar una serie de conceptos que permitirán elaborar su edificación teórica de la historia.

2. El concepto de ideología

“Creyente soy no ha mucho convertido.
Allá en la capital de Buenos Aires
A dudar me enseñaron los doctores
De Dios, de la virtud, del heroísmo,
Del bien, de la justicia y de mí mismo;
Me enseñaron como hábiles conquistas
Del espíritu humano en las edades
Esos dogmas falaces y egoístas
Que como hedionda lepra se pegaron
En el cuerpo social, y de la patria
La servidumbre y muerte prepararon...”
(Esteban Echeverría, al recordar su educación)

En la *Ideología Alemana* se intenta elaborar la teoría histórica enunciada en la undécima tesis sobre Feuerbach mediante una crítica tanto a la filosofía idealista hegeliana cuanto al materialismo intuitivo de los jóvenes hegelianos. Tanto la derecha como la izquierda hegeliana tenían un punto en común: la religión se colocaba, para ambas, en el centro de sus meditaciones. La derecha para reforzarla, la izquierda para criticarla. Marx va a tomar distancia de esta primacía de la religión en el especular. Comienza, pues, el ansiado paso de la interpretación al cambio de este mundo.

Ya no se trata de interpretar la religión -y con esto tenemos aquí otra posibilidad de lectura de la tesis once-; la crítica a la cual la somete la izquierda hegeliana implica seguir interpretándola. Marx introduce el concepto de ideología. Y el término adquiere, en él, el sentido de un movimiento del pensar aislado de la vida histórica, correspondiente a un estado de la vida moral que toma, pues, distancia de la realidad tanto histórica como ética.

Es preciso, para el objetivo de este trabajo, rastrear los orígenes históricos del concepto de ideología. Así podemos ver que éste debió ser el nombre de una de las “nuevas ciencias” sociales surgida como correlato de las que se forjaron durante el XVIII.

De esta manera Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy empleó el término, en sus *Éléments d'idéologie* (cuya primera parte se titula *Projet d'Éléments à l'usage des Ecoles centrales de la République française* y se publica en 1801; la segunda parte, *Grammaire* aparece en 1803; la tercera, la *Logique* se publica en 1805 y la cuarta y quinta parte, *Traité de la volonté et ses effets* en 1815) para referirse a una ciencia de las ideas que se distinguiría de la perimida metafísica. La ideología no debía ser una nueva ontología sino *crítica del conocimiento*. Implicaba, pues, una notable reducción del programa de la actividad filosófica: se centraba en el análisis empírico del proceso del conocimiento (relación con la epistemología genética, postulada en

nuestros días por J. Piaget, según remarca el Dr. Albizu). Se trataba, entonces y según términos propios de Destutt, de una *ideología racional*, cuya función consistía en el análisis de las sensaciones e ideas y en la cual el pensamiento humano era reducido a su origen sensorial y debía distinguirse de la *ideología fisiológica*, centrada en investigaciones de médicos como Pinel, Esquirol, Cabanis, Roussel, etc., quienes procuraban establecer las causas físicas del orden moral y mental¹².

La ideología combinaba algo de psicología, de lógica y del materialismo propios del siglo XVIII. Es más, al analizar las ideas por sí mismas, según sus nexos internos y génesis propias, la ideología buscaba constituirse en la verdadera psicología, asumiendo asimismo funciones de gnoseología, antropología y sociología.

Este programa de la ideología tenía sus antecedentes en la depuración que debíamos realizar en nuestra mente de todos aquellos prejuicios que distorsionan, tergiversan u ocultan la realidad; a ellos Francis Bacon (1561-1626) los llamó *ídolos*, es decir los prejuicios que perturban nuestro conocimiento del mundo real; Helvetius y Holbach dirigieron sus críticas, sobre la base de este programa, contra lo que ellos consideraron que era el engaño deliberado de los clérigos. Holbach, en su *Sistema de la naturaleza* (1770), se refiere a los prejuicios sagrados, a las locas opiniones, a las leyes contrarias a la naturaleza, a las que se simbolizan con la serpiente del Paraíso y con la caja de Pandora; Condillac, Lamettrie, Diderot, continuaron con este programa, que Destutt -sintetizador del mismo- llamará ideología. Si todos los pensadores mencionados coincidían en que:

“(...) la razón es una forma de adquisición. No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía... El siglo XVIII no toma a la razón como un *contenido* firme de conocimientos, de principios, de verdades, sino más bien como una *energía*, una fuerza que no puede comprenderse plenamente más que en su *ejercicio* y en su *acción*. Lo que ella es y puede, no cabe apreciarlo íntegramente en sus resultados, sino tan sólo en su *función*.

Y su función más importante consiste en la fuerza de juntar y separar. Separar lo puramente fáctico, lo sencillamente dado, lo creído por testimonios de la revelación, de la tradición y de la autoridad; no descansa hasta que no lo resuelve en sus elementos componentes simples y en los *motivos* últimos del creer y tener por verdadero. Pero después de este trabajo de resolución comienza el de reconstrucción. La razón no puede descansar en los *disjecta membra*; le es menester construir con ellos una nueva estructura, un todo verdadero. Pero al

crear ella misma este todo, al acomodar las partes en un todo según una regla que ella misma dispone, se le hace completamente transparente la estructura del edificio que surge así. Comprende esta estructura porque es capaz de re-construirla, de copiarla en la totalidad y en la secuencia ordenada de cada uno de sus momentos. Este *movimiento* espiritual doble es el que caracteriza por completo el concepto de razón, no como concepto de ser, sino de un *hacer*”¹³.

Podemos concluir que el modelo de conocimiento que se conocerá como S-M-C (sentidos, mente y construcción), y que caracteriza la “nueva ciencia” propuesta tanto por Vico como por Bacon, está en el espíritu mismo de la ideología¹⁴.

Marx tiene presente este modelo de conocimiento por el cual la realidad ya no se contempla pasivamente, “bajo la forma del Objekt o de la intuición” sino como “actividad humana sensorial, como praxis”¹⁵. La crítica al mecanicismo contemplativo, a la mera conciencia sensible o natural receptiva pasiva de las impresiones del mundo exterior, que Marx desarrolla en sus *Thesen* (1845), ya está presente en Bacon, en Vico y en el programa pre-ideologista. Por ello Condorcet habla de una “doctrina de la humanidad”; Sièyes aplicará el programa a los problemas inmediatos de Francia; Volney le agrega la solución fisiocrática mientras que Destutt le da el nombre propio¹⁶. La ideología se presentaba, en este avatar, como un programa de máximo alcance:

1. Como teoría social, brindaba soluciones concretas a un momento histórico que se caracterizó por el ascenso y consolidación de la sociedad civil frente al estado.

2. Como teoría del progreso la ideología se presenta bajo el aspecto del reformador de curricula escolar. Se despierta el afán por la “educación científica” y la difusión de estos conocimientos junto con los técnicos.

3. Formula una teoría del estado, a fin de limitar los riesgos de las energías desatadas por la consolidación de la sociedad civil y en procura de evitar la pérdida constante de las mismas, la cual llevaría al colapso del sistema (ley de la entropía de los sistemas físicos cerrados). Y delega el poder a una suerte de aristocracia del saber, la cual concentrará el poder a fin de educar a las masas e ir preparando el camino hacia la democracia.

Casi todos estos puntos del programa los encontramos en la izquierda hegeliana. Y a pesar de las críticas que Marx le formulara, también los encontramos en sus propias elaboraciones. Así vemos una tríada en los ideologistas, como síntesis de sus ideas: (1) la fuerza, para

mantener la autoridad; (2) la educación, para moldear al intelecto y (3) la crítica de la religión para liberar a los ciudadanos. Recordemos que estas ideas inspiraron la fundación, en el Río de la Plata, del Colegio de la Unión del Sud (1819), en donde sirvió a la cátedra de filosofía Juan Crisóstomo Lafinur, quien virtió en ella la mal asimilada ideología (Esteban Echeverría escribiría estas líneas, al hacer un balance de su educación: “Sofistas o sectarios sin criterio / De una filosofía / Cuya vasta síntesis su ignorancia / Comprender no podía / El influjo moral no calcularon / De la doctrina misma que enseñaron”¹⁷). El texto del curso que dictara Lafinur se conservó y fue publicado en 1938. La fundación de la Universidad de Buenos Aires (1821), bajo el gobierno de Martín Rodríguez pero producto de la inspiración de Bernardino Rivadavia -discípulo directo de Tracy- es otro hito en la historia de la introducción de la ideología en Hispanoamérica.

La primera cátedra de filosofía de la Universidad de Buenos Aires se llamó, justamente, *ideología*. La sirvió Juan Manuel Fernández de Agüero, quien desarrolló para el dictado del curso la obra en tres tomos titulada *Principios de Ideología*¹⁸.

En síntesis, en la historia del concepto de ideología podemos enumerar los siguientes momentos:

1. Francis Bacon (1561-1626), en el contexto del derrumbe del aristotelismo e inmerso en la ciencia y técnica renacentistas, es el primero en señalar la necesidad de ir directamente hacia la naturaleza sin obstáculo alguno (Bachelard volverá sobre este punto). Dichos obstáculos son llamados “ídolos” por Bacon. La doctrina de los ídolos debe ser interpretada, entonces, como el primer proyecto de denuncia de las “ideologías” (en el sentido marxiano) que perturban el conocimiento del mundo.

El proyecto baconiano tendrá su continuación en el materialismo del Barón D’Holbach (1723-1789) y de Helvetius. Para ellos la religión, y aquí vemos cómo el programa joven hegeliano no era novedad, no constituye ya un factor de integración de la sociedad sino un freno para su desarrollo (*Système de la nature*, 1770). Así exponen la tesis del autoengaño del clero y Helvetius podrá escribir: “los prejuicios de los grandes son las leyes de los pequeños”.

2. Ideología en sentido estricto: Destutt de Tracy y demás ideólogos franceses;

3. Napoleón y el vaciamiento semántico del término. En su enfrentamiento con Destutt y demás ideólogos, Napoleón redujo el programa a un conjunto de meras opiniones particulares, propias de un partido político. Ya no se trata de una “ciencia de las ideas” sino sólo

de la expresión particular de los *idéologues*, enemigos de Napoleón y productores de *idéologie*. El bonapartismo transformó el término en un dislogismo:

“C’est à l’idéologie à cette ténébreuse métaphysique, qui en cherchant avec subtilité les causes premières veut sur ces bases fonder la législation des peuples, au lieu d’approprier les lois à la connaissance du coeur humain et aux leçons de l’histoire, qu’il faut attribuer toutes les malheurs de notre belle France”¹⁹.

Lo cual no impidió, ironía de la historia, que en la Francia posterior se forjase la *ideología bonapartista*, la cual pervive a través de figuras como las del General Charles de Gaulle o Jean Marie Le Pen²⁰. Algo similar sucederá con Marx, quien empleará, como veremos, el término en sentido bonapartista y que sufrirá en carne propia el vaciamiento semántico del concepto cuando muchos autores discurren sobre “ideología marxista”. Lo que era aceptable en Lenin, pues no pudo leer *La ideología alemana* editada recién en 1932 en la Alemania de la República de Weimar²¹, no corre para pensadores del marxismo posteriores a él.

4. Ideología como ilusión socialmente condicionada, en la obra de Marx y Engels.

5. Casi al mismo tiempo en que éstos redactaban *La ideología alemana*, un año más tarde: 1846, el Presbítero Jaime Balmes, empleaba el término en sentido neutral: “La inteligencia da origen a la ideología y a la psicología”²².

6. Para Nietzsche lo ideológico radica en una conducción (o seducción) equivocada por parte del lenguaje (*Verführung*²³ *der Sprache*). Esto lo advierte en la metonimia, por la cual se altera la relación de causa y efecto²⁴. En *Götzen-Dämmerung* buscará Nietzsche la génesis de cómo el mundo verdadero acabó por convertirse en fábula (*Fabel*)²⁵. A esto llamará la *historia de un error*. La representación (atomística) del mundo como una fábula remite a Descartes y a su *Tratado del mundo* de 1633 y encuentra una primera explicación en el propósito de evitar todo posible conflicto con la Iglesia.

Recordemos que por aquel año se había producido el episodio de la censura a Galileo por haber afirmado, con pretensión de verdad, que el universo era, en última instancia, un sistema de partículas (átomos). Aquí tenemos dos modos de concebir las teorías científicas, una en términos realistas: ellas quieren alcanzar la verdad, la obtienen usualmente y afirman sobre el mundo una serie de proposiciones; las otras no tienen esta pretensión y sólo formulan hipótesis para poder calcular y predecir mejor; a estas últimas se las llama instrumentalistas.

Lejos de esta concepción, pero temeroso de enunciar sus tesis de modo realista, de acuerdo con M. Leroy, Descartes opta por la metáfora, por presentar su sistema del mundo como una fábula. La renuncia al realismo importó, a largo plazo, la renuncia a la verdad y a la certeza de su obtención. Y aquí encontramos, tal vez, una posible génesis de esta crítica nietzscheana a la conversión del mundo en fábula.

Contra la hipótesis de Leroy enunciada más arriba, leemos en la carta de Descartes dirigida al Padre Mersenne de noviembre de 1633 que el *Tratado del mundo* ya estaba concluido cuando se produjo el proceso a Galileo y agrega "... et je confesse que, s'il est faux [es decir, el sistema de Galileo] tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi...". La conversión del mundo verdadero en fábula es anterior al caso Galileo y no ha jugado en ella ningún temor de Descartes sino la substitución de una ontología dogmática por una hipotética²⁶.

7. Ideología como derivaciones, en la interpretación de Vilfredo Pareto (1848-1923)²⁷, es decir los modos en que los hombres disimulan y explican sus actos (pseudo explicaciones de la conducta o acción). De acuerdo con Pareto la sociedad es un sistema de fuerzas en equilibrio. Sistema en el que deben considerarse una serie de factores: físicos (suelo, clima, flora, etc.); externos (otras sociedades), e internos (raza, sentimientos y creencias: *ideologías*). Pareto subraya estos últimos: las sociedades están determinadas por las propiedades de los individuos y de sus acciones.

Puesto que estos individuos son ilógicos, en el centro mismo de la sociedad existen factores ilógicos. Las explicaciones que se dan de la conducta humana no han llegado ni a rozar, siquiera, la esencia de la misma, puesto que han ignorado sistemáticamente sus elementos no lógicos (y esto vale para Aristóteles, Platón, Polibio, Fustel de Coulanges, Comte y Spencer).

El punto de partida de la sociología lógico-experimental de Pareto radica en los rasgos repetidos de la acción (*residuos*) más que en sus elementos variables (*derivaciones: derivazioni*) que manifiesta. Los residuos son constantes no lógicas, manifestaciones de sentimientos, o bien, como diría Nietzsche, manifestaciones de voluntad. Pareto los considera como fuerzas reales que forman la base del equilibrio social y se clasifican en los de simple afirmación (exposición de hechos imaginarios o reales); de autoridad (pseudo-explicación de acontecimientos, citando la autoridad del pasado); acuerdo con sentimientos o principios (derivaciones que tratan de justificar la conducta sobre la base del hecho supuesto de que va en beneficio de los demás) y pruebas verbales (que consisten en el empleo de términos que no están de acuerdo con los hechos, tales como alegorías, metáforas, etc.).

Las derivaciones corresponden a las ideologías, son pseudo-explicaciones de la conducta: “Las derivaciones son el material utilizado por todos... Hasta ahora las ciencias sociales fueron con mucha frecuencia teorías constituidas por residuos y por derivaciones, que tenían además un objetivo práctico, tendiente a persuadir a los demás de que actuasen en cierta forma, considerada útil para la sociedad.

La presente obra, en cambio, es una tentativa de llevar a estas ciencias exclusivamente al campo lógico-experimental, sin ningún objetivo de utilidad práctica inmediata, con el solo y único intento de conocer la uniformidad de los hechos sociales... Por el contrario, quien tiende a un estudio lógico-experimental exclusivamente, debe abstenerse con sumo cuidado de usar las derivaciones, que para él son objeto de estudio, jamás medio de persuasión”²⁸. La estabilidad de las sociedades no depende, entonces, de las derivaciones sino del estado y distribución de los residuos.

Así como Marx se refirió a la mala distribución de las riquezas, Pareto -considerado por muchos como el anti Marx- parece decirnos que lo que está mal distribuido son los residuos. En efecto, encontramos individuos y grupos sociales con fuertes proporciones de residuos de combinación y otros con residuos de persistencia de agregados.

Los primeros pertenecerán al grupo de los especuladores, los segundos a los rentistas. A la primera clase pertenecen los coalicionistas, los emprendedores, los intrigantes o maquinadores, los sentimentales y radicales. En segundo tipo representa a los conservadores, a las personas con un fuerte sentido del deber y gran voluntad.

Los primeros constituyen gobiernos democráticos y plutocráticos, pletóricos de argucias y trampas legales, caen ineludiblemente en el engaño a las masas y en la corrupción. Les suceden, entonces, los rentistas. Pero la historia es el cementerio de la aristocracia y en tanto que los rentistas están en el poder, en sus filas se infiltran nuevamente los coalicionistas y especuladores que debilitarán su posición. Conocida es la conclusión de Pareto: la historia es la historia de la circulación de las elites.

En realidad no se trata de una libre circulación sino de una degeneración²⁹ y en este sentido la sociología de Pareto remite a la filosofía de la historia de Vico. La cuestión sobre el *status* de *ideología* remite al viejo problema de la relación entre pensamiento y ser; entre la vida real y su representación oficial. Y si la ideología, como subraya Hans Barth, constituye un *sistema de proposiciones* que no refieren a

ningún estado del mundo -y son, por tanto, proposiciones falsas-, el problema que ella entraña remite a un capítulo de la gnoseología³⁰. Marx, justamente, se refiere a la ideología como una mera expresión (*Ausdruck*) de la realidad. La doctrina de la ideología marxiana permitiría no tomar por realidad lo que sólo es una expresión de la misma, para colmo se trataría de una *Ausdruck* falsa o ilusoria.

Pareto coincide aquí con Marx -recordar su afirmación de la *Ideologie*: las formas de la ideología no tienen historia- cuando afirma que el estudio de las ideas (derivaciones) no puede reemplazar el de otros aspectos de la vida real; que las ideas no sólo deforman la realidad sino que la transmutan en su opuesto; que, en fin, la religión debe distinguirse de la filosofía así como el derecho aplicado no es lo mismo que el codificado³¹.

8. Clasificación de las ideologías en la obra de Karl Mannheim (1893-1947). Mannheim afirma que el estudio de las ideologías tiene por propósito descubrir los engaños semi-inconscientes de los intereses de grupo, como por ejemplo los partidos políticos.

La sociología del conocimiento se ocupará de las distintas maneras en las que se presentan los objetos al sujeto cognoscente, según las diferencias del marco social. En esta tesis está presente la subtesis siguiente: las estructuras mentales se forman de modo diverso según sea el ambiente social e histórico. Por ello la teoría de la ideología es, y en este punto Mannheim es fiel a Marx, el estudio de las formas de lo inexacto e insincero. Y Mannheim divide en dos a los tipos de ideologías: (1) *ideología particular*: en la que se incluyen las afirmaciones falsas, conscientes o no, que se deben a un engaño particular.

Se trata de las afirmaciones específicas que pueden pasar por mentiras pero que no involucran la estructura mental total del sujeto que afirma y (2) *ideologías totales*, cuando éstas involucran la estructura mental en su totalidad.

La sociología del conocimiento, de acuerdo con Mannheim, tiene su núcleo aquí puesto que no critica al pensamiento por el hecho de que las afirmaciones puedan ser falsas sino que las examina en su plano estructural. Para zanjar los problemas que plantea la historia semántica del término ideología -que hemos sintetizado aquí- Mannheim renunciará a este término y empleará el de *perspectiva del pensador*, en referencia a esta totalidad.

La perspectiva hace referencia a la forma en que el sujeto concibe las cosas, tal como lo determina su marco histórico social. La determinación existencial del conocimiento implica el estudio de los

factores extra-teóricos de diferentes clases que influyen en el proceso del conocimiento. A estos factores Mannheim los llama *existenciales* y critica todas las reconstrucciones anteriores del pensamiento que los han olvidado o que tajantemente negaban la influencia de lo social en la esfera de lo intelectual.

A estas Mannheim las llama *historias intelectuales inmanentes*. Frente a ellas opone su *historia rítmica de las ideas* tal como ellas surgen de la interacción del medio social con el pensamiento. Los factores existenciales a tener en cuenta son, pues, los siguientes: (1) la competencia: la ley de la oferta y la demanda no solo regularía la economía de mercado sino que también proporcionaría el impulso motor que determina diversas interpretaciones del mundo; éstas, cuando se pone de manifiesto su génesis social, se revelan como las expresiones intelectuales de grupos opuestos que luchan por la conquista del poder³².

Cuando los orígenes sociales emergen y se ponen de manifiesto las fuerzas que se ocultan detrás de los pensamientos, advertimos, afirma Mannheim, que tanto las ideas como el pensamiento no son el resultado de genios aislados³³; el segundo de los factores existenciales a considerar es el de las relaciones que se presentan entre las generaciones que ocupan diferentes situaciones y de las que surgen diversas interpretaciones del mundo y diferentes formas de conocer. De los estudios sobre competencia y generaciones, Mannheim concluye que la dialéctica interna del desarrollo de las ideas -la historia intelectual inmanente- se convierte, desde la sociología del conocimiento, en el movimiento rítmico de las ideas.

La génesis histórico-social de éstas permite establecer cuándo y cómo y dónde el mundo ofreció determinado aspecto y por qué lo hizo, de la misma manera que en historia del arte ponemos fechas y nombres a determinados períodos asociándolos con los momentos de la historia.

La perspectiva es la forma en la que contemplamos un objeto; lo que percibimos de él y cómo lo reconstruimos en nuestro pensamiento. Es algo más que una determinación formal del pensar. Se refiere a los elementos cualitativos de la estructura del pensamiento. Por ello dos sujetos distintos juzgan diferente el mismo objeto.

La perspectiva se caracteriza por: (1) el análisis de los conceptos que se emplean; (2) el fenómeno del contra-concepto y (3) la ausencia de ciertos conceptos. El perspectivismo o relacionismo de Mannheim no daba la razón a ninguno de los partidos que se presentaban en la disputa de las concepciones del mundo³⁴. Al igual que las *épocas de la historia* de Ranke ahora cada *configuración del pensamiento* tiene el mismo valor, no ya ante Dios, sino ante la sociedad que lo funda. Y en

este punto Mannheim se aparta de Marx, puesto que si éste mantenía los conceptos de verdad y falsedad, aquel los excluye en pos de un relativismo velado, al que podría vincularse con el historicismo puesto que cada período tendría su propio estilo de pensamiento y éstos son todos igualmente válidos.

El concepto de *estilo de pensamiento (Denkstil)* remite al médico polaco Ludwig Fleck, quien emplearía asimismo los de *Denkkollektiv* (colectivo de pensamiento) y *Denkgebilde* (estructura de pensamiento) en su obra de 1935 titulada *Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*³⁵. En ella Fleck presenta la tesis del condicionamiento social-histórico de los hechos científicos. Es una comunidad científica la que acepta o rechaza el estilo de pensamiento.

El *Denkkollektiv* implica una comunidad de personas que intercambian ideas y que mantienen una tradición común; comunidad de médicos, matemáticos, etc. Así Fleck llega, en su obra, a afirmar que la sífilis no existe sino que existe el pensamiento sobre la sífilis. La influencia de la sociología del conocimiento de los años veinte es decisiva en la génesis de esta obra de Ludwig Fleck³⁶ y llevará -en los comienzos de los años sesenta- a Thomas Kuhn y la presentación de su controvertido concepto de *paradigma*³⁷.

9. Si la teoría de la ideología queda disuelta en sociología del conocimiento en la obra de Mannheim, en la de Georges Friedmann deviene en sociología del trabajo. En su tríptico dedicado al problema del maquinismo -*La crise du Proguès. Esquisse d'histoire des idées (1895-1935)* del año 1936, *Problèmes du machinisme en U.R.S.S. (1934)*, y *Problèmes humains du Machinisme industriel (1945)*- Friedmann estudia la crisis de la idea del progreso en el marasmo del desarrollo técnico y la infiltración de las *ideologías* de Taylor y de Ford en el plano de las ideas morales³⁸.

10. El problema de la técnica y su relación con lo ideológico será considerado, con mucha más agudeza que en Marx, por M. Heidegger, J. Ortega y Gasset, E. y F. Jünger, entre otros. No es propósito de este apartado presentar una historia de la génesis de este tema. Si presentar, sumariamente, las variantes de tratamiento del concepto de alienación. En este punto recordaremos la tesis de H.

Marcuse -heredera de las consideraciones heideggerianas- según la cual la tecnología como suprema forma de control social provoca la desaparición de las fuerzas históricas de oposición, la invasión de la libertad interior y como consecuencia la mimesis, la inmediata identificación del individuo con la sociedad. Tal identificación no es una ilusión sino una realidad. Y esta se constituye en un estadio más avanzado de la alienación. La alienación se ha tornado objetiva. Una

sola dimensión se impone y logra la más suprema de las irrisiones históricas: que el sujeto alienado sea devorado por la realidad alienada. Marcuse sostiene la siguiente posición: la ideología ha sido absorbida por la realidad, lo cual no significa el fin de la ideología. La sociedad industrial avanzada es, por el contrario, más ideológica que las anteriores, en tanto que la ideología se concentra en el modo de producción mismo³⁹.

Más adelante veremos, al estudiar los escritos económicos de 1857, cómo Marx salva la realidad y la objetividad en el plano de lo infraestructural. Es decir, junto a las fuerzas de producción se encontraban la ciencia y la técnica modernas, las cuales escapaban de esta manera a las distorsiones de lo ideológico. Marcuse recusa, en esta obra, esta tesis marxiana y afirma que lo ideológico mismo se concentra, ahora, en este plano infraestructural y Habermas continuará con esta tesis de raíz heideggeriana de los *frankfurters*. Volveremos, más adelante, sobre esta relación entre técnica e ideología.

11. La ideología como consenso. Si los hombres se entregan al fenómeno ideológico y creen ilusoriamente encontrarse a sí mismos en sus representaciones fantasmagóricas⁴⁰ ello se debe a que el poder de las clases dominantes ha logrado la aquiescencia de los oprimidos. Aún sea por medio de una violencia mediada, “simbólica” como llamará Pierre Bourdieu a la educación⁴¹, el poder logra obtener, y es nota indispensable para su afianzamiento, el “consenso” de la sociedad. La educación, impuesta como “violencia simbólica”, a través del sistema educativo, tiene la función⁴² de reproducir el sistema de dominación general a la par que enmascarar este proceso tras los velos de universalidad y objetividad con los que la “autonomía relativa” del sistema educativo se recubre.

Anotemos aquí un punto que nos puede llevar más allá de los análisis de Marx, Léfèbvre y Bourdieu acerca del problema del consenso. Si recordamos lo apuntado más arriba por Fleck, y retomado por Kuhn, llegamos a una de las cuestiones más actuales (si se nos disculpa el término) de la epistemología: la ciencia como práctica consensuada. Kuhn y el problema interno de lo que ocurre dentro de la comunidad científica será el punto inicial de una discusión iniciada en 1962 y que se extiende hasta nuestros días, con un inusitado énfasis. Aquí cabría preguntarse si la ciencia al idealizar cada vez más al mundo, al poner como punto central el ponerse de acuerdo la comunidad científica sobre la natural primacía del ser, no estará ella misma tornándose en la ideología del mundo.

La ciencia moderna es, de esta manera, uno de los flancos del desarrollo del programa idealista y no su contradictor como suele presentarse. Hemos remarcado la alegoría del “mundo como Fábula”

en Descartes; ahora diremos que dicho instrumentalismo de las teorías científicas pesaría en el programa del positivismo inicial (Comte, Littré, John Stuart Mill y Spencer) y en el del neo-positivismo lógico más que el realismo de Galileo y Newton.

Será el propio Karl Popper el que dirá que los neo-positivistas son los últimos representantes del idealismo, claro que ya había sido denunciada esta raíz idealista del positivismo por Nietzsche previamente. En tanto que Marx insista sobre la necesidad de transmutar a la historia (como *rerum gestarum*) de relato o filosofía en ciencia, en tanto pretenda encontrar en la historia (como *res gestae*) una razón interna (la misma tesis sostenida por Hegel: *die Vernunft in der Geschichte*), permanecerá atado a este problema que concierne al status mismo de lo que debemos entender por ciencia moderna.

12. La ideología como elaboración secundaria; esto es, la elaboración que efectuamos tras haber soñado. Recordemos que ésta es una de la tesis de Sigmund Freud presentada en su obra *La interpretación de los sueños*⁴³.

Por elaboración de los sueños (o secundaria, como también se la ha llamado) Freud entiende un cierto sentido del sueño, pero un falso sentido. Sin ella el sueño es un discontinuo acumular de fragmentos; con ella, el sueño tiene un sentido más no el verdadero. A través de la elaboración secundaria, obtenemos un sentido, pero este no es el sentido del sueño, en realidad hace que perdamos el sentido del sueño. El único motivo para la elaboración secundaria es el reclamo de inteligibilidad del material del sueño; y su único logro es la falsificación de aquello que debe ser entendido.

Algunos intérpretes marxianos han visto en el tratamiento que Freud le da a la tendenciosa función de la elaboración secundaria un “estilo marxista”⁴⁴. La interpretación secundaria, pues, nos ofrece una totalidad no verdadera. De la misma manera Marx presenta el problema de la ilusión de la totalidad resultante de la totalización ideológica (cf. lo señalado más arriba en referencia a Mannheim y su concepto de ideologías totales; asimismo la definición de razón moderna como creadora o hacedora de totalidad, de acuerdo con Cassirer).

La ilusión de la totalidad es una mentira pero esa mentira es parte de un material no totalizable en sí mismo. Los sueños, dictados por el apetito sexual, son tan no totalizables como una sociedad constituida y desgarrada por la lucha de las clases⁴⁵. Si la elaboración secundaria es una falsa interpretación esta lo es, señala Mocnik, sólo en virtud de que no es -en verdad- una interpretación sino parte del trabajo mismo del sueño. Y en tanto parte del trabajo mismo del sueño, la elaboración

secundaria y su resultado son “verdaderos” precisamente y sólo en tanto que ella es falsa.

Lo que es falso en la operación de tergiversación no es la distorsión en sí misma sino su carácter interpretacional. Esta fachada debe ser rota para poder llegar, así, al contenido latente del sueño. No obstante ello, no significa que la fachada deba ser descartada porque su estructura no es accidental sino que representa, más bien, un cierto tipo de apropiación del material del sueño. Este punto nos podría llevar muy lejos pero queremos destacar, con relación a lo apuntado, los pasajes de Marx de *Das Elend der Philosophie* en los cuales hace referencia al sueño (*Traum*) que ha tenido la humanidad hasta la elaboración de la teoría materialista de la historia.

A este sueño habrá que darle ahora la interpretación correcta, una vez despejado el camino oculto por la elaboración secundaria (es decir, la ideología). Esto, insistimos, sólo indica una línea de investigación que deberá ser desarrollada en el futuro.

3. La teoría del mundo

Si la *ideología* nació como una pretendida nueva ciencia, y en el mismo contexto histórico que la sociología, cabe preguntarse cuáles fueron las razones históricas que posibilitarían la devaluación del término. En efecto nadie se ofendería, hoy en día, si alguien, en un diálogo, calificara a otro de “sociólogo”; asimismo nadie dudaría de una intención descalificadora tras el epíteto de “ideólogo” lanzado en el medio de una discusión política. Parte de responsabilidad en este sentido le corresponde a Napoleón I y en efecto Destutt de Tracy fue senador durante el imperio.

Napoleón, como Rosas en la Argentina frente a los románticos, no tardó en cansarse de estos intelectuales progresistas y los calificó de *ideólogos*, queriendo aludir con este adjetivo peyorativo no a una nueva ciencia de las ideas sino a personajes idealistas totalmente aislados de la realidad política y social⁴⁶. La tarea de estos intelectuales, por definición teórica, quedó comprometida con la práctica política. Las contradicciones que tal confluencia implica debieron ser asumidas por el término *ideología*, el cual desde entonces se yergue como nombre propio del híbrido *teoría edificante-praxis progresista*.

Moses Hess se refería, hacia 1840, al desarrollo de este concepto en *La tríada europea*, caracterizando con esta imagen a las notas fundamentales de las ideologías inglesa, francesa y alemana. Habiendo establecido los orígenes de la ideología francesa, queda por limitar los de la inglesa. Esta, con antecedentes en Bacon y Hobbes, está

caracterizada por el utilitarismo y alcanza su madurez en las obras de Bentham, quien desarrolla una “aritmética moral” o cálculo algebraico del placer y del dolor que producen las acciones. Esta mecánica moral se basa en las teorías pactistas del estado liberal. John Stuart Mill aportará, por su parte, elementos liberales, socialistas y humanistas, terminando de perfilar una ideología que se extenderá al norte de América, donde la practicidad se convertirá en principio epistemológico central en el pragmatismo de W. James y J. Dewey. Estos, junto con Pierce, forjarán un concepto de praxis diferente del de Marx; la clave de la verdad de las ideas se encuentra en sus conexiones prácticas y éstas se resumen en la mayor felicidad para el mayor número de individuos⁴⁷.

Lo ideológico se muestra en el carácter híbrido, en la confusión ciencia-filosofía o teoría-praxis. Si ideología puede significar sustitución de la real praxis del hombre por construcciones mentales abstractas, es ideológico convertir la idea abstracta de consecuencia práctica en criterio de verdad, puesto que esta consecuencia no siempre coincide con el conocimiento.

Si la ideología alemana es puramente teórica (Marx viene desarrollando esta idea desde 1843) y le falta praxis, la ideología inglesa requiere crítica, es decir: teoría. Y esta necesidad se mostrará en los intentos de J.S. Mill por depurar el utilitarismo de sus contradicciones.

Marx usa el término *ideología* con precisión y se refiere con él a los equivalentes alemanes de los ideólogos franceses, que son los filósofos de la religión. Como hemos visto más arriba, en la Alemania de la Restauración sólo era posible la crítica contra la religión. En aquel contexto histórico esto implicaba una revolución teórica, de ideas puras. La única revuelta posible que era admitida era aquella que se levantaba contra los mundos religiosos autónomos.

Este era el único campo en el cual Alemania podía ser revolucionaria, tal como había señalado Marx en sus artículos de 1843. En los trabajos de los jóvenes hegelianos se advierte un positivismo que Marx recusará⁴⁸, juntamente con la noción de ideología. Este último concepto ya se perfila como equivalente de una pura construcción intelectual, que sustituye la realidad debido a un engaño de la consciencia pensante no autoesclarecida.

Y esta deformación puede provenir tanto del pensamiento crítico como del especulativo; proviene de la entrega exclusiva a la capacidad constructora de la mente sin tener en cuenta el papel fundamental de la praxis en la autogénesis de la especie humana. Y así tenemos que la ideología radica en hacer pasar las puras construcciones intelectuales

de los ideólogos por lo real mismo. Toda sustitución de la praxis humana por una construcción de ideas es ideológica en tanto despliega y consume una mistificación.

La ideología alemana constituye un discurso teológico-político *sui generis*, que sustituye la realidad humana por la mera idea, con el fin de ocultar lo que en aquella hay de praxis, insustituible por la teoría, así adopte la forma de crítica a la religión.

Para Hans Freyer la especulación marxiana acerca del *status* de ideología constituye la más acabada síntesis de su forma de operar; tan acabada, claro está, como lo pueda permitir el estado fluctuante del marxismo, que alberga en su seno la pretensión de constituirse en ciencia y a la vez desarrollar una apasionante polémica agresiva⁴⁹. Marx aclara su concepto de ideología de la siguiente manera:

“No nos concierne aquí la historia de la naturaleza, la llamada ciencia natural; hemos de entrar en la historia de los hombres en tanto casi toda la ideología se reduce a una concepción tergiversada de esta historia o a una completa abstracción de ella. La ideología misma es uno de los flancos de esta historia”⁵⁰.

La ideología es, sobre todo, una mera expresión (*Ausdruck*) de la realidad, expresión condicionada por la posición de los hombres en el proceso de producción. Volveremos sobre estos puntos más adelante pero, por el momento, recordemos que Marx define al modo de producción como una combinatoria entre fuerzas de producción (*stocks*, fábricas, campos, etc.) y relaciones de producción (esto es, las posiciones que tenemos con respecto a las fuerzas de producción y que se simplifican en dos: podemos ser dueños o no de las mismas; podemos ser capitalistas u obreros asalariados). La *expresión* del mundo de los primeros es la *ideología*. La *teoría del mundo* (como la llamó en sus escritos de 1842/43): la religión, la filosofía y, sobre todo, el derecho y la economía política son formas de invertir, de encubrir, la realidad, no formas del conocimiento y por lo tanto carecen de historia propia. Aunque si se puede elaborar, sobre ellas, la *historia de un error* (y en este punto el proyecto de Marx continúa, indudablemente, en Nietzsche).

La metonimia, en particular, es característica del discurso de la economía política. Alcanza con poner un ejemplo de esta permanente inversión del efecto en la causa en tanto observamos, y estudiamos, la crisis por la cual está atravesando la República Argentina (piénsese en lo que viene ocurriendo desde el colapso político-financiero del 2001): siempre se opera sobre el tipo de cambio, ora fijándolo (convertibilidad), ora estableciendo una flotación “sucias” (devaluación). Pero la masa de capital circulante (el dinero) es sólo un

quantum (o un efecto, si se quiere) de una causa: el volumen de la producción de bienes y servicios de una sociedad determinada, en este caso la Argentina.

Y esta causa nunca se señala, analiza o modifica; sí su efecto. La economía sigue demostrando ser ideología en sentido de una *Ausdruck* que invierte la realidad: “Die ökonomischen Kategorien sind nur die theoretischen Ausdrücke, die Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse”⁵¹.

Hay que detenerse en este punto: si convenimos en que Marx enuncia estas tesis sobre *ideología* entonces hay que concluir que ha diferenciado la realidad de la *expresión que invirtió o falseó dicha realidad*. Cuando, por ejemplo, se emplea la expresión “se falseó la realidad” se olvida que la realidad no es susceptible de ser falseada sino tan sólo la representación de ella⁵².

Si esto es así, si Marx ha podido distinguir realidad como no susceptible de ser falseada (pues ésta sigue siendo lo que era con expresión errónea o sin ella). Y debemos preguntar -aquí y merced al desarrollo del pensar de Marx sobre el fenómeno ideológico- si el estado y el derecho no pueden ser, también, diferenciados de ciertas y falsas teorías.

En determinados pasajes de su obra⁵³, Marx parece reconocer al derecho como una expresión correcta, en armonía, con la realidad, sobre todo con respecto a las relaciones económicas. Vale decir, concibe al derecho como un reconocimiento oficial del hecho. Y en *El Capital* llega, incluso, a reconocer al derecho -a la ley positiva- como ley natural. Pero en la obra que estamos estudiando en esta sección, la *Ideología alemana*, Marx se refiere al estado verdadero y al derecho existente -y no a una teoría o expresión de los mismos- como ideología, como *expresiones ideales* de las condiciones de vida real.

Esta ambivalencia sobre el *status* de estado y derecho⁵⁴ no es sino una de otras, como la que se advierte en la tensión establecida entre el impulso idealizante y el naturalista a lo largo de su obra.

Ninguna de ellas queda resuelta. Permítasenos, sobre este punto, una última observación. Después del estudio realizado sorprende que todavía podemos leer pasajes como el siguiente (y más todavía si tenemos en cuenta que fueron publicados en 1999):

“Una ideología sociopolítica es un sistema explícito de valores e ideales concernientes tanto al orden social prevaleciente como al deseable. En su juventud, Comte y Marx creyeron que la ideología y la

filosofía eran obsoletas y la ciencia pronto las reemplazaría. Pero a su debido tiempo inventaron sus propias ideologías y filosofías”⁵⁵.

En primer lugar, Marx no distingue entre ideología y filosofía. Por el contrario la filosofía es una de las formas de la ideología. Tampoco constituye un sistema sino, como hemos visto, una expresión errónea de la realidad.

En segundo lugar, tampoco Marx afirmó la caducidad de lo ideológico: afirmación que implicaría la premisa de que lo ideológico en algún punto del pasado habría sido legítimamente vigente (como sí lo hizo Comte con respecto a los períodos teológicos y metafísicos, los cuales empero no debe ser entendidos como ideológicos so riesgo de falsear el espíritu del cuerpo del *Cours de Philosophie Positive*): el encubrimiento de lo real vale tanto para el pasado como para el presente.

No hay nada que se asemeje, en Marx, a una tesis tal como la que se desprende del pasaje citado, es decir: el paso -o el crecimiento, en sentido de *growth*- del conocimiento desde una etapa ideológica hacia una positiva. Ambos tipos, la expresión invertida y la correcta, se dieron en el pasado y pueden darse en el presente; sobre todo en el presente primario (Pt1-Albizu) de Marx puesto que es el capitalismo el que instaura el momento ideológico supremo. No hay un *reemplazo* (sic) o una superación, se diría mejor, de ideología (pasado) por ciencia (presente-futuro) entonces, sino superposición temporal de ambas. Esto es así incluso para Comte.

Es incorrecta la lectura que realiza un cierto positivismo del *Cours*. No hay un pasaje, en el sentido de un crecimiento lineal y acumulativo, desde el período teológico hacia el positivo, pasando por el metafísico. Comte lo dice claramente: en su propio presente los tres sistemas conviven y ello motiva la crisis e inestabilidad no sólo de Francia sino de Europa.

La lectura simplificada de la filosofía comteana fue propia de lo que podríamos llamar un positivismo de transposición. Finalmente, Marx no pretendió elaborar nunca una ideología (lo que no impidió que el marxismo se cosificase en ideología). No es la primera vez que encontramos lecturas lineales de la obra de Marx en pensadores provenientes del campo de las ciencias naturales y, por lo general, destacados y reconocidos epistemólogos. Esto es extraño, sobre todo teniendo presente que la epistemología anglosajona ha elaborado la figura del *wicker man*, para referirse a un tipo de argumento falaz por el cual se le hace decir a un adversario teórico aquello que jamás dijo para después destruirlo críticamente⁵⁶.

Debemos tener presente pues, con respecto al problema de ideología, que lo que está “(...) en cuestión [es] la deformación de la verdad y la debilidad de ésta ante el escándalo que la adúltera”⁵⁷.

En relación con la crítica ideológica Marx desarrollará su teoría de la historia en el primer capítulo de la *Ideología Alemana*. Y no deja de reconocer irónicamente que se trata de un proceso interesante, el del proceso de descomposición (*Verfaulungsprozeß*) del espíritu absoluto (*absoluten Geistes*)⁵⁸, del cual como buitres sobre la carroña se aprovecha el oportunismo positivista de los jóvenes hegelianos.

En confrontación con éstos, pues, Marx sentará las bases de su concepto de ciencia de la historia. Aquellos no fueron capaces de cuestionarse por la conexión entre la realidad de Alemania (*deutsche Wirklichkeit*) y la filosofía, entre la crítica y el ambiente material (*materielle Umgebung*).

Marx se propone dejar de lado su pasado joven hegeliano. Y este paso configurado tanto por las *Thesen* cuanto por la *Ideologie* será llamado por Althusser la “ruptura epistemológica” que separa al humanista-filósofo del fundador de una nueva ciencia social, que es la historia misma.

Referencias

1. ADORNO, T. y HORKHEIMER, M., *La Sociedad. Lecciones de sociología*, trad. F. Mazía e I. Cusien, Buenos Aires, Proteo, 1969.
2. ADORNO, T. y HORKHEIMER, M., *Soziologische Excursus*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt, 1969.
3. ALBIZU, E. “La comprensión marxiana de Hegel”, *Revista de la Universidad Católica* No. 4 (*Nueva Serie*), Lima, 1978.
4. BALMES, J. *Filosofía fundamental*, Barcelona, Editorial Araluce, 1942.
5. BARTH, H., *Verdad e ideología*, trad. J. Bazant, FCE, México, 1951.
6. BARTH, H., *Wahrheit und Ideologie*, Manesse Verlag, Zürich, 1945.
7. BHATTACHARYA, Nikhil, *El conocimiento científico en Vico y en Marx*, en TAGLIACOZZO, G., (comp.), *Vico y Marx: Afinidades y contrastes*, FCE, México, 1990.

8. BONETTI, J. A., "Karl Popper y la crítica del determinismo", en: *Revista de Filosofía*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 1996.
9. BORKENAU, F., *Pareto*, trad. N. Dorantes, FCE, México, 1941.
10. BOURDIEU, Pierre, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977.
11. BOURDIEU, Pierre, en colaboración con PASSERON, Jean Claude, *Los estudiantes y la cultura*, Labor, Barcelona, 1967.
12. BRAUNSTEIN, J. F., *Broussais et le matérialisme*, Méridiens Klincksiek, París, 1986.
13. BUNGE, Mario, *Epistemología. Ciencia de la Ciencia*, Ariel, Barcelona, 1980.
14. BUNGE, M., *Las ciencias sociales en discusión*, trad. H. Pons, Sudamericana, Buenos Aires, 1999.
15. CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz, México, FCE, 1943.
16. CORNU, A., *Karl Marx et Friedrich Engels, Tome Quatrième: La Formation du Matérialisme Historique. 1845-1846*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
17. DESCARTES, R., *Oeuvres philosophiques*, Tome I: 1618-1837, París, Éditions Garnier, 1963.
18. FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium, Roma, 1964.
19. FERNÁNDEZ DE AGÜERO, J.M., *Principios de Ideología. Elemental, Abstractiva y Oratoria*, 3 vols., Bs. As, Instituto de Filosofía, F.F. y L. de la UBA, 1940.
20. FLECK, L., *Genesis and development of a scientific fact*, Chicago University Press, Chicago, 1979.
21. FOUCAULT, M., *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1976.

22. FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, trad. L. López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.

23. FREYER, H., *Teoría de la época actual*, trad. L. Villoro, FCE, México, 1958.

24. FREYER, H., *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1955.

25. FRIEDMAN, G., *¿Adónde va el trabajo humano?*, Buenos Aires, Sud-americana, 1961.

26. FRIEDMAN, G., *El trabajo desmenuzado*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958.

27. FRIEDMAN, G., *Problemas humanos del maquinismo industrial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.

28. HOROWITZ, I. (dir.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

29. KELSEN, H., *Teoría comunista del estado y del derecho*, trad. A.J. Weiss, Emecé, Buenos Aires, 1958.

30. KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1986.

31. KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago, 1962.

32. LAFINUR, J.C., *Curso filosófico*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía-F.F. y L. de la UBA, 1938.

33. LEFEBVRE, H., *Sociología de Marx*, trad. Jordi Fornas, Península, Barcelona, 1969.

34. LEFEBVRE, H., *Sociologie de Marx*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

35. LENK, K., (comp.), *El concepto de ideología*, trad. J.L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

36. MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, trad. S. Echavarría, México, FCE, 1941.

37. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
38. MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964.
39. MARX, Karl-ENGELS, Friedrich, *Das Elend der Philosophie*, en *Werke*, Band 4, Berlin Dietz Verlag, 1972.
40. MARX, K. - ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, en: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Berlin, Dietz Verlag, 1985, Band I.
41. MARX, K. - ENGELS, F., *Kritik der Politischen Ökonomie*, en *Ausgewählte Werke, Band II*, Berlin, Dietz Verlag, 1986.
42. MARX, K., *Thesen über Feuerbach*, en: *Die Frühschriften* (S. Landshut, Hrsg.), Corner, Stuttgart, 1971.
43. MOCNIK, R., "From Historical Marxisms to Historical Materialism: Toward the Theory of Ideology", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14, 1-1991.
44. NAESS, A., "*Historia del término Ideología, desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx*".
45. NIETZSCHE, F., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums*, en: *Sämtliche Werke* (Herausgegeben v. G. Colli u. M. Montinari), München, Deutsche Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988.
46. PARAJÓN, C., *El reflejo de la actualidad. Observaciones sobre las tendencias del empleo informativo del lenguaje*; Biblos, Buenos Aires, 1995.
47. RAMOS MEJÍA, José María, *La locura en la historia*, Buenos Aires, Editorial Científica y Literaria Argentina, 1927.
48. RAMOS MEJÍA, José María, *Las neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, Buenos Aires, Ed. Científica y Literaria Argentina, 1927, 2 vols.
49. RAMOS MEJÍA, José María, *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, Ocesa, 1952.

Notas

1 MARX K., *Das Elend der Philosophie*, en: MARX, K. - ENGELS, F., *Werke*, Band 4, Berlin: Dietz Verlag, 1972, pp. 63 - 182; para la cita p. 83.

2 CORNU, A., *Karl Marx et Friedrich Engels, Tome Quatrième: La Formation du Matérialisme Historique. 1845-1846*, Paris: Presses Universitaires de France, 1955, T. IV, Cap. IV., pp. 170-171.

3 En el Prefacio de la *Kritik der Politischen Ökonomie*, dirá Marx que “abandonaron el manuscrito a la crítica corrosiva de los ratones...”; para la cita cf. MARX, K. - ENGELS, F., *Ausgewählte Werke, Band II*, Berlin: Dietz Verlag, 1986, p. 504.

4 CORNU, A., ob. cit., T. IV, Cap. IV., pp. 173.

5 CORNU, A., ob. cit., T. IV, Cap. IV., pp. 173.

6 CORNU, A., ob. cit., T. IV, Cap. IV., pp. 174.

7 MARX, K. - ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, en: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Berlin: Dietz Verlag, 1985, Band I, pp. 203-204.

8 MARX, K. - ENGELS, F. Ib., I: *Feuerbach*, p. 205.

9 FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma: Editrice Studium, 1964.

10 ALBIZU, E. “La comprensión marxiana de Hegel”, *Revista de la Universidad Católica (Nueva Serie)*, 1978: 4, Lima: Perú.

11 MARX, K. - ENGELS, F., Ib., I, p. 207.

12 En la República Argentina la *ideología fisiológica* estuvo representada por Diego de Alcorta (1801-1842), sucesor de Juan Manuel Fernández de Agüero al frente de la cátedra de filosofía de la Universidad de Buenos Aires; Alcorta, fisiólogo y filósofo, elaboró su tesis doctoral acerca de la *Manía aguda* (1827), la cual debe ser considerada como el primer ensayo de psiquiatría argentina, y en que podemos apreciar la influencia de Pinel y Esquirol. Asimismo la de Cabanis, sobre todo en lo relacionado con las doctrinas que procuraban determinar las relaciones de la mente y el cuerpo; Argerich, Ingenieros y José María Ramos Mejía pueden ser considerados dignos sucesores de esta rama de la ideología; de este último remitimos a su ensayo

titulado *La locura en la historia*, Buenos Aires, Editorial Científica y Literaria Argentina, 1927, 2 vols.; (en esta obra si bien no llega a concebir la historicidad de la locura procura entender su manifestación en la historia a través de grandes hombres. La explicación de sus acciones se reduce a los problemas fisiológicos. Constituye, por tanto, un antecedente indirecto de la *Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault); cf. asimismo del mismo autor *Las neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, Buenos Aires, Ed. Científica y Literaria Argentina, 1927, 2 vols. y *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, Ocesa, 1952, 3 vols. Todas estas investigaciones están realizadas sobre las líneas desarrolladas por Broussais acerca de las causas de la irritación y la locura y sus críticas a la medicina “ontológica” y al espiritualismo. En su obra titulada *De la irritación y la locura* asignaba a los trastornos mentales concretas causas fisiológico-materiales; sobre Broussais cf. BRAUNSTEIN, J. F., *Broussais et le matérialisme*, París: Méridiens Klincksiek, 1986; sobre el estado de la medicina en tiempos de Broussais, ver FOUCAULT, M., *El nacimiento de la clínica*, México: Siglo XXI, 1976, “*La crisis de las fiebres*”, pp. 245-275.

13 CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración* (orig. *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, 1934), trad. E. Imaz, México: FCE, 1943, I: *Las formas de pensamiento de la época de la Ilustración*, pp. 26-27. Cursivas de E. Cassirer. Recuérdese, al respecto, la definición hegeliana de *Er-farhrung*: “Este movimiento dialéctico que la consciencia ejerce en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto que surge ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se denomina experiencia”, cf. *Fenomenología*, I, p. 58.

14 Fue Nikhil Bhattacharya quien llamó, a este modelo, como tradición *minoritaria* frente al que pretendía reducir el conocimiento a sólo dos de los componentes, S (sensación) y M (mente o psiquis). Remitimos a su artículo *El conocimiento científico en Vico y en Marx*, en TAGLIACOZZO, G., (comp.), *Vico y Marx: Afinidades y contrastes*, México: FCE, 1990, pp. 183-194

15 MARX, K., *Thesen über Feuerbach*, en: *Die Frühschriften* (S. Landshut, Hrsg.), Stuttgart: Kröner, 1971, I, p. 339.

16 Sobre los orígenes de la ideología y la historia semántica del término, cf. LENK, K., (comp.), *El concepto de ideología* (orig. *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, H. Luchterhand Verlag, 1961), trad. J.L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, en part. “*Las etapas esenciales en la concepción de la ideología*”, pp. 9-46 y NAEISS, A., “*Historia del término Ideología, desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx*”, en: HOROWITZ, I. (dir.), *Historia y*

elementos de la sociología del conocimiento, Buenos Aires, Eudeba, 1964, T. I, pp. 23-37.

17 LAFINUR, J.C., *Curso filosófico*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía–F.F. y L. de la UBA, 1938, edición del curso que Lafinur impartiera en el Colegio de la Unión del Sud.

18 FERNÁNDEZ DE AGÜERO, J.M., *Principios de Ideología. Elemental, Abstractiva y Oratoria*, 3 vols., Bs. As: Instituto de Filosofía: F.F. y L. de la UBA, 1940.

19 Palabras de Napoleón pronunciadas el 20 de diciembre de 1812 en el Consejo de Estado citadas por Hippolyte Taine en *Les origins de la France contemporaine. Le Règime moderne*, París: 1818, II, 219-20; cit. en BARTH, H., *Verdad e ideología*, (orig. *Wahrheit und Ideologie*, Zürich: Manesse Verlag, 1945), trad. J. Bazant, México: FCE, 1951, pp. 23-24.

20 Al respecto cf. MICHEL, R. “La ideología bonapartista”, en: HOROWITZ, I., ob. cit., T. II, pp. 3-12.

21 CORNU, A., ob. cit., T. IV, Cap. IV, p. 173: “Après la mort de Engels, le parti social-démocrate allemand laissa le manuscrit dormir dans ses archives. Il en parut d’abord quelques fragments dans différentes publications. Ce n’est qu’en 1932 qu’il en parut une édition critique complète dans le tome V de la M.E.G.A.”

22 BALMES, J. *Filosofía fundamental*, Barcelona: Editorial Araluce, 1942, T. IV, XXI, § 285, p. 271.

23 *Verführung* puede ser traducido tanto como dirección errónea como seducción.

24 Cf. PARAJÓN, C., *Empleo del lenguaje y verdad en la reforma educativa*, ob. cit., p. 23. “Metonimia: tropo definido por los latinos como *nominis pro nomine positio*, es decir: designación de una cosa con el nombre de otra cosa cuando se trate de *causa a efecto* (vgr. “vive de su trabajo”); de *continente a contenido* (vgr. “se tomó una copa de jerez”); de *materia a objeto*; de *signo a cosa significada*”; cf. M. Alonso, *Ciencia del lenguaje y arte del estilo*, Madrid: Aguilar, 1966, *Repertorio de término lingüísticos y literarios*, p. 1521.

25 NIETZSCHE, F., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums*, en: *Sämtliche Werke* (Herausgegeben v. G.

Colli u. M. Montinari), München: Deutsche Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988, Band 6, pp. 80-81.

26 Cf. DESCARTES, R., *Oeuvres philosophiques*, Tome I: 1618-1837, París: Éditions Garnier, 1963: *Le Monde ou Traité de la Lumière*, en especial: *Des lois de la Nature de ce nouveau Monde*, pp. 363, y la carta al P. Mersenne, pp. 487-488.

27 Sobre este notable sociólogo ítalo-francés remito a BORKENAU, F., *Pareto*, México: FCE, 1941, trad. N. Dorantes.

28 PARETO, W. *Trattato di sociologia generale*, Milán: 1964, Vol. II, p. 1403, cit. en ADORNO, T. y HORKHEIMER, M., *La Sociedad. Lecciones de sociología* (orig. *Soziologische Excurse*, Frankfurt: Europäische Verlaganstalt, 1969), trad. F. Mazía e I. Cusien, Buenos Aires, Proteo, 1969, Capítulo 12: “La Ideología”, p. 195.

29 BORKENAU, F., ob. cit., capítulo VII: “Circulación de elites”, pp. 101-102.

30 BARTH, H., *Verdad e ideología*, ob. cit., pp. 78-79.

31 BORKENAU, F., ob. cit., capítulo IV: “Derivaciones”, p. 66.

32 MANNHEIM, K., *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*; informe presentado al VI Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, en Zurich (*Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Tübingen: 1929, Vol. VI).

33 Si esto es así se comprenden los motivos por los cuales Max Scheler llamara a nuestro tiempo como la *zeitalter des Ausgleichs*. Si la correlación sociedad-saber mannheimiana es aceptada, entonces el hombre de talento sólo puede explicarse bajo el dogma positivista del *genio pazzo* que, junto al del *delincuente nato*, nivelaron a la humanidad bajo el imperio de la sociedad civil. Los que se atrevían a traspasar este límite eran explicados, bajo la criminología lombrosiana o aquí bajo la sociología de Mannheim, como “locos” o “aislados”. Todavía hoy, y en la estela del pensar de Kuhn, Mario Bunge afirma la imposibilidad de emprender tareas de investigación fuera de la consabida “comunidad científica”.

34 MANNHEIM, K., *Ideología y utopía* (orig. *Ideologie und Utopie*, 1936), trad. S. Echavarría México: FCE, 1941, Cap. V: *Sociología del conocimiento*, pp. 231-271 y *passim*.

35 FLECK, L., *Genesis and development of a scientific fact*, Chicago: University Press, 1979 (hay ed. cast.: *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*, Madrid: Alianza Ed.).

36 Así cita, por ejemplo, el trabajo de Wilhelm Jerusalem titulado “*Die soziale Bedingtheit des Denkens un der Denkformen*” (en: M. Scheler -ed. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, 1924), en p. 93 de la obra citada.

37 KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962 (ed. cast. *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE: 1986).

38 Remitimos a las siguientes obras de FRIEDMAN, G., *Problemas humanos del maquinismo industrial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, y *El trabajo desmenuzado*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958 y *¿Adónde va el trabajo humano?*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961.

39 MARCUSE, H., *El hombre unidimensional* (orig. *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964), Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pp. 39-45 y passim.

40 LEFEBVRE, H., *Sociología de Marx*, (orig. *Sociologie de Marx*, Paris: Presses Universitaires de France, 1966), trad. Jordi Fornas, Península, Barcelona, 1969, Capítulo III: Sociología del Conocimiento e Ideología, p. 70.

41 Las obras clásicas de Pierre Bourdieu, a este respecto, son *Los estudiantes y la cultura* (orig: *Les Héritiers*, en colaboración con Jean Claude Passeron), Labor, Barcelona, 1967 y *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977.

42 Bourdieu se presenta aquí como un típico funcionalista y es fiel, en tal caso, al funcionalismo que luce en la *Ideología alemana*. Con esto vemos que la teoría funcionalista está lejos de ser una mera expresión de la derecha o del pensamiento conservador.

43 FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, trad. L. López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, Vol. 1, VII, pp. 248-251.

44 MOCNIK, R., “From Historical Marxisms to Historical Materialism: Toward the Theory of Ideology”, en: *Graduate Faculty*

Philosophy Journal, 14: 1, 1991, pp. 117-137; para la referencia cf. p. 128: “Freud describes it, almost in a Marxist style, as a tendentious revision”.

45 MOCNIK, R., *Ibid.*, p. 129.

46 Cf. BRÉHIER, E., *Historia de la Filosofía*, T. III, II Parte, Cap. III: *La ideología*, p. 247 y ss. En los orígenes de nuestra nación la *ideología* de Destutt de Tracy cumpliría un destacado papel, sobre todo en la reforma educativa desarrollada por nuestros ilustrados locales, con centro en Buenos Aires. B. Rivadavia, por ejemplo, fue amigo y discípulo de Destutt de Tracy.

47 ALBIZU, E., *Elementos definidores del concepto de ‘ideología’*, ob. cit., pp. 159-163.

48 Sin embargo, se puede advertir un velado positivismo en la obra de Marx, ya sea en cuanto a su ideal de unificación de las ciencias naturales y humanas -tesis que se encuentra, bueno es remarcarlo, en la *Fenomenología* de Hegel- cuanto en la admiración que le despierta la evolución de las fuerzas productivas. Este positivismo marxiano ha sido señalado por AXELOS, K., en su *Marx, pensador de la técnica*, ob. cit., Libro I, p. 38, Libro II, pp. 52, 75-77, 79.

49 FREYER, H., *Teoría de la época actual* (orig. *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1955), trad. L. Villoro, FCE, México, 1958, *Modelos, La ideología bien adaptada*, pp. 122-138; para la referencia cf. p. 123.

50 MARX, K. - ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, en: MARX, K., *Die Frühschriften*, ob. cit., p. 546. Este párrafo ha sido suprimido en la edición de Dietz.

51 MARX, K., *Das Elend der Philosophie (1847)*, (d) *Die Metaphysik der politischen Ökonomie*, § 1. *Die Methode*, *Zweite Bemerkung*, en: *Die Frühschriften*, ob. cit., p. 497.

52 Cf., al respecto PARAJÓN, C., *El reflejo de la actualidad. Observaciones sobre las tendencias del empleo informativo del lenguaje*; Biblos, Buenos Aires, 1995, “Sobre la verdad en la información”, p. 108.

53 Por ejemplo en *Das Elend der Philosophie*, (ahora empleamos la edición de esta obra contenida en: Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Band 4, Berlin Dietz Verlag, 1972, pp. 63-182), en donde afirma que el derecho civil surge de un cierto desarrollo de la

producción: “Ist das System der Bedürfnisse in seiner Gesamtheit auf die Meinung oder auf die gesamte Organisation der Produktion begründet? In den meisten Fällen entspringen die Bedürfnisse aus der Produktion oder aus einem auf die Produktion begründeten allgemeinen Zustand. Der Welthandel dreht sich fast ausschließlich um Bedürfnisse - nicht der Einzelkonsumtion, sondern der Produktion. Um ein anderes Beispiel zu wählen, setzt nicht das Bedürfnis nach Notaren ein gegebenes Zivilrecht voraus, das nur der Ausdruck einer bestimmten Entwicklung des Eigentums, d.h. der Produktion, ist?”, en: *Erstes Kapitel: Eine wissenschaftliche Entdeckung § 1. Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert*, p. 76.

54 Al respecto cf. KELSEN, H., *Teoría comunista del estado y del derecho* (orig. *The Communists Theory of Law. The Political Theory of Bolchevism*), trad. A.J., Weiss, Emecé, Buenos Aires, 1958.

55 BUNGE, M., *Las ciencias sociales en discusión* (orig. *Social Science under Debate*), trad. H. Pons, Sudamericana, Buenos Aires, 1999, Capítulo 5: “Culturología”, p. 270. Bunge persevera en esta confusión puesto que años antes ya había escrito que “Las ideologías son de dos tipos: religiosas y sociopolíticas [olvidando las restantes, entre ellas la economía]... Una ideología sociopolítica es una visión del mundo social: es un conjunto de creencias referentes a la sociedad, al lugar del individuo en ésta, al ordenamiento de la comunidad y al control político de ésta”; cf. *Epistemología. Ciencia de la Ciencia*, Ariel, Barcelona, 1980, VI. Filosofía de las ciencias sociales, p. 165.

56 Esto es lo que hace Karl Popper con pensadores como Platón, Hegel y el mismo Marx. Estudiamos este procedimiento en nuestro artículo titulado “Karl Popper y la crítica del determinismo”, en: *Revista de Filosofía*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 1996: 23, pp. 115-125.

57 ALBIZU, E., *La ideología como sistema de significancia*, ob. cit., p. 167.

58 MARX, K. - ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, ob. cit., p. 203, de la edición Dietz.