

**Ideología: la superación de la deformación en el plano de la legitimación de
la acción social.**

Andrés Mauricio Sánchez Flórez.

Trabajo para optar al título de profesional en filosofía.

Asesor temático:

Mg. Heiner Mercado Percia.

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA LUIS AMIGÓ
FACULTAD DE EDUCACIÓN Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
MEDELLÍN

2015

A mis padres: Juan De Dios Sánchez Trujillo y Luz Mariela Flórez Carmona.
Ellos son una bendición de Dios, les debo todo en esta vida, este pequeño trabajo no es nada en comparación con lo que ellos han hecho por mí. Su sueño siempre fue verme crecer feliz, el mío siempre ha sido complacerlos.
Los amaré eternamente, la muerte no puede dañar el amor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primer lugar a mis padres por enseñarme a ser una mejor persona. Aún con los pocos recursos que contó nuestra familia nunca nos faltó amor, lo cual fue suficiente para que me apoyaran en mis estudios universitarios. Ellos me enseñaron que los sueños se hacen realidad cuando creemos en ellos y vamos de la mano de Dios.

A mis hermanas y mi hermano: Cielo, Lina, Ángela, Diana y Ever. Como todo adolescente atravesé por un periodo de rebeldía, agradezco infinitamente su paciencia y el voto de confianza que me otorgaron, espero que este triunfo académico sea la prueba fehaciente de mi gratitud.

A mis amigos más cercanos y queridos: Yuwviner Rendón, Carlos Gallego, Jhon Edward Saldarriaga, Jasson Ortiz, Santiago Hurtado, Andrés Zorrilla, Estefanía Ruiz, Leidy Ríos y Paloma Marín. Con cada uno de ustedes aprendí algo nuevo, vivimos muchos momentos maravillosos, su amistad me ayudó sin duda a seguir adelante, los tendré siempre presente.

A una mujer hermosa llamada Jhoana Cadavid. Fuiste un gran apoyo en mis labores académicas, tu belleza solo es superada por tu gran inteligencia, tengo una deuda inmensa contigo, sin tus valiosas correcciones y tu dedicación no hubiese sido posible este proyecto, debo agradecerte además por la linda amistad que me brindaste.

Agradezco profundamente al docente Santiago Vallejo, por haberme dedicado tanto de su tiempo. Sus correcciones fueron primordiales durante la elaboración de la tesis. Asimismo agradezco a David Girado, quien me asesoró durante gran parte del proyecto brindándome valiosos elementos, gracias a usted adquirí gran rigurosidad en el tema. Agradezco también a Carlos Mario Gallo, quien me apoyó durante todo este periodo académico, gracias por creer en mí.

A David Esteban Zuluaga Mesa, quien más que un maestro ha sido un amigo, a usted le debo el amor por la lectura y la pregunta de investigación de la presente monografía. Sus clases siempre fueron para mí las más agradables, ya que me transmitieron la rigurosidad y la pasión por el estudio que siempre desee tener.

A Marcela Cadavid, por la gran asesoría metodológica. Marcela ha sido para mí una gran maestra, su calidad como docente es excelente. Ella me ha transmitido gran rigurosidad, el nivel de sus clases siempre me retaron para superar mis límites. Asimismo agradezco a Heiner Mercado, ya que su asesoría fue vital para superar las dificultades temáticas que se presentaron en la elaboración del proyecto.

Tabla de contenido

Introducción.....	7
1. Hegel, Feuerbach y Marx: ideología y pan-ideología	12
1.1 Un mapa de la cuestión	12
1.2 Influencia hegeliana: falsa conciencia, Estado y propiedad privada	16
1.2.1 Influencia feuerbachiana: el modelo de inversión.	19
1.3 Manuscritos: el camino previo al concepto de ideología.	21
1.3.1 La elaboración del concepto ideología y su paradoja.	24
2. La paradoja de Karl Mannheim: el cambio de paradigma.....	31
2.1 Los cambios del concepto.....	31
2.2 El Marx maduro: fetichismo de la mercancía	33
2.3 Dos variaciones del concepto: el marxismo estructuralista de Louis Althusser y la crítica a la razón subjetiva de la escuela de Frankfurt.....	37
2.4 Karl Mannheim: La ruptura del paradigma	45
3. Ideología y acción social	51
3.1 Panorama final.....	51
3.2 Max Weber: acción social	52
3.3 Observaciones sobre el concepto de ideología weberiano	62
Conclusiones.....	67
Referencias.....	70

Resumen

En la presente monografía se busca mostrar que la ideología está ligada a la acción social del hombre como componente significativo y por lo tanto es imposible plantear una emancipación total de la ideología, pero esto no quiere decir que la ideología sea totalmente deformadora como lo afirma Marx. Para mostrar la relación entre la ideología y la acción social, se tomará distancia de la versión de marxiana y marxista, que entiende la ideología, principalmente, como deformación de la realidad, y aunque dicha teoría tiene razón en el análisis del patrón deformador de la ideología, esto no quiere decir que la función del concepto se agote en dicho patrón y por lo tanto no es menester eliminarla; así pues, uno de los intereses de este trabajo es analizar la ideología desde su constitución y su legitimación, para reflexionar sobre las posibilidades o no de una emancipación total y las implicaciones de cada una de estas opciones.

Palabras claves: Ideología, pan-ideología, deformación, falsa conciencia, irregularidad, acción social, legitimación, motivación, integración, razón cínica.

Introducción

Hace poco estaba sentado con uno de mis mejores amigos en un bar, tomando algunas cervezas, y él se disponía a fumar; sacó un cigarrillo de un paquete que guardaba en su bolsillo y por accidente se le cayó, entonces me incliné para recogerlo, pero me detuvo y dijo « ¡No lo cojas! ¿No ves que está en el suelo donde todo el mundo pasa y arroja basura?»; luego sacó otro y acto seguido fumó de forma placentera. Este evento me produjo algo de risa, ya que no pude evitar pensar lo irónico de la situación. Mi amigo no tomó el cigarro del suelo por asco o miedo a los gérmenes que pudiesen encontrarse allí, ignorando por completo el hecho de que un cigarrillo contiene más de cuatro mil sustancias tóxicas como amoníaco, alquitrán, butano, entre otros. La ideología suele verse de forma despectiva y bajo cierto grado de sospecha, a tal punto que puede compararse con los gérmenes de la anterior anécdota, Karl Marx por ejemplo definía dicho concepto como una inversión de la realidad, donde los hombres terminaban sometidos por las ideas que ellos mismos creaban, por ello Marx buscó eliminar dicho fenómeno a través de la inversión de aquello que se había invertido. Pero ¿la ideología es en realidad algo nocivo o perverso? De ser así cabe preguntarse, ¿es acaso posible vivir sin ideología? ¿Hay alguna forma de aislarse completamente de los fenómenos ideológicos? La pretensión de emancipación total es producida por la sospecha con la que se ha observado el concepto en cuestión, ya que este suele relacionarse con algo ajeno a la realidad. En esta monografía se pretende investigar si la ideología efectivamente es antónima de la realidad, con el fin de dar una negativa a la pretensión de emancipación.

Los estudios sobre la ideología y las definiciones de este concepto son diversos, a tal punto que resultan opuestos —Terry Eagleton (1997), en su obra titulada *Ideología. Una introducción*, aborda varias de estas nociones. Desde aquellas que provienen de la línea marxista hasta las posmarxistas y las críticas al concepto—. Esto representa una gran dificultad para abordar el problema en

cuestión. Ya que la solución puede variar según el enfoque que se elija. Por tal motivo se prescindió de las nociones particulares del concepto (las diferentes definiciones) y se optó por la búsqueda de las claves de lecturas generales que agrupan a las demás (los elementos que las diferentes versiones comparten entre sí). Se encontraron específicamente tres marcos conceptuales a través de los cuales se ha abordado el concepto: el primero es el marco conceptual donde la ideología se entiende como una deformación de la realidad; en el segundo la ideología es comprendida como sentido de vida; y una última postura postula una caducidad del concepto.

Esta monografía se centrará en el tránsito del marco conceptual de deformación hacia un segundo marco donde se entiende como sentido de vida. Para analizar dicho transcurso, se retomó el estudio realizado por Paul Ricoeur (2006) en su obra titulada *Ideología y utopía*. En la cual aborda los teóricos principales de cada una de las claves de lectura, estos son: Karl Marx, Karl Mannheim y Max Weber. A partir de las anotaciones de Ricoeur se pretende realizar un análisis hermenéutico de algunas de las obras principales de estos autores que versan sobre el concepto de ideología — respectivamente son: los *Manuscritos: economía y filosofía* (1993); *La ideología Alemana* (2014), *Ideología y utopía* (1958), *Economía y sociedad* (2004) —. El Objetivo central es encontrar el punto en el que el concepto de ideología deja de ser visto como una deformación y pasa a ser entendido como sentido de vida.

Para lograr tal propósito es menester realizar un análisis hermenéutico e histórico que permita mostrar cómo el concepto de ideología se postula como una deformación de la realidad, este es el objetivo central del primer capítulo. Se iniciará con una indagación sobre el origen del concepto ideología, donde los referentes son Desttut de Tracy quien postula una nueva metafísica y Francis Bacon con su teoría de los ídolos. Posteriormente se abordarán los dos teóricos principales de los que Marx se vale para elaborar su concepto de ideología. A saber, Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Ludwig Feuerbach en sus obras

Fenomenología del espíritu (1966) y *La esencia del cristianismo* (1963) respectivamente. Luego de detectar y explicar los elementos que Marx extrae de Hegel y Feuerbach se analizará la forma en que los utiliza para definir su versión de la ideología.

El concepto de ideología marxiano tiene un carácter dual, es decir, se define en oposición a un término opuesto, a saber, la realidad, por lo cual ambos conceptos serán analizados de forma paralela en sus obras *Manuscritos: economía y filosofía* (1993) y *La ideología alemana* (2014). Por último se examinarán las implicaciones que tiene el carácter dual de la definición marxiana de ideología según las anotaciones de Ricoeur, quien señala que dicho concepto recae en un cierre semiótico.

El pensamiento de Marx suele ser clasificado en dos partes, la primera es conocida como los escritos de juventud (Marx Joven), periodo en el que Marx elabora su concepto de ideología, cuya principal característica radica en una oposición a la realidad (deformación de lo real o inversión), esta etapa se encuentra establecida entre la escritura de los *Manuscritos* y *La ideología alemana*. Marx en este punto dictaba que la ideología era algo irreal que alteraba la realidad a través de la imaginación, sin embargo no quedaba claro como algo imaginario podía manifestarse en la realidad y dañarla. El segundo momento de su pensamiento refiere a sus escritos de madurez (Marx maduro), donde se ubica su obra magna *El capital*. El mérito Marx de en este segundo momento consistió en superar las dificultades de su primera noción sobre ideología, esto al señalar que dicho factor imaginario se hace efectivo a través del fetichismo de la mercancía producido por el capitalismo. En esta segunda parte de su pensamiento el concepto no se opone ya a la realidad sino a la ciencia, la cual está representada por el corpus científico marxiano. Los estudios marxianos sobre la ideología son el referente central del marco conceptual de deformación, a tal punto que se convierten en un paradigma científico para analizar dicho concepto. Por lo tanto la

presente monografía busca mostrar el cambio del marco conceptual, se hace superar dicho paradigma.

El objetivo del segundo capítulo es mostrar las variaciones del concepto posteriores a Marx y la forma en que Karl Mannheim rompe con el prototipo de análisis de la ideología. En primera instancia se analizará el cambio del concepto de ideología en las reflexiones del Marx maduro a través de las anotaciones de Luis Felipe López Espinosa (2014), quien explora dicha modificación en su artículo titulado *El concepto de ideología en el Marx maduro*. Luego se explorarán dos variaciones del concepto posterior a los planteamientos marxianos, a saber, el marxismo de corte estructuralista de la mano de Luis Althusser (1970), en su obra *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. La segunda postura se encuentra representada por los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, quienes serán analizados a la luz de Rafael Larrañeta (1997) en su artículo llamado *Crítica de la razón científica, a propósito de la Escuela de Frankfurt*. El análisis de estas tres posturas (Marx, Althusser y la Escuela de Frankfurt) tiene como finalidad determinar los elementos comunes entre ellas, los cuales conforman el paradigma de análisis de la ideología, para posteriormente examinar cómo es que Mannheim logra superarlo al realizar una extensión del uso del concepto en su obra *Ideología y utopía* (1958).

Una vez dilucidada la superación del paradigma marxiano, se hace menester mostrar que la ideología, no se opone como se había pensado hasta ahora a la realidad, esto con el fin de abandonar de forma completa el marco de deformación y pasar a aquel donde se entiende como sentido de vida. El propósito del segundo capítulo consiste analizar la forma en que el concepto de ideología se vincula a la realidad misma. Para tal propósito se recurrió a un análisis hermenéutico de la teoría de Max Weber en su obra conocida como *Economía y sociedad* (2004), acompañado de los aportes Ricoeurianos sobre la reflexión weberiana principalmente en su obra *Ideología y utopía* (2006). Weber reflexiona sobre el concepto de ideología en términos de la acción social, donde dicho

concepto representa la legitimidad que se le otorga a un grupo dominante para establecer un sistema de orden. Entonces, si seguimos a Weber la ideología se encuentra relacionada con la acción social, y en ese sentido no sería posible, como afirma Marx, emanciparse de ella. Por último se realizarán algunas anotaciones sobre las implicaciones que se obtienen al situar los conceptos de ideología y realidad dentro de un mismo marco conceptual, en este caso representado por la acción social. Estas anotaciones se realizaron con base en los estudios de Ricoeur en su obra ya mencionada y de Slavoj Zizek (2003) en su obra titulada *El sublime objeto de la ideología*.

El objetivo de esta investigación es analizar la forma en que se supera el marco conceptual de deformación a través de los estudios weberiano sobre la legitimación de la acción social, con la intención de señalar que en el momento en que la ideología se vincula con la realidad resulta imposible pensar en una emancipación total.

Primer Capítulo.

1. Hegel, Feuerbach y Marx: ideología y pan-ideología

1.1 Un mapa de la cuestión

Para introducirse en el campo de la ideología es menester tener en cuenta que a lo largo de la historia dicho concepto ha tenido múltiples significados, lo cual dificulta dar una última palabra en lo que respecta a su definición y su vigencia; Terry Eagleton en su obra *Ideología. Una introducción* (1997), ofrece algunas de las nociones más importantes donde se entiende dicho término como: el conjunto de ideas que representa un grupo social, un cierre semiótico, ideas falsas de un grupo, confusión entre la realidad fenoménica y lingüística, ilusión socialmente necesaria, configuración de la identidad, entre otros (Eagleton, 1997). Eagleton arroja una gran cantidad de significados, que van desde las nociones de deformación provenientes del marxismo hasta las nociones menos despectivas donde la ideología se orienta hacia la sociedad y se entiende como identidad, característica de las corrientes posmarxistas. Señala que los significados no son solamente diferentes, sino que además en algunos casos son incompatibles, y cuando son incompatibles tienen implicaciones serias sobre las formas de abordar la realidad. Realiza además una interesante anotación respecto a las definiciones peyorativas; si la ideología se entiende como una enfermedad resulta comprensible que nadie se refiera a sí mismo como ideológico, ya que esto sería tanto como llamarse a sí mismo tonto o fofo (Eagleton, 1997).

Aunque las líneas de los estudios sobre ideología son diversas y diferentes, existen tres marcos conceptuales en los cuales pueden agruparse para trazar un camino seguro en el tema, a saber: la ideología entendida como deformación, luego como identidad o sentido de vida y por último, una postura escéptica respecto a la vigencia del concepto (Eagleton, 1997). En el presente proyecto sólo se considerarán los dos primeros marcos conceptuales, se trabajará sobre el

transcurso del primero al segundo, la razón por la que se obvia el tercero es debido a que se comparte con Eagleton la idea según la cual sería hilarante pensar en la caducidad del concepto en una época donde constantemente crecen los conflictos políticos, tómese como ejemplo la guerra en medio oriente.

Ahora, debido a la influencia del marxismo en Occidente suele creerse que el concepto de ideología proviene de Marx, pero, en realidad el origen del concepto es anterior a este. El término proviene de un francés llamado Destutt de Tracy, dice Ferrater Mora en su diccionario: “Henri Gouheir, en su trabajo «*L'idéologie et idéologies, esquisse historique*» en el volumen *Démythisation et idéologie*, indica que el término *idéologie* fue creado por Destutt de Tracy en 1796 y que dicho término sustituye la palabra ‘metafísica’. Destutt de Tracy no fue solo el creador de la palabra, sino también el iniciador de la corriente llamada «ideólogos» (Idéologues)” (p. 1748). Ferrater asevera que aunque dicha noción de la ideología defendía la teoría de que la filosofía debía tratar sobre las ideas y no sobre lo real o el mundo, era por así decirlo, una especie de filosofía semántica, la cual era abordada de diferente forma por cada ideólogo, en algunos casos desde el psicologismo, la mística, entre otros modos (Ferrater, 1998), de tal suerte que no hay una conexión del concepto que permanezca entre sus creadores y los predecesores. La divergencia primigenia del concepto en cuanto a su definición y su tratamiento teórico impiden crear una línea conductora mediante el cual se muestre el paso de la concepción francesa a la alemana marxiana. Los ideólogos franceses eran opositores declarados del imperio napoleónico y fue precisamente Napoleón quien se refirió a ellos como *ideólogos*, pero en un sentido totalmente despectivo. Según Bonetti reza de la siguiente forma: “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*” (2004, párr.3). Este altercado entre Tracy y Napoleón

contribuyó al descrédito del concepto francés y de ahí que hoy en día haya desaparecido esa noción del escenario filosófico.

Aunque no hay una línea certera que permita conectar la concepción francesa y la alemana, resulta bastante interesante el evento entre Napoleón y los seguidores de Tracy, ya que tiene un parecido formidable con Marx. Cuando Napoleón alude a los ideólogos de forma despectiva y los reduce a las opiniones particulares (falsas) de un partido político enemigo se le puede comparar con Marx, quien reduce a los opositores burgueses a personas falsas, desacreditando por completo sus acciones y discursos¹. También resulta bastante interesante pensar que posteriormente tanto Napoleón como Marx fueron sometidos a las críticas que ellos mismos construyeron. La teoría de los ideólogos franceses ha desaparecido ya del escenario de discusión filosófico, sin embargo, hay algo importante que se puede rescatar de ellos, según Paul Ricoeur en su obra *Ideología y utopía* (2006), el señalamiento de una ideología siempre se hace de forma despectiva, por lo cual puede aseverarse que cada vez que se critica cierta práctica ideológica se adopta una posición napoleónica (p. 47).

Un acontecimiento similar respecto al uso despectivo del concepto puede ser rastreado en el pensamiento del filósofo inglés Francis Bacon, quien pugnó una crítica contra los *Ídolos*, refiriéndose despectivamente a cierta clase de filósofos o pensadores que operaban bajo el modelo silogístico aristotélico. Francisco Larroyo (1973) realiza un estudio introductorio en un tomo donde se compilan tres grandes obras de Bacon, a saber, *Instauratio Magna. Novum organum y Nueva Atlántida*. Según el estudio realizado por Larroyo (1973) el mayor interés de Bacon era encontrar un método que permitiese el correcto estudio de la naturaleza, por lo cual era menester eliminar las impurezas propiciadas de los errores del antiguo sistema de conocimiento, afirma a propósito “Llama al estudio de los orígenes de estos errores doctrina de las falsas

¹ Éste tema se trabajará en el segundo capítulo donde se describirá el mérito de Marx al pasar de una *ideología particular* a una *General* según Kalr Mannheim.

representaciones en analogía con las falacias de la antigua dialéctica” (p. xxi). Señala además cuatro tipos de falsas representaciones, estas son: *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*, *idola theatri*. El primer término refiere a aquellos hombres que se engañan a sí mismos al basar su observación en meras impresiones; el segundo refiere a los sujetos que no van más allá del entorno que los rodea, tal como si se encontrasen en una caverna; el tercero a los errores generados por el comercio y por último, el cuarto, habla de los desvíos mentales que se generan al aceptar juicios de pensadores antiguos sin someterlos a crítica alguna (1973). Es en la última forma del engaño donde se pugna como tal la crítica contra los ídolos, estos intentan generar nuevos conocimientos, pero al tomar las referencias de los antiguos pensadores, esto sin realizar ningún tipo de análisis crítico que logre comprobar la veracidad de los argumentos, de suerte que terminan generando una especie de idolatría, la cual impide el correcto análisis de la naturaleza. La postura de Bacon es interesante ya que utiliza el concepto de forma muy similar a Napoleón, es decir, con el fin de desacreditar cierto tipo de pensamiento. Sin embargo, es menester advertir, que tampoco es posible realizar una relación verídica entre la crítica baconiana de los ídolos y la teoría de Marx, puesto que este no refiere Bacon en el desarrollo del concepto de ideología. Por otro lado es posible notar una suerte de semejanza entre la crítica baconiana a los ídolos de la última forma (*idola theatri*) y la teoría de Karl Mannheim sobre la ideología entendida como incongruencia, ambas sostienen que el engaño se produce cuando se conservan formas antiguas de pensamiento sin ningún tipo de análisis que las verifique, la teoría de Mannheim será el asunto del próximo capítulo.

Ya que no hay una conexión completamente verídica entre la versión anterior de ideología y la línea marxiana² surge la siguiente pregunta: ¿Cómo se

² En un artículo escrito por Mariano Di Pasquale titulado: *Notas sobre el concepto de ideología. Entre el poder, la verdad y la violencia simbólica*. Se emplea el término “marxiano” para referirse específicamente a las obras escritas por Karl Marx. Esto se debe a que comúnmente suele utilizarse los términos “marxista” o “marxismo” para referirse tanto a las obras de Marx como a las de sus seguidores, lo cual dificulta el rastreo de fuentes para el lector. Por esto se ha decidido realizar esta distinción, para dar más claridad respecto al tratamiento del concepto. Debe sumarse a esto que uno de los problemas principales a la hora de utilizar el término “marxismo”, es su connotación singular, se habla de él como si hubiese sido una corriente sin

introduce el concepto de ideología al léxico marxiano? Para responderla es menester dirigirse a los autores de los que se sirve Marx para desarrollar el concepto; el primero es Hegel, principalmente en su *Fenomenología del espíritu* (1966); el segundo es Feuerbach en *La esencia del cristianismo* (1963). Es necesario aclarar que solo se tendrá en cuenta la influencia de uno y otro en relación a las teorías del joven Marx, en el período que va de los *Manuscritos: economía y filosofía* (1993), y *La ideología alemana* (2014).

1.2 Influencia hegeliana: falsa conciencia, Estado y propiedad privada

Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1966), plantea el proceso del desarrollo de la historia y dentro de este establece la posibilidad de que la conciencia de una época pueda enajenarse o escindirse a sí misma. Inicia realizando una petición de principio para abordar el concepto de *conciencia*, en la cual dictamina que durante el recorrido de la obra no debe entenderse dicho concepto solo como el proceso en el cual un individuo se hace consciente o adquiere alguna certeza a través de los diversos modos de su pensamiento, tampoco como aquél que se hace consciente de un objeto por las características y atributos de este. Al respecto dice Hegel: “La conciencia, por su parte, es una certeza solamente como puro yo, y yo soy ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo, como puro esto” (p. 63). Lo anterior hace referencia al momento en que se concebía la conciencia sólo dentro de los parámetros de la teoría del conocimiento, donde se puede ubicar a teóricos del racionalismo y del empirismo. Hegel hablará de conciencia ya no solo en términos del conocimiento sino del reconocimiento de los procesos históricos.

Según la teoría hegeliana, la historia no es lineal y estática sino que se encuentra en un constante movimiento dialéctico en el cual surgen diferentes

variantes, pero en realidad son tantas que sería aún más preciso hablar de “marxismos”, así lo señala Cesar Ruiz: “Pero esta tradición ha conocido múltiples transformaciones y variantes a lo largo de su historia, por lo que sería más preciso hablar de «marxismos», en plural” (2014, p. 144).

factores culturales característicos de una época o, dicho de otro modo, la conciencia particular, que hace parte de un desarrollo más amplio de la conciencia general. Hegel no se concentra en la conciencia particular sino en la general, por ello su propósito es explicar la evolución general de la conciencia a través de la historia.

Hegel señala que la conciencia atraviesa constantemente por dos momentos en un proceso de autoconciencia, estos son: el *estoicismo* y el *escepticismo*³. Previo al primer momento, la conciencia se encuentra en su realidad pura o, dicho de una forma más exacta, se encuentra en su estado natural, en el cual se presenta una relación de dominio entre una clase o conciencia dominante ante otra que le sirve, donde sólo se reconocen o se identifican en función de la otra. El estoicismo es el momento en que surge la idea de ruptura en la relación de dominio o servidumbre; y por tanto, la conciencia busca liberarse para encontrar una nueva forma de ser, Hegel afirma lo siguiente:

Esta conciencia es, por tanto, negativa a la relación entre señoría y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en todo dependencia de su ser allí en singular, en conservar la carencia de vida que constantemente *se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento*, retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer (Hegel, 1966, p. 123).

Por su parte, el escepticismo es la realización del estoicismo, es el momento en el cual la conciencia se libera y se rompe la relación de dominio; además, busca ser igual al otro y *para sí misma*. El problema de este momento es que el deseo de libertad hace que la conciencia se torne contradictoria, ya que busca oponerse a todo mandato, por lo cual cambia de opinión cada vez que se le propone algo; es la lucha constante entre dos clases de individuos, aquellos que proponen y los que rechazan dicha propuesta. En el primer momento, la relación

³ Es menester aclarar que Hegel no refiere con estos términos a corrientes o líneas del pensamiento filosófico sino que los utiliza como categorías para denominar ciertos estados de la conciencia.

de dominio entre señorío y servidumbre permitía tener cierta unidad en el pensamiento, pero en el segundo donde se manifiesta un constante estado de contradicción la conciencia pareciera duplicarse, aunque en realidad es una misma, pero dicha contradicción causa una falsa duplicidad y estas dos partes se repelen, alejándose una de la otra en busca de una forma de ser, dando como resultado lo que Hegel llama una conciencia *desventurada, desgarrada o falsa*:

Esta conciencia *desventurada*, desdoblada en sí misma, desea ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia para sí *una sola* conciencia, tener siempre una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad (Hegel, 1966, p.128).

Aunque hay un proceso de escisión de la conciencia, esta eventualmente vuelve a su realidad primaria. Hegel no descarta la posibilidad de que la conciencia se encuentre a sí misma, por ello llama a este proceso autoconciencia, es decir, es el proceso en que la conciencia se hace consciente de sí. Marx retomará de Hegel la posibilidad de que una conciencia puede cobrar una realidad falsa a sí misma enajenándose en un falso modo de ser, pero se desprenderá hasta cierto punto del léxico hegeliano y la definirá como una falsa conciencia de clase, que posteriormente llama *ideología*.

Otro aspecto del pensamiento hegeliano que influye en la teoría marxiana es su concepción de Estado y la justificación de propiedad privada. Marx no retoma ninguna de las anteriores para su teoría, pero las critica fuertemente, por lo cual es menester ofrecer cierta claridad en lo que respecta al desprecio por la teoría hegeliana dentro del planteamiento de Marx; aquí sólo se explicarán de manera breve. Posteriormente, en el tratamiento teórico sobre Marx se describirá el porqué de la crítica. Se recurre aquí a *La filosofía del derecho* (2000), obra en la cual Hegel plantea dos cuestiones importantes: la primera se refiere al Estado, del cual asevera que su realidad depende de la realización de la idea ética; la

segunda, por su parte, es la justificación de la propiedad privada y el sometimiento de una clase a la voluntad de otra en pro de la riqueza universal, dice:

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades vitales, el egoísmo objetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades vitales de todos los otros, en la mediación de lo particular por lo universal como movimiento dialéctico, de tal modo que adquiriendo, produciendo y gozando cada uno para sí, de ese modo precisamente produce y adquiere para el goce de los otros (Hegel, 2000, p. 263).

La crítica marxiana sobre la justificación de la propiedad privada y el Estado, *grosso modo* es la siguiente: Marx considera que la propiedad privada despierta en el hombre cierto fetichismo por la mercancía, es decir, el hombre centra su atención en la producción material y se olvida de sí mismo, de este modo las cosas materiales terminan ocupando el puesto del hombre, a tal punto en que se somete a una clase (proletariado o clase obrera) para conseguir un patrimonio universal, generando niveles de desigualdad entre los hombres, donde el obrero es tomado como una mercancía más. En lo que respecta la teoría del Estado la crítica se enfoca en su carácter especulativo y teológico, para Hegel el Estado es la realización de la idea ética, según él éste se desarrolla en la historia y el hombre se somete a sus cambios, así las relaciones sociales del hombre están determinadas por el transcurso de la historia. Marx por el contrario toma una postura materialista, propone una inversión de la teoría hegeliana, pues considera que el hombre tiene un carácter genérico, y que gracias a dicho carácter tiene la capacidad de generar sus propias relaciones sociales, es decir, crea su propia historia y por lo tanto es el mismo hombre quien crea al estado y no al revés.

1.2.1 Influencia feuerbachiana: el modelo de inversión.

Ludwig Feuerbach en su obra *La esencia del cristianismo* (1963) realiza una crítica filosófica al cristianismo, retomando el modelo de una falsa conciencia

hegeliana, pero añadiendo como elemento innovador la religión como móvil de la enajenación de la imaginación. Es menester aclarar que aunque Feuerbach retoma la idea de una falsa conciencia, no está tomando la *conciencia* en el sentido estrictamente hegeliano, es decir, como un reconocimiento histórico, sino como la reflexión del hombre sobre su esencia; de lo cual asevera es la distinción radical entre los hombres y los animales, dice:

En cambio la conciencia, en el sentido estricto, sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto la reflexión de su propia esencia, su propia especie. El animal, por cierto, puede tener como objeto de su observación la propia individualidad y por eso tiene la sensación de sí mismo, pero no puede considerar esa individualidad como esencia, como especie (Feuerbach, 1963, p.15).

Para iniciar es importante aclarar que la esencia es un proceso de identificación y de diferencia, aquello que es universal en una especie, identificando a los sujetos con determinadas características dentro de un grupo, y al mismo tiempo separándolo de los demás. En este caso, Feuerbach determina tres elementos, o de forma más precisa *predicados* que conforman la esencia humana, a saber, la razón, la voluntad y el corazón⁴. Cada uno de estos atributos tiene dos características, la primera es que tanto el objeto como su finalidad son ellos mismos, por ejemplo, la razón sólo tiene por objeto la razón y su fin es todo aquello que sea racional; por su parte la segunda característica consiste en la infinitud de cada uno de los *predicados*, pero son infinitos en la especie y no en el sujeto (Feuerbach, 1963).

La conciencia en el estricto sentido feuerbachiano consiste en conocer los predicados, conocer sus características y reflexionar de manera constante sobre ellos. Pero ¿Cómo se produce una falsa conciencia dentro de los parámetros de la teoría de Feuerbach? La causa es un acto de vanidad por parte de algunos individuos que no comprenden la infinitud de su esencia, ya que encuentran sus componentes finitos en ellos mismos; en un afán desmesurado por conservarlos y

⁴ Entiéndase este último término referido a las emociones o al afecto.

volver infinito aquello que ya lo es, deciden atribuirlos a un sujeto divino e imaginario (Dios), así los predicados quedan inmortalizados y se hacen perfectos, superando por completo los de los humanos.

Los hombres asombrados por tal perfección terminan sometidos a la idea que han producido, centran su reflexión en una conciencia ajena que además les resulta incomprensible, debe recordarse en este punto la característica principal de los componentes de la esencia, cada uno de los componentes se tiene por objeto y fin a sí mismo. A la razón sólo le es lícito conocerse a través de sí misma, no por el amor y por la voluntad. Esto mismo pasa con los otros predicados. Pero en el momento en que estos son entregados a Dios se divinizan, por lo cual resultan totalmente ajenos al hombre, ya que lo divino sólo puede conocerse a sí mismo, sólo puede ser conocido por Dios que es un ser divino. La religión es el producto de una falsa conciencia que enajena al hombre convirtiéndolo en un predicado de Dios, dice Feuerbach: “¿Cómo podrías percibir lo divino por el sentimiento, si éste no fuera de naturaleza divina? Pues lo divino sólo es percibido por lo divino. “Dios” sólo puede ser percibido por sí mismo” (Feuerbach, 1963, p. 22).

En este punto de la investigación es posible notar dos cosas importantes: la primera, es que el problema de la falsa conciencia se orienta poco a poco hacia un falso modo de ser o una falsa forma de interpretar la realidad, lo cual nos lleva respectivamente a la segunda observación, lo que hasta ahora se ha llamado falsa conciencia y posteriormente será llamado por Marx *ideología*, trata sobre la falsedad y la verdad, lo real y lo imaginario.

1.3 Manuscritos: el camino previo al concepto de ideología.

La teoría del Marx joven sobre la ideología tiene como característica fundamental una definición dual, por lo cual dicho concepto sólo es reconocido en oposición a otro elemento, en este caso la realidad; por ello es menester analizar

su obra *Manuscritos: economía y filosofía* (1993), pues allí consigna la forma en que ha de entenderse la realidad, lo cual afectará el concepto de ideología posteriormente. En los *Manuscritos* no se habla propiamente de la ideología — Marx formulará dicho concepto en una obra posterior que llamará *La ideología alemana* (1845 - 1846) — sin embargo, en los *Manuscritos* se arrojan pistas importantes sobre dicho concepto. Allí por ejemplo algunas referencias a la *alienación* de los obreros en el trabajo y críticas al sistema capitalista, además hace referencias a Feuerbach y sus aportes a la crítica hegeliana. Ahora bien, la obra mencionada está conformada por tres manuscritos, pero sólo se tendrán en cuenta el primero y el tercero, ya que el segundo se encuentra incompleto.

Para empezar, Marx expone en esta obra el propósito principal de su sistema, aunque no de forma tan detallada como lo hará en otras obras, a saber: pretende encontrar la esencia humana, el verdadero *modo de ser* del hombre en la sociedad, y señala que dicho modo es la productividad adquirida por la conciencia sobre su actividad vital (Marx, 1993), lo cual lo separa del resto de los animales, ya que estos se encuentran vinculados a su actividad vital desde su nacimiento les es imposible distinguirse de esta pues sus condiciones físico-biológicas responden a ciertos medios, es decir determinados biológicamente para vivir. Por su parte, los hombres no se encuentran determinados por el medio ambiente, son conscientes de sí mismos, de su medio, por lo cual hacen de su actividad vital objeto de su voluntad, crean sus propios medios, dice Marx: “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente” (Marx, 1993, p. 115). Así, mientras el hombre necesita aprender el uso de determinadas técnicas para trabajar, modelos de comportamiento en la sociedad, procesos de intercambio de recursos, entre otros elementos que le permiten vivir en sociedad, al pez, por su parte, le resulta natural nadar y relacionarse con el resto de los miembros de su especie, no necesita tomar clases de natación ya que sabe hacerlo desde su nacimiento, tampoco necesita aprender

normas para relacionarse, pues no son sujetos morales. Para Marx, a partir de este momento la realidad humana consistirá en la conciencia de sí mismo como ser genérico, no obstante deja claro que no debe entenderse el ser genérico como aquel que sobrevive en el medio en el que habita, dice Marx en el tercer manuscrito:

Pues, en primer término, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida (Marx, 1993, p.115)

En este punto puede notarse que Marx no señala de forma concreta el elemento que produce en los hombres su carácter genérico y la conciencia sobre éste, y dicho problema no se resolverá hasta el tratamiento de *La ideología alemana*, donde propondrá el materialismo histórico como el procedimiento empírico que permite demostrarlo. Ahora bien, algo supremamente importante en los *Manuscritos* es que permiten apreciar de forma parcial el acogimiento de la teoría de la inversión feuerbachiana, pero a diferencia de Feuerbach que pone como móvil de la enajenación la religión. Marx propone en esta etapa que el móvil para la enajenación es la pérdida de conciencia del hombre sobre su capacidad genérica, la pérdida de la esencia de su actividad vital. Aunque no es muy clara la causa de la generación de la falsa conciencia, el autor expone que cuando el hombre pierde la capacidad de generar y utiliza el medio donde vive tan solo como un elemento de subsistencia se enajena en su producción. El hombre termina sometándose a la generación de su actividad, de tal suerte que lo que produce se vuelve más valioso que el hombre mismo, se humaniza a la cosa y se cosifica al sujeto. Según Marx: "Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no

le pertenece a él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador” (1993, p. 110). Es posible apreciar el parecido con Feuerbach en la inversión de la conciencia, el hombre da a Dios sus atributos y luego se esclaviza a sí mismo con una idea falsa. En la teoría marxiana, el hombre le atribuye la capacidad genérica al medio producción y luego se esclaviza ante el objeto. Este modelo de inversión será llamado posteriormente ideología, aunque por el momento no es muy claro, pues no expone de manera concisa la causa por la cual el hombre pierde su conciencia.

Por último, es importante mencionar los aportes feuerbachianos considerados por Marx como los más importantes dentro del plano de la búsqueda de la esencia humana. El primero consiste en el hallazgo de la prueba que demuestra que la filosofía opera de igual forma que la religión, es decir, es altamente alienante y por lo tanto igual de despreciable; el segundo aporte es la elaboración del materialismo y el método de inversión de la inversión o ciencia real, donde se pretende reparar aquello que ha sido enajenado, y por último la contraposición de la negación de la negación (Karl Marx, 1993, p. 188).

1.3.1 La elaboración del concepto ideología y su paradoja.

José A. Bonnetti (2004) en su artículo *Doce notas introductorias al concepto de ideología* ofrece una detallada descripción del texto de Marx y Engels titulado *La ideología alemana* (2014). Según Bonnetti en dicha obra se realiza una fuerte crítica a la filosofía poshegeliana. La obra está redactada en un tono humorístico y sarcástico propio de dichos autores, por ejemplo, se mofan de Bruno Bauer y Max Stirner, comparándolos con padres de la iglesia; ellos discuten calurosamente sobre temas abstractos como la conciencia, la substancia, el espíritu, entre otros. En la obra se les presenta como San Max y San Bruno, inquisidores que pretendían quemar a los herejes, a saber, Feuerbach, Moses Hess, Engels y Marx (Bonetti, 2004, párr. 3). Sin embargo, es prudente aclarar que no se profundizará en la crítica sobre dichos autores, ya que en el proyecto sólo se tomarán los temas

relacionados directamente con el concepto de ideología. La obra inicia con un prólogo escrito por Engels, en el que se plantea la idea central bajo la cual ha de entenderse el término ideología, a saber, como una *inversión*. Engels cuenta que coincidía con Marx en la idea de que el papel de la economía no se agotaba en una función historiográfica; por el contrario, sospechaban que dicha ciencia encerraba una fuerza histórica que permitía el desarrollo de historia y sus diferentes factores, tales como las relaciones de producción y la política. Dice Engels:

Marx no solo había llegado a la misma concepción, sino que ya para entonces [...] [en 1844] la había generalizado en el sentido de que, en términos generales, no es el Estado el que condiciona y regula a la sociedad civil, sino esta la que condiciona y regula al Estado; de que, por tanto, la política y su historia deben explicarse partiendo de las relaciones económicas y de su desarrollo y no a la inversa (Marx & Engels, 2014, p. 5).

Ahora bien, aunque el léxico de *La ideología alemana* (2014) dista en gran medida de lo planteado en los *Manuscritos: economía y filosofía* (1993), se mantiene el propósito central de encontrar la esencia humana para definir la realidad y separarla de lo falso o de lo ideológico, pero lo que diferencia a la primera obra mencionada de la segunda es un leve cambio del concepto de *realidad*; este se sigue entendiendo en términos de condición vital real de un sujeto, pero se deja de lado la idea de un ser genérico consciente, ya que tanto Marx como Engels están intentando alejarse del léxico filosófico hegeliano; por lo cual, se concentran en la *producción* puramente material como elemento esencial del hombre, pues sostienen que aunque el hombre puede distinguirse de los animales por la conciencia, el lenguaje, la religión y otros elementos, el hombre mismo tiene un punto de distinción radical. A propósito sostienen lo siguiente: “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este

condicionado por su organización corpórea” (Marx et al, 2014, p. 16). Dichos teóricos intentan deshacerse del léxico filosófico por considerarlo altamente ideológico, debido a su carácter especulativo similar al de la religión; sin embargo, en esta obra aún no lo logran, pues continúan utilizando términos como *conciencia* o *esencia* que provienen del léxico hegeliano y feuerbachiano.

Así, la realidad sigue siendo entendida en términos materiales, pero menos abstractos. Esta no es otra cosa que las condiciones reales en el que el sujeto habita, valiéndose de los medios de producción que él mismo ha generado. Ahora bien, la diferencia radical de *La ideología alemana* respecto a los *Manuscritos* es la elaboración de un método histórico-empírico, considerado como uno de los grandes aportes de Marx, el cual permite demostrar que la esencia humana es la *producción material*; con ello la historia cobra un papel importante en el léxico marxiano, pues es en la comprensión de esta que se puede separar lo verdadero de lo ideológico, al respecto Zygmunt Bauman (2002) en su obra titulada *La hermenéutica de las ciencias sociales*, afirma lo siguiente :

Según Marx, la historia habrá de eliminar la distinción entre apariencias y esencias, expondrá las acciones y relaciones sociales en su esencia verdaderamente humana y, por lo tanto, posibilitará la comprensión de las mismas, verdadera y objetivamente, mediante la aplicación de las herramientas de cognición más triviales y de sentido común (p. 46).

Dicho método es conocido como *materialismo histórico* y su objetivo es demostrar que la historia es el resultado de la producción material humana; Marx retoma el método dialéctico de Hegel, pero lo aplica a la producción material y no a las ideas, a propósito Ritzer afirma que: “Por ejemplo, Hegel tendía a aplicar la dialéctica sólo a las ideas, mientras Marx pensaba que se aplicaba también a aspectos más materiales de la vida como la economía” (2001, p. 23). El procedimiento metodológico es, pues, distinto al hegeliano, ya que no se tratan de momentos abstractos como el *estoicismo* o *escepticismo* y su influencia en el desarrollo de la historia, sino que se parte de las formas de producción material y su influencia directa en las relaciones humanas, lo cual implica que al variar la

producción cambian también las formas de relaciones humanas, dicho proceso es lo que permite la evolución histórica.

De esta manera, para ejemplificar la influencia de la producción en el desarrollo histórico, Marx elabora un corto análisis de tres formas de relaciones humanas, el cual es bastante importante, pues no solo permite observar el proceder empírico del materialismo histórico, sino que permite hallar el móvil de la enajenación que crea una *falsa conciencia de clase* o nombrado de forma correcta, una *ideología*, debe aclararse que sólo se retomarán dos de las formas, pues en el transcurso de la primera a la segunda se evidencia de buena forma lo expuesto anteriormente. La primera es la tribu, la cual es considerada como la forma básica de la producción, donde los integrantes subsisten de la pesca, la caza y en algunos casos, la agricultura. Su división de trabajo se limita a los roles familiares entre la recolección de comida y los quehaceres del hogar, además su distribución política es muy simple, consta de un patriarca que dirige la tribu y las familias que están bajo su poder y por último los esclavos, debe agregarse que son grupos de población reducida (Marx et al, 2014, p. 16). La segunda forma es la *comunal y estatal*, la cual surge cuando se fusionan dos o más tribus, ya sea por mutuo acuerdo o por conquista. El aumento en la población cambia radicalmente la organización social, surge por ejemplo la ciudad para agrupar a todos los miembros, y por supuesto el Estado como entidad reguladora de poder, el cual tiene dominio sobre los ciudadanos, y estos a su vez tienen poder sobre los esclavos, también se crea la propiedad privada mobiliaria y posteriormente inmobiliaria, lo cual permite el intercambio de bienes necesarios para distribuir los recursos en una población extensa. Por último, se crean diferentes roles para los ciudadanos que permiten saciar las necesidades básicas, pues al aumentar el número de personas es necesario producir más recursos, ya sean bienes o servicios (Marx et al, 2014, p. 17).

Teniendo en cuenta lo anterior, puede apreciarse que la división del trabajo debido al aumento de la población es lo que permite el cambio de las relaciones sociales, y por lo tanto, es aquello que permite el desarrollo de los diferentes

sistemas económicos y políticos. Al respecto: “La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción” (Marx et al, 2014, p. 20). Pero el análisis basado en el materialismo histórico realizado por Marx muestra que la división del trabajo es, al mismo tiempo, el móvil enajenador de la conciencia de una clase social, pues lo que puede notarse es que al dividir el trabajo se crean dos clases sociales: una, es aquella cuya labor consiste en dominar a cierta población para obtener lucro sin trabajar y la otra, es aquella que trabaja para la clase dominante y cede su producción a cambio de dinero, por lo cual tanto el trabajo como el hombre se enajenan, ya que el primero pasa de ser el acto de producción como actividad vital a un elemento del cual el hombre se vale para vivir; los hombres, por su parte, específicamente la clase obrera, pierde su condición humana en el momento en que se vuelven esclavos de su producción y entregan su voluntad a una conciencia ajena, sometiéndose a un sistema político-económico del cual cree depender, cuando en realidad son ellos mismos quienes lo han creado.

Lo interesante de esta enajenación es que la práctica ideológica se realiza de forma involuntaria, ya que los individuos no saben que están obrando de forma distinta a su verdadero modo de ser: “La ideología designa inicialmente ciertos procesos de deformación, de disimulo, en virtud de los cuales un individuo o grupo expresa su situación aunque sin saberlo o sin reconocerlo” (Ricoeur, 2006, p. 45). Se hace notoria la similitud entre la inversión feuerbachiana y la función de la ideología marxiana en su primera etapa, el hombre otorga sus predicados humanos a un sujeto divino imaginario que él ha creado e invierte así su realidad. Del mismo modo, cede a una conciencia ajena su productividad y se somete a un sistema que él mismo ha generado.

Paul Ricoeur, en su obra *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II (2000)* resalta que resulta bastante interesante pensar el método del cual se vale Marx para explicar la función de inversión de la ideología, a saber una metáfora, ya que dicho autor era un materialista declarado y había criticado fuertemente el

carácter especulativo de la tradición filosófica especialmente de la hegeliana. Dicha metáfora trata sobre la inversión de una imagen en un cuarto oscuro de fotografía (p. 351). Intenta mostrar que la inversión de la realidad es similar a la que se produce al tomar una fotografía y revelarla en un cuarto oscuro. A propósito:

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico (Marx et al, 2014, p. 21).

Teniendo en cuenta lo anterior es importante resaltar que dicha metáfora tiene un uso específico que proviene de Feuerbach y su concepción de la religión como distorsión/disimulo de la realidad, donde el hombre proyecta sus atributos (predicados) en un sujeto divino e invierte su realidad. El pensamiento feuerbachiano se convierte en el paradigma de la interpretación de la metáfora y en el modelo de las otras inversiones señaladas por Marx y los marxistas. Posteriormente, Marx generalizará el uso de esta metáfora para explicar cómo un individuo proyecta su vida real (praxis) a través de la imaginación, produciendo una imagen invertida de sí mismo, y esto es a lo que Marx llama ideología (Ricoeur, 2000). Sin embargo, hay un aspecto sobre la producción de la enajenación que no deja de ser confuso a la hora interpretarlo. Según Marx, esta se produce cuando la división de trabajo y los modos de producción que son, por así decirlo, predicados humanos (en términos feuerbachianos), se reflejan en la imaginación y causan de este modo que el hombre se someta a sus propios productos, alejándose de la base real de su esencia que es la historia y la producción material, pero no explica en cuál parte del proceso de división se

produce el reflejo de la imaginación y el móvil que la ocasiona, y no lo hará hasta que escribe su obra magna *El capital*⁵.

Así pues, si la ideología es una inversión, se puede dilucidar claramente la misión salvífica y revolucionaria del marxismo, que consistirá en invertir nuevamente aquello que ha sido invertido, también podría tomarse como una reducción del concepto a su base, de las ideas a la praxis. Es en este punto donde Marx pugna una crítica contra Hegel, asevera que mientras los demás países europeos han hecho evolucionar sus sistemas de gobierno de manera práctica, Alemania se ha quedado estancada reflexionando sobre sus teorías políticas, culpa de esto a Hegel y su filosofía especulativa del derecho, la cual no tiene una aplicación práctica y que, de cierto modo, cuenta con un carácter anacrónico, pues si bien Alemania contaba con una teoría política, esta nunca se había llevado a la práctica, no tenía un espacio en la historia, eran contemporáneos con los demás países en cuanto a teoría se refiere, pero en el orden de lo práctico subyace una incongruencia. Dice Ricoeur: “el núcleo de la filosofía anacrónica de Alemania, dice Marx, es la filosofía del Estado, la filosofía política, en particular la filosofía política de Hegel. Esta filosofía política es la fuente que alimenta lo que Marx llamó «Historia de sueños» de Alemania” (Ricoeur, 2006, p. 69). Marx considera la ideología como un elemento deformador totalmente ajeno a los hombres o mejor dicho como una falsificación humana, por lo cual pretende erradicarla, pero ¿es realmente la ideología un factor falso del hombre? Esta será la piedra angular de la presente monografía y se tratará a lo largo de los capítulos.

Por último, es importante mencionar que la teoría marxiana sobre la ideología recae en una suerte de paradoja que hace incomprensible el concepto, esto se debe al procedimiento metodológico que utiliza Marx para definirlo, ya que al contraponer la ideología a la realidad, entendida únicamente bajo los presupuestos que él mismo considera reales, se obtiene como resultado que todo aquello que escape a su noción de realidad terminará eventualmente siendo

⁵ En el presente capítulo no se abordarán los planteamientos de dicha obra. Consúltese en: Marx, Karl. (2008). *El capital. Crítica a la economía política*. D.F México: Siglo XXI editores.

ideológico o falso. Ricoeur comenta lo siguiente sobre el marxismo: “Primero, opone ideología a la praxis y lo que se opone a la praxis es ficción o imaginación. Esta es la posición sostenida en *La ideología alemana*. En dicho estadio tanto la ideología como la utopía pueden colocarse en mismo agrupamiento de lo que no es real” (Ricoeur, 2006, p. 291). Lo que ocurre con dicha contraposición, es que su formulación lleva a la creación de una pan-ideología, es decir, todo lo ajeno al marco conceptual de realidad dictado por Marx termina inevitablemente siendo ideológico, a tal punto que incluso la utopía que suele verse como un concepto totalmente opuesto a la ideología termina siendo igualado a este.

Para finalizar, hasta ahora han quedado claro dos asuntos. En primer lugar en el marco conceptual de la ideología entendida como deformación, específicamente haciendo referencia a la teoría marxiana, se habla sobre la ideología como un problema de verdad o falsedad, de lo real o lo imaginario, donde dicho termino agrupa todo aquello que es falso. Lo segundo, es que el tratamiento que da Marx al concepto es bastante problemático, pues al oponerlo a un concepto y crear una dualidad no es posible delimitarlo y se hace incompresible. Marx intentaba analizar la ideología de manera abstracta y separada, casi de forma científica, en una postura neutra donde puede dictaminar que es lo falso y lo verdadero, lo real o lo ideológico. Pero ¿realmente es posible analizar un fenómeno social de manera aislada? Esta cuestión será núcleo de la discusión del siguiente capítulo.

Segundo capítulo

2. La paradoja de Karl Mannheim: el cambio de paradigma

2.1 Los cambios del concepto

En el anterior capítulo titulado *Hegel, Feuerbach y Marx: ideología y pan-ideología*, se desarrollaron tres asuntos puntuales: en primera instancia, se realizó un rastreo del origen del concepto de Ideología, en el cual se encontró que su elaboración se le atribuye a Destutt de Tracy, quien inauguró una especie de

filosofía semántica, sosteniendo que la filosofía debía dedicarse al estudio de las ideas y no de las cosas; además fue el creador de una escuela de pensamiento que soportaba dicha filosofía, y sus miembros fueron llamados de forma despectiva *Ideologues* (ideólogos) por Napoleón. Este primer punto señala una versión del concepto anterior a los presupuestos marxianos y marxistas, es por así decirlo, una versión no despectiva de dicho término. Sin embargo, no se ha encontrado información suficiente para relacionar esta posición con la teoría de Karl Marx. En un segundo momento, se realizó un rastreo de los referentes teóricos tomados por Marx para proponer su concepción de la ideología, y se señaló puntualmente a dos pensadores necesarios para comprender el pensamiento de Marx: Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Ludwig Feuerbach. En el tratamiento de Hegel, interesó principalmente el planteamiento de la posibilidad de que una conciencia se escinda a sí misma de la realidad (falsa conciencia); por otro lado, en el análisis de Feuerbach el elemento principal fue su modelo de inversión producida por la religión. Por último, se analizó el desarrollo del concepto de ideología en el periodo del joven Marx, específicamente el tránsito de los *Manuscritos: economía y filosofía* a *La Ideología Alemana*. Se determinó que para Marx la ideología es una inversión de la realidad, un elemento que aliena a los hombres y los hace vivir de forma falsa, es decir, Marx entiende la ideología como una deformación de la realidad. Se analizó una paradoja implícita en la teoría marxiana a la que se denominó pan-ideología, se planteó que la dualidad entre ideología y realidad dentro del planteamiento marxiano tiene una delimitación que hace incomprensible el concepto, ya que la realidad está definida por el mismo Marx. Por lo tanto, todo lo que escapa a su definición termina siendo ideológico.

Esta investigación muestra el tránsito del concepto de ideología entre dos marcos conceptuales. El primer marco conceptual es aquel donde la ideología se entiende como deformación, el segundo, señala que la ideología tiene un sentido menos despectivo, y es entendida como identidad o sentido de vida. El primer capítulo representa el análisis sobre el marco conceptual de deformación, mientras

que el presente capítulo representara un punto intermedio, ya que aborda dos corrientes donde está presente aún la noción de deformación, pero que contienen un cambio radical en la forma de abordar el término ideología. Dichas corrientes son posteriores al tratamiento marxiano sobre la ideología, y su principal característica es que, aunque conservan la postura deformadora de la ideología y siguen el proceso de definición dual marxiano, se diferencian de dichos planteamientos al oponer el concepto ideología a la ciencia y no a la realidad. La primera postura según Mariano Di Pasquale (2012) en su artículo titulado *Notas sobre el concepto de ideología. Entre el poder, la verdad y la violencia simbólica*, proviene del marxismo estructuralista: “El tipo de marxismo estructuralista desarrollado principalmente en Francia por Louis Althusser estudia la existencia material de la ideología, es decir, las prácticas, los rituales y las instituciones” (p. 100), y la otra es la teoría crítica elaborada por la primera generación de la escuela de Frankfurt, donde se explorará específicamente la crítica a la razón subjetiva como falsa conciencia a través del análisis de Rafael Larrañeta (1997) en su artículo titulado *Crítica de la razón científica, a propósito de la Escuela de Frankfurt*. Existe una tercera postura, que representa un punto de ruptura radical con el tratamiento clásico del concepto, y está representada por Karl Mannheim, cuyo mérito consistió en la elaboración de una paradoja que rompió con los paradigmas marxianos y los marxistas. El objetivo principal de este capítulo es mostrar el cambio radical que representa la teoría de Mannheim en el análisis de la ideología.

2.2 El Marx maduro: fetichismo de la mercancía

La diferencia radical entre el Marx joven y el maduro es análoga a la diferencia entre un médico de inicios del renacimiento y uno contemporáneo, pues mientras el primero, debido a sus instrumentos rudimentarios y al poco conocimiento de la anatomía humana se ve forzado a practicar con cadáveres para no cercenar vivos a sus pacientes, el segundo, por su parte, cuenta con el

conocimiento suficiente sobre anatomía humana y elementos quirúrgicos que le permiten cortar a una persona en zonas y órganos específicos sin afectarla. Así, el primer Marx representaría un médico renacentista, que analiza el concepto de ideología como un elemento irreal que aliena al hombre y lo obliga a vivir de forma falsa; sin embargo, no cuenta con los instrumentos adecuados para explicar cómo algo que no es real logra colarse en la realidad y afectar al hombre. Por otro lado, el segundo Marx cuenta las características del concepto, pero además logra elaborar una teoría a manera de instrumento quirúrgico que le permite superar los problemas que afronta el primero.

El Marx maduro logra perfeccionar un método científico elaborado durante su juventud que le permite analizar la realidad, cabe señalar que el término científico no tiene aquí referencia alguna a la versión positivista, es más bien entendido como un conjunto de conocimientos, Ricoeur afirma al respecto:

En la teoría marxista, por lo tanto, la palabra «ciencia» no se usa con el sentido empírico de un cuerpo de conocimientos que puede verificarse o invalidarse, como en el sentido popperiano del término. La ciencia es aquí una teoría fundamental. (Ricoeur, 2006, p. 141).

Suele verse la distinción entre el pensamiento de Marx en su juventud y en su madurez como una escisión o fragmentación, pero la analogía del médico permite pensar dicha distinción como una continuación, como si el segundo Marx supusiera al primero. Así como el médico renacentista debió experimentar para llegar a su condición actual, Marx debió recorrer cientos de errores para llegar al punto culmen en su madurez.

Ahora bien, el mérito del Marx joven consistió en la elaboración de un método empírico histórico (Marx & Engels, 2014), que le permitió demostrar la estrecha relación entre el desarrollo histórico y las relaciones de producción (economía), este método es conocido como materialismo histórico y se explicó de

forma detallada en el capítulo (confrontar pág. 25). *Grosso modo*, el materialismo histórico analiza cómo influye el cambio de las relaciones sociales en los sistemas económicos, arrojando como resultado el hecho de que es el hombre quien crea su propia historia a partir de las formas en que se relaciona, oponiéndose a la tesis hegeliana de la historia donde el sujeto se encuentra sometido al desarrollo dialectico-histórico. El factor que produce el cambio en las relaciones sociales y permite la evolución económico-política es el aumento de la expansión demográfica, y lo que se nota en el transcurso de la historia es que al aumentar la población se hace necesario dividir el trabajo, que trae como consecuencia una división de clases. Surge así una clase dominante y otra obrera, la primera somete a la segunda para generar riqueza y, la segunda se somete a la clase dominante para lucrarse. Marx señala que la ideología surge cuando el hombre se convierte en esclavo de su producción y olvida que es él mismo quien genera su estilo de vida. Por esta razón su conciencia se ve enajenada, y pierde la capacidad de ver la realidad tal como es, de suerte que se ve sometida por una conciencia ajena y la realidad se invierte, pero los sujetos hacen esto sin ser conscientes de tal inversión. La ideología es algo falso, pero aun así logra deformar la realidad ¿Cómo lo logra?

La explicación a dicha pregunta se encuentra específicamente en el Marx maduro, expresado en el planteamiento del fetichismo de la mercancía. Luis Felipe López Espinosa (2014) elaboró un artículo de investigación titulado *El concepto de ideología en el Marx maduro*, donde explica que la ideología se produce a través de una valoración abstracta de la mercancía. López agrega que Marx sigue una teoría objetiva del valor, y distingue entre dos tipos de valores: el valor de uso y el de cambio: “Así, el valor de uso se define para Marx como el «contenido material de la riqueza», mientras el valor de cambio o *valor* es una relación cuantitativa y determinada (por la cantidad de trabajo que contiene)” (p. 128). El primero tiene un uso proporcional, donde una mercancía es intercambiada de forma casual de acuerdo a su valor material, y sólo es determinada en ocasiones por las leyes de

la costumbre, es decir, por las relaciones humanas. El problema se encuentra en el valor de cambio, donde el valor es determinado por un elemento abstracto, el dinero, el cual aparece como un elemento mediador en el proceso de intercambio de mercancías, sustituyendo al hombre su papel original:

En esto consiste el fetichismo de la mercancía, entendido como práctica ideológica o como ideología práctica –todo ideología es material y tiene lugar en un conjunto de prácticas. En efecto, el fetichismo de la mercancía es la ideología que subyace al interior de mercancías, por el mero hecho de ser materialización de un trabajo humano abstractamente considerado. Así, los productores, que se relacionan entre ellos por medio del intercambio de los productos de su trabajo, sustituyen (en la práctica) esa relación por la relación entre los productos de su trabajo. Las relaciones sociales entre productores son vividas como relaciones sociales entre los productos del trabajo y de este modo el carácter social del trabajo humano se encuentra representado como un carácter objetivo inherente a dichos productos, «como propiedades sociales naturales de dichas cosas». Así, la potencia del trabajo humano para desenvolverse como cooperación social y como intercambio de los productores. De este modo, la planificación de la producción, que podría determinarse de forma racional y atendiendo a las necesidades sociales, es supeditada al gobierno de las cosas, las mercancías: es en el mercado donde se determina qué mercancías son socialmente valoradas, cuál es la cantidad que de ellas se demanda, y en qué sentido debe organizarse su producción. (López, 2014, p. 131).

Según el estudio realizado por López (2014), el curso normal de la economía sería un intercambio de productos de forma equilibrada basado en la necesidad y la dificultad de elaboración del producto, dichos factores son determinados por las relaciones humanas, pero cuando aparece el dinero estas relaciones se enajenan, pues son consideradas por una entidad ajena a la producción real, es decir, se deja de valorar el trabajo del obrero y la dificultad de producción, y se juzga solo al producto como tal, de suerte que el hombre se convierte en un ente ajeno al proceso, de ahí que se afirme que el capitalismo cosifica al hombre y humaniza a las cosas. El análisis del fetichismo de la mercancía cambia radicalmente el concepto de ideología, en tanto que no se trata de una entidad extraña, sino que es algo que opera a nivel práctico. Ahora bien,

en el próximo apartado se tratarán dos variaciones del concepto protagonizadas por dos corrientes de pensamiento, la primera es el estructuralismo marxista con Louis Althusser como principal referente y la segunda abarca un elemento en común compartido entre los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, a saber, la crítica a la razón subjetiva como ideología. Si bien ambas corrientes tienen propósitos diferentes y su versión del concepto de ideología es distinto en cada una, bien puede señalarse que coinciden en la medida en que retoman los planteamientos del Marx maduro donde retoman la oposición entre ideología y ciencia, claro está añadiendo cada una nuevos elementos al concepto.

2.3 Dos variaciones del concepto: el marxismo estructuralista de Louis Althusser y la crítica a la razón subjetiva de la escuela de Frankfurt

Como se mencionó en un principio la concepción marxiana de ideología es abordada posteriormente por dos corrientes, la primera de ellas es el estructuralismo, la cual es difícil de abordar, ya que tiene diferentes divisiones sobre el problema de las estructuras y cada una trata de forma diferente y con intereses específicos. Podría decirse que antes de hablar de estructuralismo habría que hablar de estructuralismos (en plural). George Ritzer (2001) en su obra titulada *Teoría sociológica clásica*, ejemplifica la diversidad de esta corriente realizando una distinción entre cuatro tipos de estructuralismo: el primero es aquel donde se buscan las estructuras profundas de la mente que determinan el pensamiento y la acción de un individuo, podría ubicarse a los pensadores de este tipo de estructuralismo en la corriente freudiana del psicoanálisis; el segundo es aquel donde el objeto de estudio son las estructuras invisibles que controlan a la sociedad, esta versión es clásica de algunos pensadores marxistas; la tercera es donde se contemplan las estructuras como elementos de construcción social y por último una línea que estudia la relación dialéctica entre los individuos. (p. 92).

Surgen así diversas formas de estructuralismo, por ejemplo: lingüístico, sincrónico, transformacional, antropológico, filosófico, entre otros.

Ahora bien, la visión del estructuralismo que interesa en la presente monografía es la segunda forma señalada por Ritzer, es decir, las estructuras sociales que controlan el pensamiento y la acción de los individuos en la sociedad. Mariano Di Pasquale en su obra titulada *Notas sobre el concepto de ideología. Entre el poder, la verdad y la violencia simbólica*, asegura que es posible ubicar a Louis Althusser como principal referente de desarrollo de dicha corriente (2012). Esta línea conserva el carácter deformador que Marx le atribuye a la ideología, pero su principal característica es que no se encuentra en ella una oposición entre ideología y realidad como sucede en el joven Marx, sino que se toman los presupuestos de Marx maduro la ideología se opone a la ciencia, que en este caso está constituida por el *corpus* teórico de la obra de Marx. Ricoeur (2006) afirma lo siguiente en la conferencia sobre Althusser:

En primer lugar, como acabo de decir, la ideología es contrapuesta a un concepto diferente, no al proceso vital real práctico —que éste es el lenguaje de *La ideología alemana*—, sino a la ciencia, para el marxismo ulterior el cuerpo de los escritos de Marx se convierta en el paradigma mismo de la ciencia (p. 141).

En la teoría althusseriana sigue latente la ideología como deformación por medio del fetichismo de la mercancía, lo que varía en ella es la superación de algunas premisas de las tesis marxistas. Althusser (1970), en su obra titulada *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, señala que la teoría marxista sobre el Estado es descriptiva, es decir, representa un punto de transición necesario donde se plantean los postulados de una teoría que permitirán el desarrollo ulterior de la misma. Según Althusser el marxismo define el Estado como el aparato represivo de una clase dominante (la burguesa), además permite asociar ciertos hechos que se observan como represión y que justifican tal definición. Sin embargo dicha fase necesita ser superada, Althusser dice a propósito: “Y la acumulación de los

hechos bajo la definición del Estado, si ella multiplica su ilustración, no da lugar al avance real de la definición del Estado, es decir, a su teoría científica” (p. 28). Advierte que tal problema puede frenar el avance de la ciencia, por ello el propósito de Althusser es elaborar un camino seguro que permita desarrollar la teoría científica de forma adecuada.

Althusser (1970), inicia señalando que Marx contemplaba la estructura de toda sociedad como constituida por niveles, de forma metafórica lo compara con un edificio, señalando de manera específica dos, el primero es llamado *infraestructura*, donde se encuentra la: “(«unidad» de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción)” (p. 21). Por fuerzas productivas puede entenderse el conjunto de elementos o medios de producción que una sociedad utiliza para satisfacer sus necesidades, estos están representados por los bienes materiales, el conocimiento técnico y el trabajo humano. Por su parte, las relaciones de producción son las relaciones que se crean entre los hombres como fruto del trabajo (relaciones humanas); ambas se encuentran fuertemente unidas, debe recordarse que en el primer capítulo de la presente monografía se analizó el método marxiano conocido como materialismo histórico, donde se muestra que las fuerzas de producción corresponden a una determinada clase de relaciones humanas, por lo cual al variar las relaciones humanas (esto en parte por el crecimiento demográfico) surgen nuevas formas de producción (Marx, 2014). El segundo nivel es llamado *superestructura*, el cual se encuentra conformado por dos instancias, la primera es la instancia jurídica donde se ubica al Estado y las instituciones que regulan las fuerzas de producción y las relaciones humanas, de otro modo, la segunda instancia es la ideología donde se ubican aquellas ideologías económico-políticas, religiosas y entre otras que soportan el dominio alienante del estado (Althusser, 1970).

La metáfora del edificio designa dos asuntos importantes según el propio Althusser; el primer asunto refiere a una unidad entre las dos partes que conforman la estructura, ya que sólo es posible pensar en una superestructura

soportada en una infraestructura o base, a propósito: “Es la base la que determina en última instancia el edificio” (1970, p. 23). Son los hombres quienes crean la base y posteriormente las instituciones que regulan la misma, pero esto tiene como consecuencia una réplica sobre la infraestructura, pues tal regulación hace creer a los hombres que han provenido de la superestructura, que las instituciones los condicionan, de tal suerte que la infraestructura y las relaciones humanas terminan alienadas. Tanto Marx como Althusser tienen en cuenta aún el esquema de inversión de la realidad, que es tomada de Feuerbach tal y como se explicó en el capítulo anterior. El segundo asunto refiere a una característica de la metáfora, un esquema de estructura social basado en las fuerzas de producción y las relaciones de producción solo es posible si se garantiza la re-producción de las fuerza de producción y las relaciones de producción existentes, al respecto “Como decía Marx, hasta un niño sabe que, si una formación no reproduce las condiciones de la producción al mismo tiempo que produce, no podría sobrevivir ni siquiera un año” (Althusser, 1970, p. 13). Según Althusser (1970), la teoría marxista sostiene que esta reproducción es garantizada por el poder del Estado (toma y conservación del poder) a través de su aparato de Estado (mecanismos de control y alienación). Sin embargo, por permanecer dentro de los parámetros de una metáfora tal exposición se queda en el plano descriptivo, el mérito de Althusser consiste superar el nivel descriptivo señalando un tercer elemento que posibilita la reproducción a nivel operativo, dice Althusser:

Para hacer avanzar la teoría del Estado es indispensable tener en cuenta, no solamente la distinción entre *poder de estado y aparato de estado*, sino de otra realidad que está manifiestamente del lado del aparato (represivo) de Estado pero que no se confunde con él. Llamaremos a esta realidad por su concepto: *Los aparatos ideológicos de Estado*. (1970, p. 31).

Althusser (1970) refiere a los aparatos ideológicos del Estado usando las siglas AIE, según él no deben confundirse con los aparatos de estado los cuales según la teoría marxista están representados por las entidades legales a través de

los cuales el Estado hace valer su poder, tales como el ejército, la policía, los tribunales y otras entidades de carácter administrativo. Althusser refiere a estos como: “Aparato Represivo de Estado, Represivo indica que el aparato de estado en cuestión «funcionan básicamente en términos de violencia»” (p. 31), además señala como forma de violencia no física la represión para contemplar las entidades administrativas. De otro modo los AIE son definidos como realidades que a primera vista se presentan como entidades no físicas y especializadas cuya función es asegurar la reproducción a través del adoctrinamiento de los individuos, es decir, la diferencia entre los AIE y el aparato represivo del estado radica en que el primero busca hacer valer el poder del estado a través de la violencia, el segundo, por su parte, busca dominar el pensamiento, pero sin recurrir a la violencia, son por así decirlo las instituciones que reproducen la alienación y garantizan el poder de la clase dominante (1970). Althusser señala que las instituciones que pueden ser consideradas AIE son las siguientes: los sistemas religiosos de diferentes iglesias, el sistema escolar que aplica tanto para escuelas públicas como privadas, la familia, aparatos jurídicos, el sistema político de los diferentes partidos, los sindicatos de obreros, los medios de comunicación, y las diversas formas de manifestación cultural (1970, p. 32). Althusser realiza un gran avance al señalar distinción entre las formas de control del Estado y los modos de reproducción que garantizan el dominio ideológico del mismo, pero aún conserva tanto la noción deformadora de la ideología como la pretensión de neutralidad en el análisis de la misma. La distinción que realiza Althusser entre los aparatos represivos del Estado y los AIE resulta bastante interesante, ya que logra marcar la diferencia entre dominación de los individuos por parte del Estado y validez del poder estatal que aceptan los individuos como legítima; Althusser logra poner en evidencia la función legitimadora de la ideología, aunque en su teoría dicha función se encuentra aún dentro del marco de deformación y se limita a la dominación por medio del engaño que utilizan ciertas estructuras. En el próximo capítulo se abordará la función legitimadora de la ideología, pero dejando de lado los planteamientos del marco de deformación. Por el momento se ha mostrado

que la ideología difiere de la realidad o de la ciencia que permite reconocer la realidad, pero ¿es en realidad así? ¿Puede ubicarse la ideología y la realidad dentro de un mismo marco conceptual? Este será el tema del próximo capítulo, donde se abordará las reflexiones de Max Weber sobre el concepto. Ahora bien, la segunda variación del concepto ideología se encuentra en los creadores de la teoría crítica, a saber, la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, es menester realizar una petición de principio, no se abordará en este punto la totalidad de los planteamientos de dicha escuela, ya que tal intento sería bastante dispendioso o incluso imposible en un capítulo, el motivo es el siguiente: hablar de la teoría crítica planteada por la Escuela de Frankfurt y su crítica a la ideología es un tema complejo, ya que dicha escuela se encuentra conformada por tres generaciones de pensadores, la primera inicia en 1932 y va hasta finales de los 60 aproximadamente, sus miembros fueron: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Eric Fromm, Herbert Marcuse. La segunda generación, que va desde finales de los sesenta hasta la actualidad, está representada por Jürgen Habermas. Y una tercera conformada por Helmut Dubiel y Axel Honneth. Cada generación da un nuevo enfoque a la teoría crítica, y el tratamiento de la crítica a la de ideología es diferente en cada autor. Rafael Larrañeta (1997) en su artículo llamado *Crítica de la razón científica, a propósito de la Escuela de Frankfurt*, comenta la dificultad que representa abordar el concepto de ideología en cada uno de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, especialmente porque se encuentra vinculado a un segundo concepto, a saber, la razón, Larrañeta afirma lo siguiente:

Quienes desean adentrarse en el meollo de la ‘teoría crítica’ topan frecuentemente con una serie de malentendidos que se convierten a veces en obstáculos insalvables a la hora de comprender su mensaje y asimilar el reto filosófico de sus reconstrucciones. Estamos pensando en la ambivalencia de dos conceptos fundamentales que de una u otra manera aparecen de continuo. Para obviar este escollo nos parece oportuno hacer un esquema simplificador de los diferentes y variados sentidos que ambos términos encierran o, al menos, les han dado diversos autores (p. 97).

Para trabajar la teoría crítica en este capítulo es necesario delimitar el tema, por ello se estudiará específicamente la primera generación de la Escuela de Frankfurt siguiendo la investigación de Larrañeta en el artículo ya mencionado, ya que logra realizar una buena síntesis del elemento en común que comparten los miembros de la primera generación respecto al tratamiento de la ideología. Larrañeta asevera que la característica que comparten todos los miembros de la Escuela de Frankfurt es el tratamiento del concepto ideología paralelo a la razón y la crítica a la modernidad como un proyecto inacabado. Los teóricos frankfurtianos distinguían entre dos tipos de razón, una objetiva y otra subjetiva. La primera se pregunta por la totalidad social, las distintas formas de avance y por la libertad e igualdad de los individuos. La segunda, por su parte, se preocupa tan solo por el avance individual en términos materiales e intenta mostrarse como razón objetivamente necesaria para dominar al hombre y someterlo al consumo de la técnica: “La tecnificación de la razón ha engullido literalmente a la razón ilustrada, convirtiendo el progreso sólo en progreso material, o con palabras más simples en bienestar” (Larrañeta, 1997, p. 100).

Los frankfurtianos pensaban que la razón se tornaba ideológica cuando se convertía en razón subjetiva, es decir, para ellos la ideología se encontraba en la razón ilustrada, la cual se había plagado por el avance técnico, causando que el hombre se preocupara cada vez más por los procesos técnicos y dejara de lado sus problemas sociales, por ejemplo Theodor Adorno y Max Horkheimer (1994) en su obra titulada *Dialéctica de la ilustración*, señalan que es en la ilustración donde se gesta el proceso de alienación que busca reemplazar los intereses humanos por la ciencia, ya que según ellos la pretensión de la ilustración era vencer los mitos y el temor por la naturaleza, dominarla por medio de la técnica, no con la intención de conocer sino de controlar, de cual se sigue que todo saber tiene como pretensión principal el poder, a propósito: “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominar por completo, a ella y a los

hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia” (p. 60).

Según Larrañeta los miembros de dicha escuela no estaban ni con Marx ni en su contra, sino que realizan una reivindicación de la teoría, con el propósito de generar un cambio social para que la teoría no se quedase estática. Sin embargo, es imposible negar la influencia del segundo Marx en el planteamiento de la razón subjetiva, que no es otra cosa que la razón afectada por el fetichismo de la mercancía capitalista, y en el propósito principal de la escuela, que consiste en la liberación del individuo, intentando desenmascarar las prácticas sociales capitalistas para eliminar la falsa razón y develar la realidad en su forma pura. Aquí la ideología ya no se entiende en el sentido tradicional, dice Larrañeta: “Ya no tendremos que enfrentarnos a contenidos específicamente ideológicos (filosofía, derecho natural, religión), sino simplemente a algo que llena de «productos» las conciencias, productos que distraen y son consumibles” (1997, p.109).

Hasta ahora, se han analizado tres posturas sobre el concepto de ideología dentro de los parámetros del marco conceptual de deformación (Marx, Althusser, Escuela de Frankfurt). Antes de iniciar el tratamiento de Mannheim, se brindarán los puntos de encuentro o elementos que comparten estas posturas, pues Mannheim se encarga de romper algunas de ellas y cambia los paradigmas del concepto. En primer lugar, estas posturas comparten la creencia de una naturaleza humana, es decir, de un modo correcto de ser, y la ideología se presenta como una deformación de dicha naturaleza, una forma falsa de ser. Un segundo aspecto, es el procedimiento para analizar el concepto, similar al de un científico en un laboratorio, dichos teóricos buscan analizar el concepto de forma neutral y aislada. Por último, la denuncia de la ideología es siempre un elemento despectivo y se realiza sobre otros, nunca para uno mismo o su sociedad.

2.4 Karl Mannheim: La ruptura del paradigma

En este punto se inicia el tratamiento de Karl Mannheim (1958) y su teoría sobre el concepto de ideología con base en su obra titulada *Ideología y utopía*, la cual dedica a su esposa Julia Mannheim-Lang. En dicha obra Mannheim está tratando de investigar cómo piensan los hombres, no en el sentido de la teoría del conocimiento o el tratamiento clásico de la lógica, sino refiriéndose al uso del pensamiento dentro del plano de la vida pública y política. (p.51) Según dicho autor, los hombres crean métodos para analizar la realidad social y la actividad humana, pero dichos métodos son creados para responder a las problemáticas de una época específica, por ello cuando se conservan el tiempo sin ser sometidos a una revisión crítica se vuelven problemáticos, ya que no alcanzan a responder a las necesidades de otra época, de tal suerte que se tornan anacrónicos, causando que los hombres afronten sus necesidades actuales a partir de presupuestos antiguos, puede recordarse en este punto la similitud del uso del concepto de Mannheim y la teoría de los ídolos de Francis Bacon comentada en el primer capítulo. Ahora bien El objetivo de Mannheim es elaborar un método que permita el análisis de dicho conocimiento y lo contenga en constante revisión, y lo llama *sociología del conocimiento*. Paul Ricoeur (2006), en su obra del mismo nombre *Ideología y Utopía*, comenta que la obra de Mannheim tiene dos grandes méritos, el primero es abordar los conceptos “ideología y utopía” dentro de un mismo marco conceptual, a saber, el marco conceptual donde ambos fenómenos son entendidos como incongruencia de la realidad; el segundo mérito consiste en la expansión del concepto de ideología al punto en que la reflexión del concepto sobre sí mismo se torna paradójico. Aunque la obra de Mannheim trata sobre la relación de los dos conceptos mencionados, en esta monografía solo se analizará lo respectivo al concepto de ideología.

Mannheim al momento de analizar el concepto de ideología no se concentra en las múltiples definiciones del término, sino que elabora un panorama general del cual distingue dos significaciones posibles de ideología, la particular y la total. La primera denota un escepticismo respecto a las posturas o prácticas de un contrario, señalándolas como falsas y deformadoras, esta postura se adquiere al criticar a un individuo particular; la segunda, por su parte, puede entenderse bajo el léxico marxiano como un problema de falsa conciencia, es la misma actitud de sospecha, pero ante la práctica de toda una clase o el espíritu de una época, donde se considera como falso todo lo practicado por los contrarios:

No hay mejor introducción al problema que el análisis de la significación del término «ideología»: en primer lugar, tenemos que desentrañar todos los matices diferentes de la significación que están reunidos aquí en una falsa unidad; una afirmación más precisa de las variaciones en las significaciones del concepto, tal como se usa hoy, preparará el camino para el análisis sociológico y histórico. Semejante análisis mostrará que en general hay dos significaciones distintas y separables del término «ideología»: la particular y la total. (Mannheim, 1958, p.113).

El estudio de Mannheim inicia con análisis detallado de la ideología, tanto en la visión particular como en la total, donde describe las semejanzas y diferencias de cada una. Señala que ambas posturas coinciden puntualmente en tres asuntos: en primer lugar, hay un elemento de desconfianza ante los argumentos del contrario, se mira con sospecha la justificación de las acciones sociales de un grupo o de un individuo; en segundo lugar, ambas consideran que las ideas expresadas por el contrario no se deben tomar de forma aparente como una mera expresión, sino como el reflejo de su condición ontológica, es decir, la situación vital influye en cada uno de sus actos; por último consideran que las ideas son una función de quien la expresa y, su posición social (Mannheim, 1958).

De igual forma ambas posturas tienen tres diferencias específicas: en primera instancia, aunque ambas consideran que la expresión de las ideas de su

contrario reflejan su condición ontológica, la noción particular de la ideología sólo designa una parte de estas afirmaciones como ideología (como falsedad), por su parte, la noción total toma la visión del mundo de un grupo como algo completamente falso y afirma que las practicas individuales son tan solo el resultado de su vida colectiva. En segundo lugar, la concepción particular de la ideología limita el análisis del contrario al ámbito psicológico, es decir, aunque se considera que un contrario es víctima de un engaño que lo hace actuar de cierta forma o que intenta engañarlos, no se le excluye del diálogo, aun se considera que ambas posturas (la propia y la del contrario) comparten ciertos parámetros de validez, por lo cual aún es posible intentar eliminar aquel factor que produce el engaño. Por su parte, en la versión total de la ideología el asunto cambia, no se limita al plano psicológico de un sujeto, sino que refiere a la condición grupo más amplio de individuos como una comunidad o incluso una época, a la cual se le acusa de pensar de forma errónea a otra comunidad o época que asegura pensar de forma correcta, estas son dos posturas totalmente opuestas, y a esto debe sumarse que el análisis del contrario se realiza tomando su condición vital como un completo engaño, y ya no se limita a ver posturas del otro como una mentira, sino que todas sus acciones y expresiones son falsas. Por último, y en referencia a la segunda diferencia, señala que en la noción particular de la ideología se opera bajo un análisis de interés psicológico donde se busca determinar qué elemento está causando la deformación, mientras el segundo opera de una manera mucho más formal y busca dar resultados objetivos, donde se evidencie la relación entre una situación social y la percepción de conjunto de un grupo; por lo tanto, todos los individuos de dicho grupo están sometidos al mismo engaño. Señala también que se habla propiamente de ideología a partir de la concepción total, pues es donde se presenta un análisis más riguroso, sólo cuando se intenta descubrir la falsedad de cierto factor social es lícito hablar de ideología (Mannheim, 1958).

Hasta ahora queda claro lo siguiente, en primer lugar se habla de ideología sólo cuando se pasa de la definición particular a la definición total, y este tránsito

se produce cuando una forma de pensamiento particular considerada como falsa se expande entre los individuos de una comunidad para afrontar la realidad. Luego, si dicho pensamiento se conserva en el tiempo sin ser sometido al análisis crítico se torna anacrónico, o en términos de Mannheim (*incongruente*), pues no responde a las necesidades de una época actual. Se ubica a la ideología en plano ontológico y noológico de un grupo, señalando el falso modo de ser que ha adoptado una comunidad (falsa conciencia). El señalamiento de la ideología es realizado de forma despectiva por un grupo político-social actual hacia un grupo opositor que considera incongruente. Mannheim pone como ejemplo el caso de Napoleón y los *ideologues* (ideólogos) (1958, p. 130), el cual ya ha sido digno de mención en el primer capítulo de la presente monografía; se trata de un grupo de filósofos franceses que declaraban abiertamente su oposición al imperio napoleónico y defendían la teoría de que la filosofía debía dedicarse al estudio de las ideas y no de las cosas, por ello Napoleón los llamo despectivamente ideólogos: “La moderna concepción de ideología nació cuando Napoleón, al ver que este grupo de filósofos se oponía a sus ambiciones imperiales, les llamó desdeñosamente «ideólogos»” (Mannheim, 1958, p.131).

La ideología surge como el elemento que un grupo dominante utiliza para desacreditar a otro señalándolo como falso o irreal, es decir, el grupo dominante crea un método para determinar la realidad y lo que escapa su noción de realidad es tachado como falso o ideológico. Si se presta atención detallada puede notarse entonces que el concepto de ideología está relacionado directamente con el concepto de realidad del grupo dominante, por lo cual es posible determinar cierta participación de los interés personales y sociales de quien juzga algo como ideológico en la elaboración del concepto. Es en este punto en el que Mannheim formula su paradoja, señala que así como Napoleón aprovechó su posición dominante para desacreditar un grupo específico, en este caso a los ideólogos, otros grupos que no necesariamente son dominantes se han valido del concepto para hacer lo mismo, refiere aquí el caso de los proletarios en contra del sistema

dominante capitalista. Al crear un método para determinar lo real, también es posible determinar lo ideológico, pero nada impide que un contrario nos someta al mismo análisis, por ello cuando hablamos de ideología estamos sobre la base de nuestra propia ideología, es en este punto donde Mannheim formula su paradoja:

En resumen: tal conocimiento, revelador de la base del pensamiento como el que proporciona la base de ideología, no puede, a la larga, continuar siendo el exclusivo privilegio de una clase. Pero es precisamente esta expansión y difusión del método ideológico la que conduce, finalmente, a una coyuntura en la que ya no es posible para ningún punto de vista ni para ninguna interpretación acometer a todas las otras ideologías, sin ponerse a sí misma en la posición de tener que hacer frente a esa misma pretensión (Mannheim, 1958. P. 133).

Mannheim extiende el concepto de ideología y logra demostrar la relación directa entre el concepto y quien lo utiliza para juzgar a un contrario. Se suma a esto el riesgo de que el concepto se utilice también en contra de quien lo formula. En este punto ya no es lícito pensar en abordar el concepto de ideología de forma neutra a la manera que Marx, los estructuralistas y los frankfurtianos pretendían hacerlo, dichas posturas crean un método de análisis de la realidad que les permite determinar tanto lo real como lo falso, pero una vez Mannheim elabora su paradoja cae dicho paradigma de neutralidad, se hace imposible hablar de ideología sin al mismo tiempo ser ideológico. Se recordará que en el primer capítulo de la monografía se mencionó una anécdota personal, donde se narraba una situación de dos personas en un bar, el meollo del asunto inicia cuando uno de los dos se dispone a fumar y por accidente se le cae el cigarro, la otra persona intenta recogerlo, pero la primera lo detiene aseverando que el piso está lleno gérmenes, luego saca un nuevo cigarrillo y fuma, ignorando el hecho de que el cigarro contiene más de cuatro mil sustancias tóxicas, algunas de ellas incluso más peligrosas que las encontradas en el suelo sucio. Sucede en este caso lo mismo, en tanto que Marx como en Althusser y los frankfurtianos, ya que desprecian la ideología como si fuese el germen más peligroso que alguien

podiese hallar en el piso; sin embargo, están parados al mismo tiempo en su propia ideología, al final también cayeron víctimas de sus propias críticas, de la misma forma en que un fumador termina siendo consumido por su vicio.

Para concluir, quedan claros los siguientes asuntos respecto al presente capítulo. En primer lugar se logró determinar el elemento común que comparten Marx, los estructuralistas y los teóricos de la escuela de Frankfurt, no es otro que el modo de análisis de la realidad, y su pretensión consistía en determinar lo ideológico a través de un método de análisis de la realidad, dando por supuesto que ellos podían definir la realidad sin ser afectados por la ideología, en ellos la ideología siempre es un problema del opositor, dicho elemento se conservó como un paradigma en las posturas mencionadas. Un segundo asunto y relacionado al primero, es el viraje que realiza Mannheim al romper dicho paradigma con la elaboración de su paradoja, una vez que logra establecer la relación entre el concepto de ideología y quien lo esgrime y suma a esto la posibilidad de que un grupo dominado someta al mismo análisis a un grupo dominante (expansión del concepto) es imposible pensar en hablar de ideología sin salir afectado por el mismo análisis. Un tercer punto importante consta de la polaridad causada por la expansión del concepto, de forma clásica el concepto ideología se utilizaba para señalar una postura específica, pero su expansión lleva a un mundo polarizado, ya no se limita a grupos dominantes también se incluyen los grupos de resistencia, es decir, hay ideologías dominantes y de resistencia. Por último y no menos importante, se evidencia de forma leve el desplazamiento del primer marco conceptual, Mannheim sigue considerando la ideología como una deformación, pero a diferencia de Marx y los otros teóricos no la toma como un elemento irreal que se manifiesta en la realidad a través de ciertas prácticas, sino que se dirige a la acción de los individuos y de los grupos, específicamente a aquellas que permanecen inmutables en el tiempo sin ser revisadas de manera crítica. En el próximo capítulo se tratará la relación entre ideología y acción social.

Tercer capítulo

3. Ideología y acción social

3.1 Panorama final

En el capítulo anterior titulado *La paradoja de Karl Mannheim: el cambio de paradigma*, se realizó en primera instancia un estudio sobre la variación del concepto de ideología en el Marx maduro. En sus escritos de juventud Marx había propuesto el concepto de ideología como un elemento irreal que hacía vivir a los hombres de forma falsa (falsa conciencia de clase), pero no logró aclarar cómo se introducía un elemento irreal en la realidad y de qué modo lograba alterarla. El mérito del Marx maduro consistió en superar dicha dificultad sosteniendo que la ideología se hace efectiva a través de la mercancía generada por el capitalismo, lo que él mismo llamó el fetichismo de la mercancía. Luego se estudiaron dos posturas posteriores a los planteamientos marxianos: las de Louis Althusser y de la teoría crítica de la primera generación de la escuela de Frankfurt. Ambas posturas retomaron los planteamientos marxianos, siguiendo el marco conceptual de deformación y el modo de análisis, pero con intereses diferentes: en tanto que Althusser intentaba detectar cuáles son las estructuras sociales que regulan el comportamiento y el pensamiento de los hombres; por su parte, los frankfurtianos intentaban desenmascarar la razón ilustrada convertida en razón subjetiva, que al mostrarse como razón objetiva termina por engañar a los hombres y someterlos a la técnica. Las tres posturas hasta aquí mencionadas (Marx, Althusser y la primera generación de la Escuela de Frankfurt) coinciden en varios aspectos, pero el principal y más importante es la pretensión de analizar la ideología de forma neutral, es decir, suponiéndose libres de todo aquello que pudiese ser denominado ideológico, esto con el fin de crear un método que les permitiera diferenciar la realidad y la ideología. Por último, se estudiaron los planteamientos de Karl Mannheim sobre la ideología, quien elabora una extensión del concepto que lo torna paradójico. Según Mannheim, el concepto ideología es utilizado por una clase dominante para desacreditar a otra clase, pero también se ha dado el caso en que una clase oprimida utiliza el mismo concepto para atacar a una clase

dominante, llegando a la conclusión de que si se elabora un método de análisis de la realidad que permita diferenciar lo real de lo falso, nada impide que quien elaboró el método sea sometido a la misma crítica, por lo tanto se hace imposible hablar de ideología sin ser al mismo tiempo ideológico.

En los anteriores capítulos se habló de la ideología dentro del marco conceptual de deformación, donde la ideología es vista como un falso modo de ser, un elemento irreal que altera la vida real del hombre, postura que permanece en Marx, Althusser y la primera generación de la escuela de Frankfurt. Es Mannheim quien logra avanzar de forma parcial en el asunto al sostener que la ideología es una incongruencia que surge cuando una sociedad crea un modo de abordar la realidad y lo conserva durante un largo periodo de tiempo sin someterlo a una crítica adecuada, dado que dicho modo responde a ciertas condiciones de una época y estas cambian con el transcurso del tiempo, de suerte que el método o teoría que usan para comprender la realidad se vuelve obsoleto ante las nuevas necesidades, y los sujetos de dicha sociedad se ven forzados a resolver problemas nuevos con esquemas viejos y anticuados. Mannheim no contempla la ideología como un elemento aislado y separado del hombre, sino que es un fenómeno que surge desde la acción de los hombres. El presente capítulo se encargará, precisamente, de definir la ideología entendida como acción social desde la perspectiva de Max Weber, dando así el paso decisivo del marco conceptual de deformación hacía el segundo marco, donde la ideología es entendida como identidad o sentido de vida.

3.2 Max Weber: acción social

El desarrollo weberiano del concepto de ideología se separa de manera radical de los estudios realizados por Marx. George Ritzer (2001), en su obra titulada *Teoría social clásica*, señala la diferencia en cuanto a intereses

investigativos de dichos teóricos. Marx consideraba la ideología como una forma de falsa conciencia de clase generada por el capitalismo, por su parte, Max Weber se orientó hacia una forma racional de legitimación de sistemas: “A Weber le interesaba la cuestión general de por qué las instituciones habían evolucionado en el mundo occidental de una forma progresivamente racional, mientras poderosas barreras parecían impedir el desarrollo en el resto del mundo” (p. 30). Los intereses de investigación y los procedimientos de Marx y Weber son radicalmente opuestos, sin embargo, hay entre ambos autores un interés en común, a saber, la idea de dominación. Según Paul Ricoeur (2006), en su obra titulada: *Ideología y utopía*, Marx había prestado gran atención a la relación entre las ideas rectoras de una época y las ideas de una clase dominante, afirmaba que las ideas rectoras eran en realidad las ideas de la clase que ejercía dominio haciendo pasar sus intereses particulares como intereses generales de una sociedad. Weber, por su parte, establece la relación entre ideología y dominación como un nexo que presta apoyo a un sistema de autoridad.

El concepto de dominación weberiano no debe entenderse en el marco conceptual de deformación, ya que allí la dominación ideológica tiene como función única la deformación de la realidad, la alteración del verdadero modo de ser de los hombres. Para Weber (2004) la ideología tiene como principal función la dominación, no en el sentido peyorativo donde se aproxima a la enajenación, sino que se entiende como obediencia. Weber en su obra titulada *Económica y sociedad*, realiza una importante distinción entre poder y dominación, que le permite alejarse del pensamiento marxiano. Ambos términos suelen verse de forma sinónima, sin embargo, en las acciones que se realizan mediante la aplicación del poder se obliga a una persona o comunidad a actuar de una forma específica por medio de patrones coactivos, por su parte, la obediencia que se da a partir de la dominación es siempre voluntaria, el individuo actúa de una forma específica sin verse o sentirse obligado. Como explica Weber:

Poder significar la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.

Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por disciplina debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática (Weber, 2004, p. 43).

En su obra *Ideología y utopía*, Ricoeur (2006), en la conferencia once dedicada a Weber, afirma que el sociólogo alemán utiliza el concepto *Herrschaft*, que es de vital importancia para comprender cómo funciona la dominación dentro de la acción social, ya que la traducción del concepto en mención arroja dos sentidos, autoridad y dominación y para Ricoeur “lo que está en juego es precisamente la relación entre autoridad y dominación” (p. 212).

Ricoeur (2006) señala que, según Weber, todo intento de dominación tiene como intención principal la instauración de un sistema de autoridad por parte de un grupo dominante o de un líder sobre una determinada comunidad epistémica o grupo dominado, pero la dominación para Weber (Ricoeur, 2006) no se instaura a partir de patrones coactivos, sino que es un acto de obediencia por parte del grupo dominado que considera válido el sistema de autoridad que los domina. Ya no se trata en este punto de una imposición, por ello Weber anexa a la relación dominación-autoridad el concepto crítico de legitimidad⁶. El motivo por el cual un sujeto obedece cierto orden sin necesidad de patrones coactivos es porque considera válido o legítimo dicho orden y esta legitimidad ya no tiene sentido dentro de un marco de coacción sino dentro de un marco motivacional, donde se ofrecen motivos válidos para que un individuo actúe de una forma específica. El

⁶ Enrique Serrano (1994) en su obra titulada *Legitimidad y racionalización*, aclara sobre el concepto de dominación weberiano que: “Weber definió la legitimidad como la creencia en la validez de un orden social por parte de un número relevante de los miembros de una sociedad. Esta definición presupone una crítica a la noción tradicional de legitimidad, en la que se considera que el orden social legítimo es aquel que se adecua a un orden trascendente (divino, natural o histórico). La crítica weberiana insiste en resaltar que los juicios sobre legitimidad implican una referencia a valores y que éstos, por su parte, no se apoyan en los hechos” (p. 7).

mérito de Weber consistió en el desarrollo de este marco motivacional. Ricoeur afirma lo siguiente:

Weber introduce el concepto crítico de legitimidad y trata la conjunción entre pretensiones a la legitimidad y creencias en la legitimidad; un nexo que presta apoyo a un sistema de autoridad. La cuestión de la legitimidad pertenece a un modelo de motivación porque la interacción de pretensión y creencia debe situarse dentro de un apropiado marco conceptual y, según veremos, ese marco sólo puede ser de motivación (Ricoeur, 2006, p. 213).

El proceso de legitimación analizado por Weber forma parte de lo que él llama acción social, término que contiene una urdimbre conceptual donde se encuentran las ideas de acción, significación y orientación (Ricoeur, 2006). Weber (2004) en su obra *Economía y sociedad*, realiza un esbozo de la sociología comprensiva, a propósito afirma: “Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (p. 5). Weber delimita en este punto el objeto de estudio de la sociología al realizar una distinción entre acción y acción social. El primer término es entendido como la conducta de un individuo, que puede ser de carácter interno o externo y su principal característica es que el sentido⁷ de dicha acción es completamente subjetivo, es decir, solo tiene sentido para quien realiza la acción. De otra forma, la acción social es aquella

⁷ El término sentido puede ser homologado por significado, en este caso el significado o la motivación que lleva a una persona a realizar y legitimar determinada acción. Además existen dos formas de dar sentido a la acción, una por tipos ideales (ideas que argumentan o sostienen una acción) y otra por mandatos, y es en la primera donde se encuentra lo que llamamos ideología. A propósito afirma Weber: “Por «sentido» entendemos el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien a) existente de hecho: α) en un caso históricamente dado, β) como promedio y de un modo aproximado, en una determinada masa de casos: bien b) como construido en un tipo ideal con actores de este carácter. En modo alguno se trata de un sentido «objetivamente justo» o de un sentido «verdadero» metafísicamente fundado. Aquí radica precisamente entre las ciencias empíricas de la acción, la sociología y la historia frente a toda ciencia dogmática, jurisprudencial, lógica, ética, estética, las cuales pretenden investigar en sus objetos el sentido «justo» y «valido». (1964, p. 6).

donde el sentido es compartido por un grupo de individuos⁸, ya no solo es subjetiva, sino que a su vez es también intersubjetiva y su desarrollo solo se orienta a partir del sentido compartido; en este punto se puede notar una gran diferencia con la teoría marxiana, para Marx la ideología es una inversión de la realidad, una especie de engaño, el cual según se vio con Mannheim podía ser ubicado a nivel ontológico, pero tal engaño ocurre según Marx con cierto disimulo, es decir, los individuos de una clase actúan y viven de forma ajena a su realidad, pero no se percatan de ello. Por su parte, en la teoría de Weber no se habla engaño, sino de acción social, la cual no pasa desapercibida, es social en la medida que el sentido de la acción se hace explícito entre los individuos de una comunidad epistémica. Weber señala también que la orientación de la acción social posee un carácter temporal y de tolerancia o rechazo; el primero se refiere a que el sentido de la acción descansa sobre acontecimientos sociales presentes, pasadas o futuras, dice Weber: “ La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganza por previos ataques, réplicas a ataques presentes, medida de defensas frente a ataques futuros)” (1964, p. 18). Ricoeur (2006) comenta que dicho carácter es de gran importancia ya que permite reconocer una nueva función de la ideología: “Por último, la motivación de la acción por acontecimientos pasados, presentes o futuros –se trate de una agresión exterior o no— nos indica que una de las funciones de una ideología es preservar la identidad a través del tiempo” (p. 214). El carácter de tolerancia o rechazo acompaña al carácter temporal, la tolerancia ocurre en la medida en que los sujetos de una comunidad epistémica asimilan el sentido compartido y siguen la acción. Por su parte, el rechazo se da en quienes no consideran válido tal

⁸ En este punto se marca una diferencia decisiva entre la posturas marxiana y la weberiana, pues mientras en la primera la realidad está definida por las condiciones vitales del sujeto, la segunda, por su parte, define la realidad a través de la legitimación de la acción social por medio de un sentido socialmente compartido: “La realidad social está conformada por acciones portadoras de sentido; el sentido de la acción indica que el hacer del actor está referido al hacer de otro actor; la referencia del hacer de un actor respecto al hacer de otro actor señala que la acción social posee una orientación. Esta orientación de sentido es desagregada en las tres modalidades de dirección distintivas que adopta la práctica del actor, a saber: la acción social, la relación social y orden legítimo” (Altomare, 2010. p, 40).

sentido y se abstienen de actuar, la acción social comprende, por tanto, el obrar como el no obrar en la medida en que ambos se orientan por la acción de los demás, y en este sentido la abstención es también una acción social. Ricoeur comenta a propósito y cita a Weber:

Esta idea de estar uno orientado hacia otro o de tener en cuenta al otro está descrita más adelante cuando Weber se ocupa varias páginas después del concepto de acción social. “La acción social, que comprende tanto el no obrar como una aquiescencia pasiva, puede estar orientada hacia la conducta de los demás pasada, presente o futura. De manera que puede estar motivada por la venganza de un ataque pasado, por la defensa contra un ataque presente o por las medidas de defensa contra una futura agresión”. Dentro de este marco de orientación respecto a los demás se destacan varios factores. Debemos reconocer que la aquiescencia pasiva es parte de la acción social, puesto que es un componente de la creencia en la autoridad; obedecer, someterse, aceptar la validez de una autoridad es parte de la acción. No hacer es parte del hacer (2006, p, 214).

Ricoeur (2006) comenta que cuando Weber pone a la acción social como objeto de estudio de la sociología, que intenta comprenderla interpretando su sentido, dicha ciencia se ve forzada a afrontar un enorme problema, ya que si la sociología estudia el sentido o, dicho de otro modo, los motivos por los cuales se realiza una acción social, entonces el sociólogo se verá inmerso en una variedad de motivos individuales que dificultarían su labor, ya que todo posible sentido debería ser interpretado; Weber elabora el marco motivacional como una forma de escapar a este problema, a propósito afirma: “La sociología, entendida como la comprensión de la acción significativa, es posible sólo si la acción significativa puede clasificarse de conformidad con ciertos tipos fundamentales” (p. 215). Weber construye un marco motivacional para determinar el proceso de legitimación de la acción social e inserta en él cuatro formas de legitimar una acción social que presta apoyo a un sistema de autoridad, estos son: racional con arreglos a fines, racional con arreglos a valores, afectiva y tradicional. Dice Weber:

La acción social, como toda acción, puede ser: 1) racional con arreglo a fines: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como «condiciones» o «medios» para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) racional con arreglo a valores: determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma que se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. 3) afectiva, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) tradicional: determinada por una costumbre arraigada (1964, p. 20).

Un buen ejemplo del proceso de legitimación puede encontrarse en una obra clásica de la literatura norteamericana, conocida como *Las aventuras de Huckleberry Finn*, escrita por el célebre escritor Mark Twain (1884). En dicha obra, Twain relata la historia de un chico llamado Huckleberry Finn y su compañero inseparable Tom Swayer. La historia inicia relatando la desdicha de Huckleberry, quien había sido amadrinado por la viuda Douglas, una dama adinerada que pretendía darle una mejor calidad de vida, proteger y administrar la fortuna que había encontrado en una cueva en compañía de Tom. A Huck, como era llamado, le encantaba hacer el papel de vago, fumar, matar pájaros, dormir hasta el mediodía, andar descalzo y portando ropa harapienta, entre otras muchas actividades. Pero la viuda Douglas pretendía civilizarlo, no le permitía realizar ninguna de esas cosas a Huck, le decía que estas no eran correctas y que debía comportarse lo mejor posible, lo obligaba a leer los relatos bíblicos sobre Moisés, a vestirse bien, comer de forma adecuada e ir al colegio. Huck se sentía al borde de la locura. (Twain, 2011).

La gran aventura de Huck inicia cuando se da la huida con la ayuda Tom Swayer. Cierta noche Huck se encontraba en su recámara meditando su desdicha, era media noche y se disponía a fumar a escondidas, esperó que todo el mundo durmiese para no ser descubierto, no quería que la viuda se diese cuenta. De pronto, sintió que entre los arbustos algunas ramitas se quebraban, se asustó un poco, pero pensó que podía ser alguno de los esclavos de la viuda, luego para su sorpresa escuchó un leve maullido y sintió una inmensa alegría, pues ese era el

sonido que utilizaba con Tom para fugarse, así que respondió con otro maullido y bajó por la ventana, posteriormente se arrastró hasta los arbustos y efectivamente se topó con Tom. Sin pérdida de tiempo su amigo le comentó que tenía un plan fabuloso, pero que debían reunirse con el resto del equipo para contárselo a todos. Huck no vaciló ni un momento, estaba supremamente cansado de las reglas exageradas de la viuda, así que se marchó de allí junto a su compañero con el mayor sigilo posible.

Una vez llegaron al lugar dispuesto para el encuentro, Tom les comenta a todos los reunidos su gran propósito, quería fundar una banda de ladrones que llevaría por nombre *La banda de ladrones de Tom Sawyer*. Acto seguido, les indica que las personas que deseen formar parte de ella deben estar dispuestas a hacer un juramento: “Todos los que quieran unirse a ella tienen que hacer un juramento y escribir su nombre con sangre” (Twain, 2011, p. 16). Luego Tom sacó un papel donde se encontraban los compromisos que debían aceptar para ser parte de la banda, este tenía varios aspectos: el primer acuerdo dictaba que se debía guardar el secreto sobre la banda y sus miembros, se sumaba a este un acto de fraternidad, nadie de la banda podría atacar contra otro miembro y en caso de hacerlo se elegiría a alguien para que matase al traidor y a su familia, además los cadáveres debían ser marcados con una cruz en el pecho, ya que esta sería el símbolo de la banda (Twain, 2011). Tom dicta las condiciones y todo el grupo considera que estas son justas, pero se sienten algo inquietos ya que no saben cuál será el quehacer del grupo: “—Ahora —dice Ben Rogers—, ¿cuál es la línea de acción de esta banda? —Nada más que robos y asesinatos —dijo Tom” (Twain, 2011, p. 17). Los chicos algo intrigados empezaron a preguntar cómo serían esos robos y a quiénes robarían. Tom, muy astuto siempre, lograba persuadirlos, diciéndoles que no serían robos pequeños de vándalos, sino robos grandes y sofisticados, porque los buenos ladrones son siempre adinerados y cultos, solo los malandros comunes roban cosas menores y sin importancia. Tom intentaba complacer los intereses de sus espectadores, pero manteniendo firme

su postura como líder de la banda, cada duda generada por sus amigos era respondida de una forma tan seductora que resultaba imposible no creerle. Esa noche los chicos sellaron el contrato con su sangre y acordaron una fecha para realizar su primer golpe. Días después se reunieron todos para iniciar con su lujosa vida de delincuentes, pero cada vez que intentaban robar alguien los invadía el temor, por lo cual no llegaron a robar más que un par de animales y algunos vegetales de los granjeros descuidados. Los chicos se fueron desanimando poco a poco, ya que lo que hacían no se parecía en nada a lo acordado, no había lindas damas secuestradas, tampoco dinero y comida, Tom desesperado intentaba convencer a los demás que los pequeños artículos robados podían ser mágicos, pero al final, después de que nada ocurrió, los chicos se desanimaron y dejaron de lado el juego. (Twain, 2011).

De la obra de Twain podemos retomar varios puntos que permiten ejemplificar o figurarse ciertos elementos que se han tratado hasta el momento y que podrían ayudar a entender el proceso de legitimación. En primera instancia, resulta interesante el hecho de que Tom dijese de manera explícita su propósito, en este caso crear una banda de ladrones; según Weber una de las características principales de la acción social es su intersubjetividad, es decir, la acción debe ser tener significado para un sujeto, pero solo es social en el momento en que dicho significado es compartido por varios miembros dentro de una comunidad epistémica, por lo tanto el sentido debe hacerse explícito, debe anunciarse a los demás miembros. Puede entonces tomarse el momento que Tom dicta su propósito como el punto en que hace explícito su interés de dominación, su deseo no es otro que adquirir cierta autoridad sobre sus amigos, él desea ser el líder y lo afirma de manera clara al nombrar el grupo *La banda de ladrones de Tom Sawyer*, no será de Ben Rogers, ni de Huck, tampoco de ningún otro miembro, solo de él.

Ahora bien, ya resulta claro el interés de dominio de Tom, pero como se vio según la teoría weberiana este solo se será adoptado por los individuos que se

desea dominar en el momento en que ellos mismos lo consideren válido o legítimo. Según lo visto, la legitimidad solo se obtiene a través de cuatro formas, estas son: racional con arreglos a fines, racional con arreglos a valores, afectiva y tradicional. Ubicar a Tom dentro de una de estas formas no resulta muy complicado, ya que este siempre está apelando a ciertos estados sentimentales o emocionales de sus amigos, motivo por el cual puede ser situado dentro de la tercera forma de legitimación, esta es la afectiva, Tom busca hacerles creer a sus amigos que ser un gran ladrón adinerado y culto es lo más divertido del mundo, tal es el caso que los chicos llegan a considerar el secuestro y el robo como acciones completamente válidas y se aprovecha de situaciones como el aburrimiento de Huck y el deseo de autonomía que tienen todos los chicos, pues la banda se les presenta como oportunidad de actuar como adultos haciendo lo que se les venga en gana sin permiso de nadie. Se descartan las tres formas restantes ya que nunca se apela a elementos culturales, valores (éticos, estéticos o religiosos), o fines racionales basados en expectativas. Una vez que Tom logra convencer a sus amigos procede a legalizar el asunto a través de una firma con sangre, donde todos aceptan someterse a las condiciones requeridas para pertenecer a la banda. Sin embargo, al final la banda se desintegra, Tom había logrado convencer a sus amigos y obtuvo la autoridad deseada como líder, pero no fue capaz de ejecutar las promesas realizadas, motivo por el cual el grupo se separó, ya que no consideraba válida su autoridad y de acuerdo con Weber la dominación solo es posible cuando la autoridad es válida o legítima. Un último punto importante sobre la obra Twain es que permite apreciar el carácter de tolerancia y rechazo de la acción social, esto sucede en el momento en que Huck decide dejar la casa de la viuda Douglas, el chico se encontraba bastante aburrido ya que no podía hacer las cosas que le gustaban, su madrina intentó imponer en él un orden que no consideraba legítimo, Huck rechazaba sus mandatos y los cumplía a regañadientes, por ello cuando aparece Tom y le propone algo mejor lo acepta inmediatamente, de esta forma se une a la banda de ladrones. En este punto culmina la exposición de Weber, se procederá a ahora hacer algunas anotaciones

respectivas a su teoría con el fin de complementar su análisis en relación con el concepto de ideología.

3.3 Observaciones sobre el concepto de ideología weberiano

Si se observa con atención lo analizado hasta el momento puede concretarse lo siguiente: Weber traslada el concepto de ideología del marco de deformación y lo lleva a un marco conceptual de motivación, en el que la ideología es entendida como el proceso de legitimidad de una acción social que busca ante todo proteger la identidad de un grupo. El proceso de legitimación es un nexo que presta apoyo a un sistema de autoridad, por lo que dicho proceso se encuentra inmerso entre la pretensión de legitimidad de un grupo dominante que busca dictar un orden y la creencia por parte de un grupo dominado que busca ampararse en un orden. Weber diseña además un marco motivacional en el que se muestra cuatro tipos específicos de motivos por los cuales se legitima un orden: el racional con arreglos a fines, el racional con arreglos a valores, el afectivo y el tradicional.

Un aspecto importante sobre la acción social que debe tenerse en cuenta es su carácter de tolerancia y rechazo, la acción es social en la medida en que los sujetos comparten intersubjetivamente un sentido y se orientan a partir de este, pero rechazar la acción también hace parte de la misma, ya que la omisión de esta también parte de la orientación del sentido; al hablar de ideología como acción social puede pensarse en la evasión de la acción (no actuar) como una forma de emancipación, pero ya que el mismo rechazo se produce por orientación del sentido esta alternativa queda descartada, la omisión de una acción lleva a otra, o dicho de otra forma, el rechazo de una ideología remite inevitablemente a otra; piénsese por ejemplo en una comunidad epistémica cuyas acciones se ven orientadas por la creencia en una entidad superior (forma de legitimación número tres: “afectiva”), es decir, aceptan el sentido y se someten a un orden religioso,

pero puede darse el caso de que algunos miembros de esa comunidad no consideren legítimo ese orden y rechacen dicho poder negándose a seguirlo, se alejan así de ese orden religioso, pero se ven dispuestos a participar en uno diferente, o de otra forma de acción, por ejemplo la racional donde pueden legitimar una postura atea.

Otra observación importante recae sobre la conjunción que se desarrolla entre una pretensión de legitimidad y la creencia en tal legitimidad. Weber elabora dicha conjunción y a partir de allí habla de las formas de legitimación, pero no le da un lugar específico a la ideología, se limita a referir unas características del concepto. Ricoeur (2006) aborda este problema, brinda un apunte teórico como contribución a la obra de Weber, al afirmar que la ideología tiene lugar entre la pretensión de legitimidad de un grupo y la respuesta del mismo a dicho sistema de creencia. En tal caso, la función de la ideología sería la de otorgar un valor agregado a la creencia de un individuo para satisfacer los requerimientos de un sistema dominante: “La función de la ideología en esta fase consiste en llenar la brecha de credibilidad que existe en todos los sistemas de autoridad” (p. 213).

Ricoeur sospecha que entre la conjunción de pretensión de legitimidad y la creencia de un grupo hay una brecha que sobrepasa la creencia que puede tener un individuo, por ello la función de la ideología consiste en llenar ese vacío, dicha tesis es propuesta en *Ideología y utopía*, pero la desarrolló de mejor forma en su obra titulada *Del texto a la acción* (2000), donde explica dicho problema a la luz de una analogía con el contractualismo de la tradición hobbesiana y rousseauiana. Según Ricoeur, en la teoría contractualista se defiende un sistema de autoridad, una forma de gobierno dado en un momento de la historia, contraponiéndolo con un momento ficticio (estado de naturaleza), donde el sistema de gobierno aparece como la superación del momento ficticio. La teoría contractualista da cuenta del gobierno actual, pero le es imposible dar cuenta del momento ficticio o del momento exacto en que se engendró la autoridad. En la ideología sucede lo mismo, se desarrollan sistemas de autoridad, pero nunca se da cuenta del

momento exacto en que se generó dicho sistema, la ideología es el elemento que permite superar ese vacío. Ricoeur razona de la siguiente forma: “No conocemos más que sistemas de autoridad que derivan de sistemas de autoridad anteriores, pero no asistimos nunca al nacimiento del fenómeno de autoridad” (Ricoeur, 2000, p. 354).

Ricoeur (2000) añade en este punto una nueva función a la ideología, ya no se limita a legitimar sino que su función es principalmente integrar, ya que a un grupo dominante le es imposible dar cuenta del momento inicial de legitimación, debe recurrir a elementos ceremoniales que permitan representar los elementos que considera fundacionales del orden y que conforman su identidad, a propósito nos dice: “Entonces, la función de la ideología es la de servir de lugar de enlace para la memoria colectiva, a fin de que el valor inaugural de los acontecimientos fundadores se transforme en el objeto de la creencia del grupo entero” (p. 355). Un ejemplo de la función de integración en la ideología puede verse de forma clara en el cristianismo, más exactamente durante la celebración de la semana santa. Uno de los elementos fundamentales de la religión cristiana es la promesa de una nueva vida después de la muerte, que está representada en la resurrección Jesús. Sin embargo, para los fieles es imposible asistir al momento de la muerte y resurrección de Jesús, por ello de forma simbólica representan su pasión y posteriormente su ascensión a través de procesiones, donde se muestra la reunión del hijo que encarna a la humanidad y Dios el padre creador.

Una última observación recae sobre el problema de la deformación de la realidad. En el primer capítulo titulado *Hegel, Feuerbach y Marx: ideología y pan-ideología*, se analizaron las fuentes de las que Marx se valió para desarrollar el concepto de ideología y se encontró que la principal función de este era la deformación de la realidad, es decir, dicho término se opone a la realidad, es un falso modo de ser, el cual obliga a los individuos a actuar de forma falsa, aunque los sujetos no son conscientes de tal engaño. Slavoj Žižek (2003) lo enuncia de esta forma en su obra titulada *El sublime objeto de la ideología*: “La definición más

elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de El capital de Marx: «*sie wissen das nicht, aber sie tun es*» – «ellos no lo saben, pero lo hacen» (p. 55). En este primer punto el problema de la ideología versa sobre la falsedad, por ello la tarea de Marx es elaborar una teoría que permita encontrar el verdadero modo de ser y eliminar así la deformación, Marx llama a este proceso una inversión de la inversión, el cual es un proceso de emancipación donde se busca eliminar la ideología.

El conflicto entre la ideología y la realidad que se plantea en el esquema de deformación es superado una vez el concepto de ideología logra vincularse a la realidad misma, la cual se entiende dentro de los parámetros de la acción social definida por Weber. La ideología según la teoría weberiana tiene como primera función la legitimación de una acción a través de un sentido compartido intersubjetivamente, el cual presta apoyo a un sistema de autoridad. En este punto no es relevante si la base de la creencia es real o falsa, la función de la ideología es soportar de manera simbólica la acción social a través de la cual un grupo crea su identidad y conforma su realidad. En este sentido, una teoría que intente hallar el verdadero modo de ser y disipar el engaño tal como pretendía Marx en su análisis sobre la realidad y lo ideológico resulta obsoleta. Tampoco es viable pensar en un modelo de falsa conciencia en el cual un individuo es engañado inconscientemente, ya que dentro del marco motivacional de la acción social se hace necesario que el grupo dominante haga explícito su interés de dominar y la forma en que desea hacerlo, luego, entonces, el sujeto decide someterse de forma voluntaria a tal pretensión. Zizek (2003) aborda este tema retomando las tesis de Peter Sloterdijk en su obra *Critica de la razón cínica*, y expone que el sujeto está al tanto de las intenciones de un grupo o clase dominante, sin embargo, decide someterse; en el pensamiento marxiano la ideología era una especie de máscara que cubría la realidad y el individuo no podía reconocerlo, no obstante Sloterdijk señala que el individuo es completamente consciente, por ello cuando decide someterse de forma voluntaria a la autoridad su actitud se torna cínica, dice Zizek

a propósito de Sloterdijk: “El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: «ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen»” (p. 56).

La superación de la deformación trae consigo la abolición de la idea de emancipación total, tal pretensión es producto del clásico modelo de deformación donde la ideología se opone a lo real, pero en el plano de la legitimación de la acción social es precisamente esta la que permite configurar la realidad, por lo cual intentar eliminarla de forma total implica un daño contra esta misma. Por otro lado, es posible pensar en la emancipación como el cambio de un sistema de autoridad que un grupo epistémico considera obsoleto, por otro que les resulta más agradable. Debe recordarse que la acción social contempla tanto la tolerancia como la omisión, por ello el rechazo de una ideología lleva inevitablemente a otra.

La pretensión de emancipación total se presenta cuando el concepto de ideología es observado con sospecha como un elemento peligroso y los casos donde se abusa de la autoridad para agredir a otros y ejercer control ponen en duda la bondad de este. Sin embargo, la ideología representa la identidad un grupo, es el sentido a través del cual los hombres logran acceder a la realidad, el verdadero elemento polémico o sospechoso de la ideología no recae en la deformación de lo real, sino en el enfrentamiento entre posturas ideológicas antónimas que buscan defender su identidad y postularse como el único modo correcto de ser.

Conclusiones

La presente monografía surge como un proyecto cuyo objetivo principal fue abordar la siguiente cuestión: ¿Es posible vivir sin ideología? O dicho de una forma más clara ¿Es lícito pensar la posibilidad de una emancipación total de la ideología? La pregunta guarda un alto grado de complejidad, debido a que el concepto sobre cual versa el análisis cuenta con una gran pluralidad de sentidos, de suerte que la respuesta puede cambiar según el escenario donde se realice, además analizar cada una de las posturas particulares sería un trabajo inacabable. Se optó en cambio por analizar de forma general los marcos conceptuales a través de los cuales se ha tratado el concepto, y en el proceso de investigación se recurrió a tres, el primero es el marco conceptual donde la ideología se entiende de como deformación, el segundo es aquel donde se contempla la ideología como sentido de vida, y el tercero postula la caducidad del concepto. Se optó por hacer el análisis de la pregunta dentro del tránsito de los primeros marcos, ya que esta no tendría sentido en el tercero, pues desde un inicio considera tal concepto como algo obsoleto.

El análisis del tránsito del primer marco conceptual al segundo arrojó como resultado que la pretensión de una emancipación total solo es plausible dentro del marco de deformación, ya que allí la ideología es contemplada como un elemento completamente opuesto a la realidad. En el primer capítulo titulado *Hegel, Feuerbach y Marx: ideología y pan-ideología*, es posible observar que Karl Marx define el concepto de ideología oponiéndolo al concepto de realidad. La ideología representa un elemento que deforma la realidad en tanto obliga a los hombres a actuar y pensar de forma falsa sin que estos se percaten del engaño, por ello la tarea salvífica de Marx consiste en la elaboración de una teoría que permita diferenciar lo verdadero y separarlo de lo falso o ideológico, su pretensión no es otra que eliminar por completo la ideología.

La pretensión de una emancipación total proviene de la clave de lectura donde la ideología es tomada como un elemento ajeno a la realidad humana. Esta idea solo funciona cuando un grupo específico posee un modo correcto de interpretar la realidad, por ello las observaciones de Karl Mannheim fueron imprescindibles para ponerla en tela de juicio, ya que dicho teórico sostiene que la posibilidad que tiene un grupo de elaborar una teoría que permita acceder de forma adecuada a la realidad y desacreditar las formas incorrectas de acceso, traen consigo la posibilidad de que dicho grupo sea sometido a un análisis similar por otro, emerge una polaridad donde el autoritarismo epistémico de tal lectura se hace imposible. La investigación sobre Mannheim mostró que en su análisis se encontraba la sospecha incipiente de que la ideología no era un elemento ajeno a la realidad humana, ya que dicho autor refería el concepto como la irregularidad producida al conservar, durante un prolongado periodo de tiempo, una teoría o método por una comunidad epistémica para acceder a la realidad, esto sin someterla a una revisión crítica, de suerte que el transcurso temporal la tornaba obsoleta. En este punto la ideología no aparece como un elemento extraño, sino que se gesta en las prácticas humanas, aunque es menester aclarar que Mannheim sigue mirando con sigilo el concepto, aun sospecha de los peligros de la deformación.

Es con el análisis sobre Max Weber donde finalmente logra darse una respuesta a la cuestión central de esta monografía. Weber supera el marco conceptual de deformación al relacionar el concepto de ideología con la acción social, donde la ideología representa el proceso de legitimidad que permite la dominación de un orden o sistema de autoridad, de suerte que tal concepto en este punto se entiende como un elemento constitutivo de un orden y no como uno deformador; la ideología se convierte en el elemento que da sentido a la acción social y orienta las prácticas sociales que conforman la realidad de los individuos de una determinada comunidad epistémica, de suerte que elimina la pretensión de una emancipación total, aunque no se niega la posibilidad de una emancipación

particular, es decir, que el individuo opte por diferentes sistemas de autoridad. Se suma al análisis de Weber las observaciones de Paul Ricoeur, quien añade a la teoría weberiana una función específica de la ideología, la integración, que remite a la representación de los elementos fundacionales de un grupo por medio de actos simbólicos que permite renovar la creencia en la legitimidad del mismo.

Finalmente el análisis teórico general de la investigación dio lugar a dos cuestiones importantes, que pueden ser tratadas en futuras investigaciones. La primera de ellas proviene del análisis de las cuatro formas de legitimación de la acción social (racional con arreglos a fines, racional con arreglos a valores, afectiva y tradicional). Weber señala que un grupo dominante con pretensión de legitimidad busca obtener la creencia de una comunidad apelando a alguna de estas formas, con el propósito de hacer explícitas sus intenciones de dominación, esto es posible solo a través del lenguaje, la comunicación de la idea juega un papel importante en la dominación, por ello resultaría de gran interés observar las relaciones entre ideología y lenguaje. La segunda, por su parte, refiere al concepto de razón cínica que Slavoj Zizek retoma de Peter Sloterdijk, según el cual los individuos son conscientes cuando se someten a un orden ideológico, el sujeto sabe plenamente lo que hace y aun así decide hacerlo, por ello su actitud se vuelve cínica. Si efectivamente los individuos tienen consciencia de los patrones ideológicos en los que se mueven, valdría la pena pensar en la posibilidad de buscar elementos que eviten el conflicto entre ideologías antónimas y reduzcan las confrontaciones violentas.

Referencias

Althusser, L (1970) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Bogotá: Emiasar.

Altomare, M. (2010). *Las dimensiones del sentido en la teoría social de Max Weber: acción social, relación social y orden legítimo*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica de las ciencias sociales*. Buenos aires: Nueva visión.

Bonetti, J. (2004). *Doce notas introductorias al concepto de ideología*. Buenos Aires: Revista de filosofía (Scielo). Recuperado en http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712004000100001&lang=es Fecha de recuperación: (17/02/2015) Hora: 6:00 p.m.

Di Pasquale, M. (2012). *Notas sobre el concepto de ideología. Entre el poder, la verdad y la violencia simbólica*. Bogotá: Tabula rasa. Recuperado en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892012000200005&lang=es#num1 Fecha de recuperación: (17/02/2015) Hora: (8:00 p.m).

Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.

Ferrater. J. (1998). *Diccionario de filosofía, Tomo II (E-J)*. Barcelona: Ariel.

Feuerbach, L. (1963). *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Editorial claridad.

Hegel, F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México D.F: Fondo de cultura económica.

Hegel, F. (2000). *Filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Horkheimer, M. Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.

Larrañeta, R. (1997). *Crítica de la razón científica. A propósito de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Cuadernos de realidades sociales.

Larroyo, F (1973). *Estudio introductorio*. En: Bacon, F. *Instauratio Magna. Novum organum*. Nueva Atlántida. México: Porrúa.

López, L. (2014). *El concepto de ideología en el Marx maduro*. Madrid: Isegoría.

Mannheim, K. (1958). *Ideología y utopía*. Introducción a la sociología del conocimiento. Madrid: Aguilar.

Marx, K. (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya.

Marx, K. (2008). *El capital. Crítica a la economía política*. D.F México: Siglo XXI editores.

Marx, K. Friedrich, E. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Ricoeur, P. (2006). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.

Ritzer, G. (2001). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: MC Graw Hill.

Ruiz, C. (2014). *La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista*. Madrid: Isegoría.

Serrano, E. (1994). *Legitimación y racionalización*. Barcelona: Anthropos.

Twain, M. (2011). *Las aventuras de Huckleberry Finn*. Madrid: Akal.

Weber, M. (1964). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. D.F México: Fondo de cultura económica.

Zizek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.