

# El concepto de ideología

written by George Lichtheim | octubre 13, 2021



## Traduttore, Traditore



INTERVENCIÓN Y COYUNTURA  
REVISTA DE CRÍTICA POLÍTICA

## El concepto de ideología (parte 1)

George Lichtheim<sup>[1]</sup>

Traducción de Sandro Brito

Pocos conceptos juegan un papel más importante en las actuales discusiones sobre temas históricos y políticos que el de ideología, y sin embargo no siempre está claro qué significado se confiere al término por parte de quienes lo emplean. Incluso si uno limita su atención a las declaraciones de sociólogos e historiadores, dejando de lado el indebido uso terminológico aparentemente inseparable del discurso político ordinario, es evidente que significados diversos y contradictorios son formulados por autores que ocasionalmente se refieren a la “ideología” de tal o cual movimiento político.

Del vulgar malentendido inherente a frases comunes del tipo “necesitamos una mejor ideología para combatir al enemigo”, a los refinamientos de la disputa

académica sobre “la ideología de la ciencia”, uno encuentra una vaguedad terminológica que parece reflejar una profunda incertidumbre respecto al papel de las ideas en la génesis de los movimientos históricos.

Aquí pretendemos aclarar el tema examinando las diferentes significaciones atribuidas al término “ideología”, así como el estatus cambiante del propio fenómeno en sí mismo, partiendo para ello del supuesto de que una propensión tan extendida como la distorsión y la duplicación de la realidad en el pensamiento se presta al estudio histórico. Si se permite que esta suposición inicial pase como hipótesis de trabajo, se espera que el término “ideología” muestre poseer un significado preciso y un estatus histórico particular: la historia del concepto sirviendo de guía de la propia interacción entre los factores “reales” e “ideales” cuya dialéctica se halla oscuramente tratada en la formulación misma del concepto. El tema ha sido tratado recientemente, entre otros, por Ben Halpern (“‘Myth’ and ‘Ideology’ in Modern Usage”, *History and Theory*, I, 2, 1961, pp.129-149). En lo que sigue no proponemos cuestionar su análisis, sino desarrollar una línea de pensamiento sugerida por nuestra preocupación sobre la manera en que el concepto de ideología se relaciona con lo que se usualmente se conoce como la “filosofía de la historia”, en particular en su forma hegeliana.

### **La herencia revolucionaria**

Históricamente, el término “ideología” hizo su primera aparición en la época de la Revolución Francesa, su creador fue Antoine Destutt de Tracy, parte del grupo de *savants* a quienes la Convención en 1795 confió la gestión del recién fundado *Institut de France*.<sup>[2]</sup> Durante el breve período de su predominio —hasta que en 1801 Napoleón hizo las paces con la Iglesia, y al mismo tiempo se volvió contra los intelectuales liberales que lo habían ayudado a tomar el control— el *Institut* fue asociado por la opinión pública con una perspectiva que de hecho era anterior a la Revolución, pero que ahora se oficializaba y se relacionaba con la práctica del nuevo régimen. En 1794, en el apogeo del Terror, las ideas rectoras de la fe tuvieron su expresión final, en las circunstancias más dramáticas posibles, con el *Tableau historique des progrès de l’esprit humain*

de Condorcet; pero bajo el Directorio, con el liberalismo moderado brevemente al mando, los “*idéologues*” del *Institut* pusieron el sello oficial a su doctrina.<sup>[3]</sup> Su prestigio aduló la vanidad de Bonaparte, que en 1797 se convirtió en miembro honorario del *Institut*. Cuánto significó para él esta distinción se puede apreciar en el hecho de que durante la campaña egipcia de 1798-1799 firmó sus proclamas al Ejército como “*General en chef, Membre de l’Institut*”. Fue una apreciación justificada de la influencia de estos sobre la clase media educada lo que en 1799, en el momento del golpe de Estado de *Brumaire*, le indujo a buscar el apoyo de los “*idéologues*”, quienes a su vez le ayudaron a promover su acceso al poder.<sup>[4]</sup> Fue también el temor a su control sobre la opinión pública lo que lo llevó en enero de 1803 a proteger su creciente despotismo personal (y su *Concordat* con Roma) por la virtual destrucción del núcleo del *Institut*, la *classe des sciences morales et politiques*, desde donde las ideas liberales y republicanas irradiaban hacia todo el “*establishment*” educativo. La historia de la degeneración de Bonaparte puede escribirse en términos de sus relaciones con los “*ideologues*”: hasta diciembre de 1812, cuando —al regresó a París después del desastre en Rusia—, los culpó en un discurso ante el *Conseil d’Etat.*, por la catástrofe en la que su propio despotismo había hundido al país.<sup>[5]</sup>

Los “*ideólogos*” del Instituto eran liberales que consideraban la libertad de pensamiento y expresión como la principal conquista de la Revolución. Su actitud era “*ideológica*” en el doble sentido de ocuparse de ideas, y de poner la satisfacción de los objetivos “*ideales*” (los suyos) por delante de los intereses “*materiales*” sobre los que descansaba la sociedad posrevolucionaria. Podían aguantar, al menos temporalmente, una dictadura ilustrada que salvaguardara los principales logros de la Revolución, pero no un régimen que recapitulaba visiblemente hacia el absolutismo apoyado por la religión establecida. Napoleón los ignoró, aunque defendió los fundamentos sociales del nuevo orden y en 1815, después de su regreso del Elba, hizo un último intento para ganarse su apoyo. Bajo la Restauración Borbónica encabezaron la oposición liberal. En 1830, al introducir el gobierno parlamentario, la Revolución de Julio finalmente realizó uno de sus objetivos principales, aunque en una forma algo prosaica.

Marx, desde un punto de vista diferente, compartía el desdén de Napoleón por ellos. En 1845, al llamar la atención sobre la forma en que el carácter burgués de la Revolución se había revelado gradualmente, escribió irónicamente sobre sus ilusiones, habiendo observado previamente que “Robespierre, Saint Just y sus partidarios sucumbieron porque confundieron al Estado realista y democrático antiguo, basado en la esclavitud real, con el Estado representativo espiritualista y democrático moderno, basado en la esclavitud emancipada de la sociedad burguesa”.<sup>[6]</sup> Sin embargo, los ideólogos, cualesquiera que fueran sus caprichos políticos, tenían otro lado más duro: eran los precursores del positivismo. Bajo su dirección el *Institut* se convirtió en un centro de estudios experimentales. Mientras Destutt de Tracy centraba su atención en la historia de las ideas, Cabanis fue pionero en la psicología experimental, Pinel colocó sobre una nueva base el tratamiento de la enfermedad mental, Dupuis (en su *Origine de tous les cultes*) trató la historia natural de la religión de manera empírica; otros extendieron el nuevo punto de vista a la historia de la literatura y el arte. Esta explosión intelectual fue la contraparte de los logros más conocidos y tal vez incluso más brillantes de Lagrange, Laplace, Monge, Berthollet, Cuvier, Saint-Hilaire y Lamarck en las ciencias naturales, que entre 1790 y 1830 elevaron la contribución de Francia en este campo a un pináculo nunca igualado antes o después. Cuando Comte alrededor de 1830 sintetizó la nueva cosmovisión (a la luz de lo que había aprendido del mucho más original Saint-Simon), estaba recurriendo al trabajo de una generación de estudiosos que ya habían transformado la perspectiva heredada del siglo XVIII introduciendo el enfoque histórico. Si los ideólogos continuaron con la tradición racionalista, también comenzaron su proceso de modificación, aunque, a diferencia de los románticos alemanes, no abandonaron sus principios básicos.<sup>[7]</sup>

El doble carácter de la “ideología” liberal, como un sistema de ideas normativas y como una incipiente crítica de la noción de normas absolutas, hace su aparición ya en la obra de Destutt de Tracy de la que la escuela tomó su nombre. Su *Éléments d’Idéologie* (1801-15) presenta una “*Science des idées*” para la cual cita la autoridad de Locke y Condillac.<sup>[8]</sup> Los reconoce por haber

inaugurado la “historia natural de las ideas” —es decir, la descripción científica de la mente humana— aunque Condillac había elaborado su naturalismo manteniendo el énfasis religioso tradicional en la realidad sustantiva del alma del hombre y en su singularidad en comparación con la creación animal.<sup>[9]</sup> Para Destutt, quien superpuso el materialismo de Cabanis al sensualismo lockeano de Condillac, el estudio de la “ideología” es parte de la zoología. Lo que quiere decir que la psicología humana debería analizarse en términos biológicos; es decir, sin prestar atención a la religión. Los problemas morales son relegados a la metafísica, descrita como un reino de fantasías ilusorias “*destinés à nous satisfaire et non à nous instruire*”.<sup>[10]</sup> El verdadero fundamento de las ciencias se debe encontrar más bien en una “*Science des idées*” que describiría la historia natural de la mente, es decir, la forma en que se forman nuestros pensamientos. No hay una realidad suprasensible detrás de los individuos y sus diversas «ideas» (sensaciones y nociones).

***Il est seulement à remarquer qu’il n’existe réellement que des individus et que nos idées ne sont point des êtres réels existent hors de nous, mais de pures créations de notre esprit, des manières de classer nos idées des individus.***<sup>[11]</sup>

Pero esta temática “materialista” es atravesada por un propósito normativo: la “*Science des idées*” busca producir un conocimiento verdadero de la naturaleza humana, y con ello los medios para definir las leyes generales de la sociabilidad. La reducción de las «ideas» individuales a nociones generalmente sostenidas busca poner al descubierto el terreno común de las necesidades y aspiraciones humanas, proporcionando así al legislador los medios para fomentar el bien común. Lo que es “natural” también es “social”. Una vez que la naturaleza humana sea bien entendida, la sociedad finalmente podrá organizarse de manera armoniosa. La razón es el garante del orden y la libertad.<sup>[12]</sup> Del mismo modo que en Condorcet, el objetivo de Destutt es pedagógico: poner al descubierto los principios rectores de la ciudadanía republicana. Su teorización

tiene un propósito práctico normativo. La liberación de la mente humana de la ignorancia y la superstición no se emprende por su propio bien, sino porque solo una mente liberada del error puede percibir las leyes universales que dejan en claro *“que la nature lie par une chaine indissoluble la verite, le bonheur et la vertue”*<sup>[13]</sup> El pathos de la ilustración se mantiene en la *“Science des idées”*, a pesar de su incipiente naturalismo. La razón revela progresivamente una verdadera imagen de la humanidad que constituye la base de la virtud cívica. La moralidad está anclada en la naturaleza. El mejor orden social es aquel que corresponde a las necesidades permanentes del hombre.

Los antecedentes de esta fe son baconianos y cartesianos. Para Condillac, quien precedió a los ideólogos y la Revolución, ya era claro que la crítica de Bacon a los “ídolos” debe ser el punto de partida de esa reforma de conciencia, que era el objetivo principal de la Ilustración.<sup>[14]</sup> Los *idola* de Bacon se convierten en el prejuicio de Condillac un término clave también en los escritos de Holbach y Helvetius. Los ídolos son “prejuicios” contrarios a la “razón”. Eliminarlos por la aplicación implacable del razonamiento crítico es restaurar el entendimiento “sin prejuicios” de la naturaleza. Holbach sostiene que

***l’homme n’est malheureux que parce qu’il méconnaît la Nature... La raison guidée par l’expérience doit enfin attaquer dans leur source des préjugés dont le genre humain fût si longtemps le victime... La vérité est une; elle est nécessaire à l’homme... C’est à l’erreur que sont dues les chaînes accablantes que les Tyrans et les Prêtres forgent partout aux nations.***<sup>[15]</sup>

Helvetius (un favorito tanto de Marx como de Nietzsche) desarrolla esta noción en dirección a una rudimentaria sociología del conocimiento: “Nuestras ideas son la necesaria consecuencia de las sociedades en las que vivimos”<sup>[16]</sup>. El escepticismo se mantiene bajo control mediante la fe racionalista heredada de Descartes: la razón tiene el poder de corregir sus propios errores.<sup>[17]</sup>

Para Helvetius, los ídolos (los prejuicios) son el fruto necesario de la coacción social y del interés egoísta, pero está convencido de que pueden ser desacreditados mediante la razón y eliminados por la educación. “*L’éducation peut tout.*”<sup>[18]</sup> La cura para la superstición popular es la pedagogía a escala nacional. Este es el punto donde más tarde Marx presentó su crítica a la Ilustración.<sup>[19]</sup> De hecho Helvetius nunca pudo aclarar la relación del «interés» con la “educación”. Vagando hacia el cinismo, anticipó a Nietzsche argumentando que el único motor de la acción humana es el amor propio y la voluntad de poder.

***Chacun veut commander parce que chacun veut accroître sa félicité... L’amour Du pouvoir fondé sur celui du bonheur est donc l’objet commun de tous nos désirs... toutes les passions factices ne sont-elles en nous que l’amour du pouvoir déguisé sous ces noms différents:***<sup>[20]</sup>

Una sugerencia que agradó mucho a Nietzsche cuando la encontró.<sup>[21]</sup>

La confusión en la que Helvetius aterrizó era inherente a un “materialismo” que trataba la mente como el receptáculo pasivo de las impresiones sensoriales. Al mismo tiempo, retuvo lo suficiente de la fe racionalista como para seguir confiando en que los “prejuicios” podrían mostrarse como tales, y que la psicología del interés podría subordinarse a la comprensión objetiva de las necesidades reales de la sociedad. La “*justesse de l’esprit*” se muestra a sí misma en el descubrimiento de leyes generales cuya verdad es demostrable. Su aplicación a la vida social es un problema político, es decir, un problema de poder. La filosofía y la política tienen una base común en la educación, mediante la cual los prejuicios heredados (principalmente religiosos) son superados y reemplazados por la comprensión de la verdadera naturaleza del hombre y su entorno. El lugar de la religión lo ocupa una moralidad secular, inherentemente social porque el hombre es un ser social.

En general —y teniendo en cuenta las disputas entre deístas, materialistas y agnósticos— esta fue la fe que los “ideólogos” del Instituto heredaron de sus antepasados prerrevolucionarios y que finalmente se convirtió en la doctrina oficial de la democracia francesa y de hecho de la República francesa. El punto aquí es que, a pesar del escepticismo inherente respecto a las creencias compartidas, el poder del pensamiento racional no fue realmente puesto en cuestión. Casi un siglo después, el positivismo de Comte, a pesar de sus características autoritarias, seguía enraizado en la misma confianza. Su complaciente certeza de que la filosofía positiva representaba el “véritable état définitif de l’intelligence humaine”<sup>[22]</sup> hoy puede parecer gracioso, teniendo en cuenta los escasos descubrimientos atribuibles al nuevo método; pero no hay duda de que el pathos racionalista resuena a través de su galimatías pseudo-religioso. En comparación con la generación anterior, el cambio radica en la camisa de fuerza jerárquica impuesta al orden social por un teórico en el que el optimismo ilustrado había coagulado en una preocupación por la estabilidad social.<sup>[23]</sup> Para Comte, el “desarrollo del espíritu humano” implica el reconocimiento de que todos los fenómenos históricos están sujetos a “leyes naturales invariables”<sup>[24]</sup>, pero este escalofriante pensamiento de alguna manera sostiene la fe de la razón en sí misma. Anticipando la posterior formulación de Engels (en sí una amalgama de determinismo comteano y hegeliano), la libertad está anclada en el reconocimiento de la necesidad. La *ciencia* nos permite unir estos extremos. El dogmatismo de Comte no subvierte la convicción de que el estudio de la sociedad da lugar al descubrimiento de principios racionales universales.

### **La tradición hegeliana**

Si bien Comte anticipa en algunos puntos a Marx (o al menos la versión del marxismo posteriormente canonizado por Engels y sus sucesores), su crítica de los “ideólogos” no puede ser considerada como precursora del embate de Marx en *La ideología alemana*, que después evolucionó con bastante independencia de la variante francesa. Las dos líneas de desarrollo no deben confundirse solo porque Marx se inclinó a creer que Feuerbach y los jóvenes Hegelianos eran los



legítimos herederos de los *idéologues* (de ahí el título de su voluminoso tratado que no fue publicado en su totalidad sino hasta 1932).<sup>[25]</sup> La oficialmente sancionada “ideología alemana” de la década de 1840 había surgido como una reacción contra la teoría y la práctica de la revolución francesa. Su verdadero creador fue Hegel, quien se había movido gradualmente de un jacobinismo juvenil<sup>[26]</sup> a una adoración casi burkeana de la continuidad, sin renunciar por completo a su fe en la razón universal y en el imperio del derecho.<sup>[27]</sup> Sus críticos radicales conservaron el enfoque histórico que había introducido, y al mismo tiempo restauraron la iconoclasia moral que había abandonado. Su blanco era la ideología conservadora “cristiano-alemana” por entonces investida con una función casi oficial por el régimen anterior a 1848. Al atacarla, Feuerbach, Bruno Bauer, y los hegelianos de izquierda en general, inevitablemente regresaron a la fuente fundamental de su propia fe: la Ilustración francesa y su crítica naturalista de la teología y la metafísica.<sup>[28]</sup> Unos años más tarde, Marx iba a sostener que esa crítica de la ideología oficial era en sí misma ideológica. El preciso significado que dio a esta acusación debe ser entendido a la luz de la situación filosófica entonces prevaleciente.

La creencia en que los conceptos generales, si bien sostenidos por individuos particulares, son de aplicación universal, es común a todos los pensadores que se pueden describir como racionalistas. Fue mantenida por Hegel, a pesar de su desilusión con el resultado de la revolución francesa, en la que originalmente había visto el trabajo práctico de la razón. La filosofía kantiana ya había sintetizado el racionalismo cartesiano y el empirismo lockeano en un procedimiento que restauró la primacía de la mente sobre la materia: conceptos generales, aunque arraigados en la experiencia, se consideraron independientes de la experiencia, en la medida en que organizaban los datos sensible en totalidades inteligibles. La imposición de un orden sobre el caos de las impresiones sensoriales era el trabajo de la mente, que estaba en posesión de la verdad y de formas universales de comprensión, las categorías. La dependencia de la mente individual del material presentado por los sentidos —ese caballo de batalla del empirismo, de Locke a Hume—, no fue cuestionada, sino tratada

como el estado de las cosas que simplemente ocupa el primer plano del razonamiento. La experiencia “dada” ofrecida al individuo no es un conjunto de “hechos” en bruto, sino un todo ordenado. Al extender este enfoque kantiano desde el reino de la naturaleza a la historia, Hegel afirmó el principio rector de la fe idealista: la materia está organizada por la mente. La experiencia —el *shibboleth* de la escuela británica— dejó de ser un *datum* final. El camino para alcanzar la universalidad estaba en captar los principios que mantenían unido el mundo sensible.

Visto desde el punto de vista de Hegel, Kant había permanecido en una posición intermedia entre el empirismo y el verdadero universalismo. Este último requería suponer que la mente reconoce un mundo independiente del sujeto, mientras que en la mente kantiana las categorías eran simplemente las formas necesarias de cualquier experiencia singular posible del sujeto. Ellas constituían un mundo fenoménico, uno y el mismo para todas las experiencias, sin embargo, Kant nunca dio el paso decisivo de reconocer que el mundo puede ser común a todas las experiencias sólo si todas las mentes finitas son diferenciaciones de una mente universal: esto es, no concibió, a la mente como un “universal concreto”. La razón para él no es pasiva, pero no ve la conciencia individual como trascendiéndose a sí misma, y su actividad tampoco se ve como la inmanencia de una razón universal trabajando a través de mentes finitas. Si Kant en consecuencia no tiene una “filosofía de la naturaleza, sino solo una filosofía de la ciencia de la naturaleza”<sup>[29]</sup>, Hegel por el contrario tiene una filosofía de la historia precisamente porque para él, la razón es a la vez general y particular: un universal concreto que se diferencia en mentes pensantes particulares. Desde esta perspectiva, el problema para el pensador individual es aprehender el movimiento de la razón, de la cual su propio pensamiento es un reflejo. Lo que se manifiesta por sí mismo en pensamiento filosófico es la historia del espíritu —velada por su encarnación en la materia, pero aún claramente discernible como la fuerza motriz del proceso universal. Al ser “puesta sobre sus pies” por el materialismo, esta filosofía produce la convicción de que la lógica de la historia es descifrable a través de la comprensión de la capacidad del hombre para “producir” su propio mundo. Más allá de los hechos

registrados, yace la totalidad de la historia que los hombres han hecho, y por lo tanto pueden entender. Vale la pena enfatizar esta continuidad, a menudo oscurecida por el énfasis en la inversión naturalista realizada por Feuerbach y Marx. Feuerbach sin duda “vio a través” de la terminología de Hegel la teología del espíritu que descansaba detrás, pero su regreso al naturalismo de la ilustración francesa no implicó simplemente su aceptación del modo empirista de razonamiento. La naturaleza es un universal para Feuerbach, como la historia lo es para Marx. Esto no quiere decir que alguno de ellos haya sido acrítico de la forma en que Hegel trataba los conceptos lógicos. (Fue dejado a los seguidores menos avezados de Marx personificar la historia como una entidad independiente: un malentendido en contra del cual él ya se había pronunciado por adelantado)<sup>[30]</sup>

Aquí estamos interesados en el concepto de ideología, no en la verdad de la filosofía de Hegel. Lo que debe retenerse es que según la suposición de Hegel el problema de superar la particularidad del pensar no es insoluble; ni se sigue que puesto que los filósofos —o en todo caso el ser humano ordinario— nacen y crecen bajo circunstancias particulares, no pueden elevarse por encima de ellas. El ser humano es esencialmente un ser pensante, y como tal es capaz de aprehender la universalidad concreta que es la historia. Nuestras concepciones históricas poseen verdadera generalidad porque se relacionan con un agente universal que se desarrolla a través de las historias de personas particulares y civilizaciones. Este agente es para Hegel el espíritu (la conciencia), para Marx la actividad humana, la *praxis*: la práctica de los seres humanos luchando por dominar a la naturaleza y por desarrollar sus propios poderes latentes. Lo determinante en cada caso es la actividad consciente, aunque Marx cuestiona que para Hegel el proceso histórico tienda a convertirse en una entidad independiente superior a los individuos que la componen.<sup>[31]</sup>

El problema de la ideología (en el sentido de “falsa conciencia” o “conciencia imperfecta”) surge en opinión de Hegel porque los individuos, e incluso las naciones enteras, son instrumentos de la historia, ejecutores de un proceso cuyo significado está oculto para ellos, y que se vuelve autoconsciente solo *post*

*festum* en el filósofo que resume el sentido de la época.<sup>[32]</sup> Hegel era consciente de que la historia es puesta en movimiento por los intereses y las pasiones humanas. No cuestionó su racionalidad sólo porque estos comúnmente se comportan de una manera irracional: el proceso tenía su propia lógica, que no era la de los individuos. La “astucia de la razón”<sup>[33]</sup> podía observarse en el modo en que la Idea (la racionalidad del todo) triunfaba a expensas de sus propios agentes. El destino del individuo era absorbido en la dialéctica del proceso. El joven Marx se rebeló contra esta visión del mundo, que le pareció teológica; vivió para verla reinstalada (con su silenciosa aquiescencia) por Engels, aunque fue sólo gradualmente que se completó el círculo, con el énfasis determinista en unas “leyes generales” rigiendo el curso de la historia: leyes aparentemente lo suficientemente generales como para conformarse a la «astucia de la razón» de Hegel, y lo suficientemente científicas como para ser aceptables para una generación que creció en el positivismo.<sup>[34]</sup>

Para Hegel, el problema había sido justificar los caminos de Dios para el hombre. No dudaba que estos caminos podrían ser entendidos, en cualquier caso, de forma retroactiva. Esta comprensión es el trabajo de la filosofía, que en cada época aparece cuando una fase particular del espíritu se acerca a su fin. La filosofía no cambia el mundo: lo interpreta y, por lo tanto, reconcilia al mundo consigo mismo. Sin embargo, la propia filosofía de Hegel iba a cambiar el mundo —aunque solo fuera porque, incluso en su interpretación más conservadora, era subversiva frente a la religión revelada.<sup>[35]</sup> Por otro lado, para sus críticos radicales su sistema —particularmente sus enseñanzas sobre el Derecho y el Estado— se mostraba como la “ideología” del *status quo* político: su proyección y justificación intelectual. De aquí no había más que un paso hacia la noción de que la filosofía especulativa como tal impedía el camino hacia la reconstrucción del mundo que se requería para alcanzar los objetivos de la filosofía: la libertad y la racionalidad. Este paso fue tomado por Marx, con la ayuda de Feuerbach, quien le enseñó a considerar el pensamiento especulativo como la última barrera para la comprensión del papel del hombre en el mundo.

El concepto marxista de ideología fusiona así dos principios diferentes: la comprensión hegeliana sobre el carácter transitorio de las sucesivas manifestaciones del Espíritu, y la inversión materialista feuerbachiana de Hegel, con su énfasis en el carácter mundano de la existencia natural. Separados uno de otro estos conceptos permanecieron especulativos; unidos produjeron una mezcla explosiva. La explosión, sin embargo, no dependió para su efecto del tipo de escepticismo que se deriva del supuesto descubrimiento de que el pensamiento abstracto no da acceso a las verdades universales. Las desesperadas conclusiones que saca Kierkegaard de esta convicción no forman parte de la revolución intelectual que subyace a la nueva filosofía de la historia: pertenecen —con los escritos emparentados de Nietzsche— al ataque al racionalismo que en nuestra época ha dado lugar al análisis existencialista del individuo solitario. Nietzsche y Kierkegaard —sólo porque les preocupa el papel del individuo en un mundo cuyo funcionamiento se da indiferentemente por sentado— no tienen nada que decir sobre la forma en que opera la historia. Su revuelta contra la metafísica racionalista deriva en subjetivismo. Entre los primeros universales que estos influyentes críticos del racionalismo arrojaron por la borda estuvo el concepto de humanidad.<sup>[36]</sup>

## **De Hegel a Marx**

Lo que Marx quiso decir con “ideología” aparece claramente en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde se culpa a este último por no haber llevado hasta sus últimas consecuencias su inversión del sistema de Hegel. Dice, por ejemplo:

**Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su base mundana. Pero el hecho de que la base mundana se desprende de sí misma y se fija como un reino independiente en las**

## **nubes sólo es explicable a partir del auto desmembramiento y del auto contradecirse de esta base mundana.**<sup>[37]</sup>

Esta radicalización del punto de partida naturalista de Feuerbach (en sí misma continuación de una tradición enraizada en la antigüedad) deja intacto el principio racionalista que Marx compartió con Hegel: a saber, la creencia de que la cognición da acceso a verdades universales no presentes en la experiencia inmediata. La concepción marxista de la historia mundial como un proceso de autoenajenación humana se funda en la apasionada protesta de Feuerbach contra el sacrificio de la naturaleza y de los seres humanos reales, vivos, cuyas actividades y cuyos sufrimientos Hegel había oscurecido. Pero Marx conserva la convicción hegeliana de que en último análisis “la historia tiene sentido”. El proceso histórico reivindica la razón porque puede ser comprendido. En esta medida, Marx siempre se mantuvo hegeliano, a pesar de todo el énfasis en “la historia real de la gente real” que tan prominentemente se encuentra en sus polémicas en contra de sus antiguos compañeros.<sup>[38]</sup>

La concepción de Marx de la ideología como “falsa conciencia” lleva de vuelta al problema de establecer la verdadera conciencia que permitirá a la humanidad comprender su papel. Solo hay una verdad sobre la historia, y solo un criterio para juzgar la discrepancia entre lo que son los hombres y lo que podrían llegar a ser: este criterio es suministrado por la filosofía, específicamente por su comprensión del hombre como un ser racional. Así, la filosofía, como norma de la realidad, implica una crítica implícita de esta realidad. Sin embargo, Marx también sostuvo que la filosofía de todas las épocas es el «reflejo ideológico» de determinadas condiciones sociales. ¿Cómo entonces podría funcionar como fuente de juicios normativos que apuntan más allá del estado actual de las cosas? El problema no aparece si la autoenajenación humana se concibe a la manera de Fichte y Hegel, como una mera desgracia que podría rectificarse oponiendo una conciencia verdadera a una falsa. Este había sido también el punto de vista de Marx en 1843, cuando ya era un revolucionario, pero aún no era un materialista.<sup>[39]</sup>

Podría parecer que las suposiciones materialistas que Marx aceptó como parte de su conversión al socialismo en 1844-5, estaban destinadas a llegar a un historicismo radical y a un relativismo. Pero aunque en muchos lugares de *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana* (sin mencionar el *Manifiesto comunista*) el lenguaje parece apoyar esta conclusión, en realidad no fue así. Tomó de sus predecesores franceses la demolición crítica de la metafísica tradicional, sin embargo, también siguió atribuyendo un contenido racional a la historia. La racionalidad estaba oculta y tenía que ser discernida en la lógica del proceso “material” en sí, no en el reflejo “ideológico” que deja en la mente de los participantes. Al igual que Hegel, Marx distinguió entre realidad y apariencia. Para Hegel la realidad del proceso histórico era el espíritu enajenado reconciliándose consigo mismo; para Marx era el trabajo humano enajenado reflejándose así mismo en ensoñaciones ideológicas. Lo que más tarde iba a describir (en *Das Kapital*) como el “fetichismo de la mercancía”, aparece en sus primeros escritos como la autoenajenación humana, mediante la cual las creaciones del hombre adquieren un estatus independiente de su creador.

El concepto marxista de ideología toma forma en este contexto, y desde el comienzo tiene un significado diferente del que tenía para sus predecesores del siglo XVIII. La psicología del interés es reemplazada por una metafísica de la naturaleza humana cuyo esquema Hegel había desarrollado en la *Fenomenología del espíritu*. La actividad social enajenada es para Marx lo que la actividad mental enajenada es para Hegel. Para ambos, la distinción entre realidad y apariencia se halla involucrada en la manera en que los procesos *reales* se transforman en características aparentemente fijas y estables. La realidad es proceso, la apariencia tiene la forma de objetos aislados. La tarea del pensamiento crítico consiste en captar las relaciones que constituyen estos objetos aparentes.

Este enfoque dejaba sin resolver el problema de relacionar el contenido social de la ideología con el sentido racional del proceso, tal como se diferencia a sí mismo a través de sus diversas manifestaciones concretas. El carácter histórico de la dialéctica marxiana, y con ella el problema de la ideología en el sentido

moderno, es una consecuencia del descubrimiento de que no hay —como había pensado Feuerbach— un punto de vista humano único y universal desde el cual juzgar las enajenaciones impuestas por la historia; sólo hay puntos de vista humanos particulares, correspondientes a formas de sociedad que surgen de la interacción de las condiciones materiales y de los intentos (más o menos) conscientes de organizar las “fuerzas productivas”. La dialéctica del ser y la conciencia se elabora en la historia; no, como había insinuado Hegel, a través un juego de sombras que refleja un proceso metafísico, sino como el juego “real”. Los “actores” son individuos y grupos cuyas circunstancias cambiantes se reflejan en sus diferentes modos de pensamiento. Estos modos son “ideológicos” en el sentido de que los participantes no comprenden la situación en la que están involucrados. Pero incluso la clarificación más completa de su papel histórico real, parecería ser, no les permitiría trascender la particularidad de su punto de vista, ya que este está ligado a las necesidades concretas de su tiempo y lugar. La única diferencia entre el pensamiento “objetivo” e “ideológico” pareciera residir en la capacidad del intelecto crítico para comprender las determinaciones particulares que condicionan cada fase sucesiva de la actividad humana.

El principio de que “el ser social ... determina la conciencia”<sup>[40]</sup> parece implicar que todo orden social (cualquiera que sea su definición) posee formas de conciencia peculiares a él. Sin embargo, Marx también afirma que “la humanidad sólo se propone tareas que puede resolver”<sup>[41]</sup>, introduciendo con ello una declaración de principio sobre todo el proceso dentro del marco de una doctrina destinada a reemplazar el punto de vista “precientífico”. Invocar a la “humanidad” es hacer una afirmación sobre la totalidad de la historia, por empírica y no metafísica que sea la intención del autor. No hay en Marx una distinción clara entre enunciados sociológicos relativos a situaciones particulares y generalizaciones filosóficas pertenecientes a la historia como un todo. ¿Cómo afrontar este dilema?

El principio de que el ser social determina la conciencia debe entenderse como histórico en sí mismo: se refiere a un estado de cosas que ha caracterizado a la



historia desde el principio, pero que deberá desaparecer cuando se haya creado un orden racional. Lograr tal orden implica la dirección consciente de la vida social, por consiguiente la emancipación de la conciencia de la necesidad ciega e incomprensible. La conciencia es ideológica porque es impotente (*powerless*). Cuando se convierte en el factor determinante, se despoja de sus anteojeras junto con su dependencia de las circunstancias materiales. *Un orden racional es aquel en el que la conciencia determina el ser*. Los seres humanos serán libres cuando sean capaces de *producir* sus propias circunstancias. El materialismo histórico es válido sólo hasta que ha provocado su propia negación dialéctica. Cuando se ha alcanzado esta etapa, ya no se puede hablar de «leyes» históricas, ya que la historia está sujeta a «leyes» solamente en la medida en que es inconsciente, es decir, en la medida en que *no es*, propiamente hablando, historia humana alguna. La conciencia madura que en retrospectiva comprende la necesidad de este largo proceso de «prehistoria» no será ideológica: será compartida por todos los hombres, y marcará el entendimiento de la humanidad de su propio pasado.

Marx conservó el motivo original de su pensamiento (junto con la concepción de la historia que había heredado de Hegel) al negarse a reconocer el dilema inherente al principio de que los modos de pensamiento deben ser entendidos como “expresiones” de circunstancias sociales cambiantes. Dio por sentado que, aunque la conciencia está condicionada por la existencia, también puede elevarse por encima de la existencia y convertirse en un medio para trascender la alienación que el proceso histórico pone en movimiento. La *verdad* sobre el hombre es una y la misma para todas las etapas de la historia, aunque cada etapa produce sus propias *ilusiones*. Esta verdad es igualmente el criterio para la actividad práctica que busca superar la enajenación humana de su «verdadero» ser. El concepto de ideología ilumina la circunstancia histórica de que los hombres no están en posesión de una verdadera conciencia que, si la tuvieran, les permitiría comprender la totalidad del mundo y su propio lugar en él. Marx consideró su teoría como un paso hacia la consecución de tal conciencia. La unidad de la humanidad y la universalidad de la verdad eran tan reales para él como lo eran para Hegel, fue dejado a sus discípulos destruir la

coherencia de este pensamiento abandonando sus suposiciones tácitas y transformando su doctrina en una variante del positivismo.

## **De la metafísica al positivismo**

La segunda mitad del siglo XIX fue testigo de la disolución de la metafísica racionalista y del surgimiento del positivismo, que de una escuela particular de pensamiento en Francia se transformó en el método general de las ciencias naturales y sociales. En esta atmósfera, la sociología tomó forma como la aplicación de principios positivistas —ellos mismos enraizados en la visión del mundo de la ilustración del siglo XVIII— para el estudio de las instituciones. El *Curso de filosofía positiva* de Comte todavía reflejaba en parte el vínculo de su fundador con la crítica socialista temprana de la sociedad.<sup>[42]</sup>

Con Herbert Spencer este antagonismo se convirtió en su opuesto, aunque el motivo original resurgió en los exalumnos rebeldes de Spencer quienes renunciaron a su enfoque individualista y desarrollaron la amalgama fabiana de utilitarismo benthamiano y socialismo.<sup>[43]</sup> Con la escuela fabiana, de hecho, la sociología británica regresó, después de un largo intervalo de individualismo liberal, a sus orígenes positivistas y cuasi socialistas. En Francia, un desarrollo paralelo es asociado con el nombre de Durkheim. En ambos casos, el estudio “objetivo” de las instituciones sociales gradualmente trascendió el marco individualista. Si Comte (quien había derivado sus ideas básicas de Saint-Simon) convirtió el socialismo en sociología, sus pupilos franceses y británicos volvieron a la “ideología” que había despreciado. Luego descubrieron en forma gradual que las “leyes” de la historia dejaban espacio para la actividad consciente que, para ser efectiva, debía basarse en el estudio de las instituciones. La “religión de la humanidad”, que para ellos tomaba cada vez más el lugar de la religión oficial, requería de su participación activa. Este activismo no contradecía el credo científico, de acuerdo al cual la creciente complejidad de la sociedad exigía intervención pública. Tal acción, entonces, no era justificada simplemente por motivos humanitarios —aunque la pobreza y la miseria crasas proporcionaron un motivo adecuado— sino sobre la base de una obligación

racional.

El positivismo de Comte planteó, sin duda, el problema de los “juicios de valor”, la ciencia simplemente describía los hechos, dejando por tanto al individuo juzgarlos de acuerdo con sus estándares morales. Pero precisamente porque los “juicios de valor” fueron excluidos de la ciencia, es que eran libres. La neutralidad moral de Comte dejó el campo abierto para una acción guiada por el deseo de mejora de un orden social juzgado como imperfecto en términos de la moralidad heredada (secular o religiosa). Incluso contenía un elemento normativo en la idea de un orden universal que trascendía diferencias nacionales. Su doctrina evolutiva, aunque determinista en retrospectiva (o en perspectiva), tenía lugar para el tipo de impulso humanitario que se transformó en una crítica del orden establecido cuando se encontró con problemas sociales concretos como la pobreza o el desempleo. El socialismo evolucionista británico fue capaz de fusionarse con la sociología empírica porque ambos compartían la convicción de que el estudio de los «hechos objetivos» permitiría a la sociedad superar las irracionalidades latentes incrustadas en el orden establecido. El problema de la “ideología” no se experimentó como tal, ya que se daba por sentado que todas las personas razonables estaban de acuerdo en lo fundamental. Del mismo modo, el fenómeno de clase no era visto como un problema teórico, sino más bien como un obstáculo práctico para el logro de un consenso moral. Las clases no eran deseables porque impedían el camino a una comunidad en la que los valores personales podrían ser genuinamente compartidos. En este sentido, la clase trabajadora no tenía ninguna ventaja: tampoco poseía más que una perspectiva limitada que necesitaba ser superada.

Mientras la sociedad estaba dividida en clases —antagónicas entre sí o simplemente indiferentes entre sí— carecía de la unidad que permitiría a los individuos encontrarse en una base humana común. Por lo tanto, las clases eran inmorales, además de históricamente anticuadas, puesto que su existencia ya no se justificaba con base en la necesidad. Cualquier punto de vista sectorial era en principio tan indeseable como cualquier otro, aunque la clase trabajadora pudiera beneficiarse temporalmente de un prejuicio favorable, sobre la base de haber soportado en el pasado una carga que en el futuro debería ser compartida

equitativamente. En la medida en que existía un problema de “falsa conciencia”, surgía de estas limitaciones históricas, que eran compartidas por todos. La comprensión científica de este estado de cosas era también el medio para trascenderlo: para empezar idealmente, y cada vez más —mediante la acción moral y política— en la práctica.<sup>[44]</sup>

Estas actitudes se remontan en última instancia a la visión ilustrada del progreso humano como progreso intelectual. Este había sido el punto de vista de los ideólogos y sus sucesores, especialmente los saint-simonianos. Si Comte había eliminado el componente socialista de la sociología, había conservado la noción de que el crecimiento de los conocimientos positivos era beneficioso porque permitía a los hombres comprender las “leyes” de la evolución social. De ahí a la conclusión de que el conocimiento de las leyes permitiría reformar la sociedad de acuerdo con valores morales había un pequeño paso. En Francia este paso fue dado por Durkheim, cuya postura pública podría considerarse como un frágil equilibrio entre el positivismo de Comte y el socialismo de Marx.<sup>[45]</sup> ¿Pero cuál era la fuente de los valores morales? Según Durkheim, éstos llegan al individuo desde la sociedad: no una mera totalidad natural, sino la encarnación concreta de normas ideales. Entonces, ¿cómo se habían plasmado las normas en la conducta social? Si la pregunta era histórica, conducía a un examen de la manera en que diferentes sociedades se han organizado en distintas épocas en torno a determinados principios reguladores. Pero ninguna investigación de este tipo podía ir más allá de la de la constatación fáctica de que determinadas obligaciones habían sido aceptadas como vinculantes en un momento u otro. Si surgía una crisis porque el consenso moral se rompía los individuos que formaban la sociedad se enfrentaban a la necesidad de establecer un nuevo consenso, pero no se explicaba en qué se basaba su elección. Durkheim no era relativista, pero sólo pudo salir de la dificultad hipostasiando la “sociedad” en una entidad superior a sus miembros. Cuando se enfrentó a las dificultades resultantes se volvió a remitir a la noción de conciencia. En este punto podría haber tenido que traspasar el límite de la ciencia y reconocer la existencia de un problema de conducta moral, que a su vez implicaba el problema de la filosofía en general. Esto, sin embargo, habría

implicado un reconocimiento explícito de que toda esta línea de pensamiento conducía más allá del área trazada por el *Curso de filosofía positiva*. En la práctica, Durkheim se vio obligado a tratar sus propios valores como absolutos morales, aunque la paradoja de este proceder parece haberle preocupado. Lo mismo puede decirse de Max Weber.<sup>[46]</sup>

<sup>[1]</sup>NT. George Lichtheim (1912-1973) fue un historiador y teórico alemán independiente, radicado gran parte de su vida en Inglaterra. Elaboró ensayos fundamentales para el debate marxista de las décadas de 1960-1970. Entre su obra traducida al español podemos citar: *Breve historia del socialismo, El marxismo. Un estudio histórico crítico, El imperialismo*, y una biografía de Georg Lukács titulada simplemente *Lukács*. El presente ensayo se publicó por primera vez en *History and Theory*, Vol. 4, No. 2, (1965) y después en su libro *The Concept of Ideology and Other Essays*. (1966) Que sepamos nunca se publicó una traducción al español de este importante ensayo para el debate marxista sobre el concepto de ideología.

<sup>[2]</sup> Georges Lefebvre, *La révolution française* (París, 1957), 443. [1789: *La revolución francesa* (Barcelona, 1982)] La creación del Instituto fue parte de un intento por dar a Francia un sistema nacional de educación superior comprometido con la filosofía de la Ilustración.

<sup>[3]</sup> Lefebvre, 578: “Destutt de Tracy se proposait de déterminer par l’observation comment se forment les idées: de là le nom de l’école.” [Destutt de Tracy se propuso determinar mediante la observación cómo se forman las ideas: de ahí el nombre de la escuela] En la edición original de este ensayo no se traducen las citas del francés al inglés. Todas las traducciones del francés al español entre corchetes son nuestras.

<sup>[4]</sup> Lefebvre, 534: “Arrive à Paris... il montrait une discrétion toute républicaine et fréquentait l’Institut, ou il fraternisait avec les idéologues.” Cf. A. Aulard, *Histoire politique de la révolution française* (París, 1926), 694, acerca de las ilusiones de los intelectuales liberales, que esperaban firmemente que

Bonaparte inaugurara la comunidad ilustrada de sus sueños.

[<sup>5</sup>] “C’est a l’ideologie, à cette ténébreuse métaphysique qui, en cherchant avec subtilité 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”. Citado en Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zurich, 1945), 30 [«Es a la ideología, a esta tenebrosa metafísica que, investigando con sutilidad las causas primeras, quiere, sobre estas bases, fundar la legislación de los pueblos, en lugar de apropiarse las leyes en el conocimiento del corazón humano y en las lecciones de la historia, es a ella a quien hay que atribuir todos los males de nuestra bella Francia»]; cf. Taine, *Origines de la France contemporaine* (París, 1898), II, 219-220. En otras ocasiones lo expresó de manera más breve, por ejemplo, “Cannon mató al feudalismo. La tinta matará a la sociedad moderna”. (Napoleón: *Pensées*, París, 1913, 43).

[<sup>6</sup>] *Die Heilige Familie* (1845 [reimpresión Berlín, 1953]), 191; cf. *The Holy Family* (Londres, 1957), 164. [*La sagrada familia*, disponible <https://www.marxists.org>] “No fue el movimiento revolucionario como tal el que se convirtió en presa de Napoleón en el 18 Brumario ... fue la burguesía liberal ... Napoleón fue la última batalla del terrorismo revolucionario contra la sociedad burguesa igualmente proclamada por la Revolución... Si suprimió despóticamente el liberalismo de la sociedad burguesa —el idealismo político de su práctica cotidiana— no mostró mayor preocupación por sus intereses materiales esenciales ... cada que entraban en conflicto con su intereses políticos. Su desprecio por los *hommes d’affaires* industriales completaba su desprecio por los ideólogos”. (*Ibid.*, Tr. De la edición alemana de 1953, 193-194).

[<sup>7</sup>] Lefebvre (*op.cit.*, 578) incluye *La littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales (1800)* de Madame de Staël entre las producciones notables de la escuela.

[8] A. Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie* (2nd. ed., Brussels, 1826), I, 3; cf. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, 16 f.

[9] Condillac, *Oeuvres completes* (Paris, 1798), III, 592.

[10] *Eléments*, I, XIV. [“con la intención de satisfacernos y no de educarnos...”]

[11] *Eléments*, I, 301. [Hay que señalar que en realidad sólo hay individuos y que nuestras ideas no son seres reales que existen fuera de nosotros, sino puras creaciones de nuestra mente, formas de clasificar nuestras ideas como individuos.]

[12] “*Le perfectionnement des lois, des institutions publiques, suites des progrès des sciences, n’a-t-il point pour effet d’approcher, d’identifier l’intérêt commun de chaque homme avec l’intérêt commun de tous?*”. Condorcet, *Tableau historique* (Paris, 1822), 292. [El perfeccionamiento de las leyes, las instituciones públicas, las consecuencias de los avances de la ciencia, ¿no tienen el efecto de acercar, de identificar el interés común de cada hombre con el interés común de todos?]

[13] Condorcet, *ibid.*, 10. [la naturaleza se une por una cadena indisoluble verdad, felicidad y virtud]

[14] “*Personne n’a mieux connu que Bacon la cause de nos erreurs, car il a vu que les idées, qui sont l’ouvrage de l’esprit, avaient été mal faites, et que par conséquent pour avancer dans la recherche de la vérité il fallait les refaire*”. Condillac, *Essai sur l’origine des connaissances humaines* (Oeuvres, I, 507); [Nadie conocía mejor que Bacon la causa de nuestros errores, pues vio que las ideas, que son obra del espíritu, estaban mal hechas, y que por tanto para avanzar en la búsqueda de la verdad tenía que rehacerlas] cf. El artículo de Bacon en la *Encyclopédie* III, y, «*Discours préliminaire*» de d’Alembert.

[15] Holbach, *Système de la Nature* (Paris, 1770), prefacio.

[16] *De L'Esprit*, (1758), 114; citado por Barth, *op. cit.*, 62. Para la relación de Rousseau en la elaboración de esta actitud cf. Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie* (Neuwied, 1960), *passim*. [el hombre es infeliz sólo porque no comprende la naturaleza ... La razón guiada por la experiencia debe finalmente atacar en su fuente los prejuicios de los que la humanidad ha sido víctima durante tanto tiempo ... La verdad es una; ella es necesaria para el hombre ... Al error se deben las cadenas agobiantes que los tiranos y los sacerdotes forjan para todos los pueblos]

[17] «ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes...la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies» [lo que se llama sentido común o razón es naturalmente igual en todos los hombres ... la diversidad de nuestras opiniones no proviene del hecho de que algunas sean más razonables que otras, sino solo de que conducimos nuestros pensamientos de diversas maneras] (Descartes, *Discours de la méthode*, cf. *Oeuvres*, ed. Pléiade, 1952, 126.)

[18] Helvetius, *De l'Homme* (1773), II, 332.

[19] *Cf Tesis sobre Feuerbach*: “La doctrina materialista según la cual los hombres son productos de las circunstancias y de la educación, y, que, por consecuencia, los hombres modificados son productos de otras circunstancias y de una educación modificada, olvida que son precisamente los hombres los que modifican las circunstancias y que el educador tiene él mismo necesidad de ser educado. Por eso tiende inevitablemente a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad...”

[20] *De l'Homme*, I, 238-239. [Todos quieren ordenar porque todos quieren aumentar su felicidad... El amor de poder basado en el amor a la felicidad es, por lo tanto, el objeto común de todos nuestros deseos... ¿son todas las falsas pasiones en nosotros sólo el amor al poder disfrazado bajo estos diferentes nombres ?]



[21] Cf. Barth, 316.

[22] *Cours de philosophie positive*, ed. Ch. Le Verrier (Paris, Garnier), I, 23. [“el verdadero estado definitivo de la inteligencia humana»].

[23] Para este aspecto sobre Comte cf. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (London, 1955), 342 ss. [*Razón y revolución (España, 1971)*]

[24] Comte, *op. cit.*, 26.

[25] Para lo siguiente cf., *Die deutsche ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B, Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, MEGA, V (1932)*; y las distintas traducciones. [*La ideología alemana*. Uruguay, Pueblo Unidos, 1973.]

[26] Cf. *Briefe von und an Hegel* (Leipzig, 1887); *Hegels theologische Jugendschriften* (Tilbingen, 1907), *passim*.

[27] Cf. *Filosofía del Derecho* (1821): “Pertenece a la educación, al pensamiento, en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, el hecho de que el Yo sea concebido como persona universal en la cual todos son idénticos. El hombre tiene valor porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etcétera. Esta conciencia, por la que el pensamiento tiene valor, es de una Infinita importancia;” (Tr. T. M. Knox, Oxford, 1942, párr. 209; 134).

[28] Cf. Bruno Bauer, *Das entdeckte Christentum Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Kritik des neunzehnten* (1843). Para la influencia de Holbach, Helvetius, y la *Science des idées*, en Feuerbach, Bauer y Marx, véase Barth, *op. cit.*, 73 y sigs.

[29] G. R. G. Mure, *An Introduction to Hegel* (Oxford, 1940), 105.

[30] “Como la verdad, la historia deviene, en consecuencia, una persona aparte, un sujeto metafísico del cual los individuos humanos reales no son más que simples representantes”. *La sagrada familia*, p. 96.

[31] “La concepción histórica de Hegel supone un espíritu abstracto o absoluto que se desarrolla de tal manera que la humanidad no es más que una masa que está impregnada más o menos conscientemente de él. En el cuadro de la historia empírica, exotérica, Hegel hace que se realice, pues, una historia especulativa, esotérica. La historia de la humanidad deviene la historia del espíritu abstracto de la humanidad, por consecuencia, extraña al hombre real. Paralelamente a esta doctrina hegeliana, se desarrollaba en Francia la teoría de los doctrinarios, que proclamaban la soberanía de la razón, en oposición a la soberanía del pueblo...” *La sagrada familia*, 103.

[32] *Vorlesungen Über Die Geschichte Der Philosophie [Lecciones sobre la historia de la filosofía]*, ed. Lasson (Leipzig, 1930), I, 9 ss. 25 ss, 78 ss.; cf. *The Philosophy of History*, ed. C. J. Friedrich (New York, 1956), Introducción y *passim*; Marcuse, *Razón y revolución*, 224 ss.

[33] *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie*, ed. Lasson (Leipzig, 1930), I, 9 ss. 25 ss, 78 ss.; Cf. *The Philosophy of History*, ed. C. J. Friedrich (New York, 1956), Introduction and *passim* [*Lecciones sobre la historia de la filosofía*]; Marcuse, *Reason and Revolution*, 224 ss. [*Razón y revolución (España, 1971)*]

[34] Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, *passim*. Cf Carta engels a Mehring, Jul, 14 1893, “La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imaginan, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes”

[35] Barth, 78 . Para los seguidores de Hegel, el asunto se presentaba de un modo algo diferente: dado que su filosofía fue la realización del pensamiento especulativo en general, su aparición marcó claramente el final de la historia europea; cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart, 1950), 44 ss. Esta bien puede haber sido la opinión del propio Hegel.

[36] Kierkegaard todavía intentó encontrar fallas lógicas en el sistema de Hegel. Con Nietzsche discípulo de Schopenhauer, el subjetivismo y el esteticismo habían llegado al punto donde la lógica se descarta conscientemente. No se puede tomar en serio la llamada crítica de Nietzsche al pensamiento tradicional. Cuando dice (*Jenseits von Gut und Bose*, en *Werke*, ed. K. Schlechta, Munich, 1960, II, 571 [*Más allá del bien y del mal*]) “Poco a poco se me ha ido desvelando lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora, a saber: la autoconfesión de su autor y una suerte de mémoires involuntarias e inadvertidas” está siendo trivial a la manera volteriana, caricaturizada a lo largo de este sobrevalorado ensayo; cf., su observaciones similares (en *Werke*, I, 448) sobre el “efecto hereditario de la filosofía»: “Todos los filósofos tienen en su activo esta falta común: partir del hombre actual (*vom gegenwertigen Menschen*) y pensar que en virtud del análisis pueden llegar hasta el fin propuesto. Insensiblemente, se representan al hombre como una *aeterna veritas*... como medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo enuncia respecto del hombre, es un testimonio acerca del hombre mismo en relación a un espacio de tiempo muy limitado. La falta de sentido histórico es el pecado original de los filósofos.” Que este tipo de cosas haya sido tomado en serio *después* de Hegel testimonia sobre un estado de cosas que quizá puede describirse como el colapso del pensamiento responsable.

[37] Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

[38] *Deutsche Ideologie*, 28 y sigs. y passim. En 1844-5, Marx (entonces residente en París) había hecho extractos de *Elements d’Ideologie* de Destutt de Tracy, y su uso del término «ideología» refleja una clara conciencia de la devaluación

que había sufrido mientras tanto.

[39] Cf. *Ein Briefwechsel von 1843*, en *Der historische Materialismus*, ed. S. Landshut y J. P. Mayer (Leipzig, 1932), 226. “La reforma de la conciencia consiste *solamente* en hacer que el mundo sea consciente de su propia conciencia, en despertarlo de la ensoñación que tiene de sí mismo, de *explicarle* el significado de sus propias acciones. Nuestro objetivo general no puede ser otra cosa que —como también lo es para la crítica de la religión de Feuerbach— darle a las cuestiones religiosas y filosóficas la forma que le corresponde al hombre autoconsciente... Luego, será evidente que el mundo ha estado soñando por mucho tiempo con la posesión de una cosa de la cual, para poseerla realmente, debe tener conciencia.

[40] Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, preface. Cf. *Selected Works* (Moscow, 1958), I, 363. *Contribución a la crítica de la economía política* (España, 2008)

[41] *Ibid.*

[42] Marcuse, *Reason and revolution*, 323, ff.

[43] Cf. Beatrice Webb, *My Apprenticeship* (Londres y Nueva York, 1926), 112 y sigs., 123 y sigs. El estudio de los orígenes del fabianismo en los últimos años ha contribuido mucho a aclarar la forma en que el impulso comteano llegó a estos intelectuales victorianos tardíos a través de J. S. Mill y las novelas de George Eliot.

[44] Para lo anterior, véanse, sobre todo, los escritos de la escuela fabiana. La contrapartida de este socialismo evolutivo era una doctrina económica que —a diferencia de la teoría del valor trabajo— procedió del énfasis de la utilidad marginal sobre la contribución de cada individuo a la suma de la riqueza y el bienestar social. El socialismo se define aquí como un estado de cosas en el que, una vez eliminada la desigualdad económica, cada uno será recompensado de

acuerdo con su rendimiento libremente elegido: en lenguaje técnico, los salarios y los precios corresponderían a las utilidades marginales. Cf. Henry Smith, *The Economics of Socialism Reconsidered* (Oxford, 1962), *passim*

<sup>[45]</sup> *Emile Durkheim, Socialism and Saint-Simon*, ed. Alvin W. Gouldner (Londres, 1959), x ss., 90 ss.; cf. también Morris Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy* (Londres, 1956), I, 41 ss.

<sup>[46]</sup> Cf. Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx”, en *Gesammelte Abhandlungen* (Stuttgart, 1960), especialmente 30 y siguientes [*Max Weber y Karl Marx* (España, 20015)]; Si en alguna medida Weber aclaró su punto de vista, se puede decir que lo hizo en su «Der Sinn der Wertfreiheit» y en «Wissenschaft als Beruf», ambos en *Gesammelte Aufsätze Zur Wissenschaftslehre* (2nd ed., Tübingen, 1951), 475 y sigs. y 566 ff [*Ensayos sobre metodología sociológica*, Argentina, 2013]. Cf. también de Max Weber: *Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth y C. W. Mills (Londres, 1947), *passim* [*Ensayos de sociología contemporánea*, España, 1985]. Para una discusión más reciente, ver W. G. Runciman, «Karl Marx and Max Weber», en su *Social Science and political Theory*, (Cambridge, 1963).

Compartir en facebook

Compartir en twitter

Compartir en whatsapp

Compartir en email