
Carlos A. Prego*

IDEOLOGIA Y CONOCIMIENTO
científico. De Marx a la
crítica post-mannheimiana

I

El problema de la relación entre ciencia (para nuestros objetivos actuales, específicamente ciencia *social*) e ideología, se presenta a la vez extraordinariamente complejo y crucial. Complejo, por la extensa gama de aspectos involucrados: el problema de los valores y la “neutralidad”, la determinación histórico-social y la relatividad de los conocimientos; la ubicación (fundamento, papel) de la actividad científica, esfera *particular*, específica, de la acción humana, en el *conjunto* de la vida social (forma amplia de plantear el problema de la articulación entre teoría y praxis); las implicaciones filosóficas del corpus científico (teoría y método) en términos de su relativo aislamiento o entronque con una “concepción del mundo”; tales son, si bien enunciados de forma esquemática e indicativa, algunas de las más relevantes cuestiones conexas. Y crucial, por cuanto ya en esta primera aproximación al problema intuimos que en su solución está asimismo comprometida la del tocante al carácter, posibilidad y límites del conocimiento científico. Ambos atributos —complejidad y relevancia— reciben confirmación adicional de otra constatación si toda reflexión sobre el problema ciencia-ideología *debe* referirse —en algún nivel, momento o dimensión— al pensamiento de Marx (casi diríamos “por derecho propio”), es sin duda a partir de la particular formulación mannheimiana que ad-

* Profesor adscrito al Centro de Estudios Básicos en Teoría Social de la FCPyS.

quiere verdadera carta de ciudadanía en las ciencias sociales, de modo tal que no hay escuela u orientación teórico-metodológica que no se haya “pronunciado” al respecto.¹

Relación ideología-ciencia, orientada aquí en un sentido específico: nuestro objetivo es la reflexión en torno al conocimiento científico, su dilucidación. ¿Qué representa allí la ideología?, o más precisamente, ¿qué papel juega lo ideológico en la ciencia? (y en perspectiva dinámica: la ciencia como proceso de construcción de conocimientos más que como resultado; o bien: como resultado que remite constitutivamente a su proceso de producción).² Se abren aquí diversas posibilidades: ¿es la ideología el *antecedente* de la ciencia, aquello de lo que ésta se separa (relación “genética”)?; ¿es un *concomitante* permanente de la actividad científica?; ¿constituye el medium y fundamento en que ésta se desenvuelve (relación “estructural” u “orgánica”)?; en última instancia, y concisamente: ¿cómo se contruye (constituye) el conocimiento científico? Pero semejante concisión (que por sí puede remitir tanto a un plano filosófico como metodológico, técnico o teórico sustantivo) sólo adquiere univocidad al interior de una problemática. Y la nuestra quiere ser la de la objetividad del conocimiento científico.

En efecto, desde la despectiva calificación del primer Napoleón contra lo que quiso ser “doctrina positiva de las ideas”,³ la noción de ideología adquiere una dimensión de cuestionamiento y crítica que la acompaña hasta nuestros días. En este sentido, conjugar en la proposición lo ideológico y lo científico inquiera íntimamente por la objetividad en cuanto problema de la *validez* del conocimiento. No lo abordaremos aquí en su propio fundamento gnoseo-ontológico sino más bien a nivel de esa amplia zona epistemológica que, partiendo de la *aceptación* de aquella premisa-hipótesis que constituye, a nuestro

¹ En verdad, para muchos fue esa vía —la de Mannheim, en *Ideología y utopía*— su problemático primer contacto con la obra de Marx, y tal vez —como señala Kurt Lenk— fue sólo esa la razón de una identificación acrítica entre la “fuente” y sus “elaboraciones secundarias”. Cf. K. Lenk (1971), Parte I, secc. 5, p. 40; y asimismo el epílogo, p. 375.

² A. Badiou: “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en L. Althusser y otros (1967), p. 95: “El pseudo-concepto de resultados pretende descubrir la ciencia como un conglomerado de “verdades” desligadas de derecho del proceso de su producción. . . Pero la ciencia es algo muy distinto: producción organizada de sus objetos, transformación específica en la que “nada está dado, todo se construye” (G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*), anuncia que su dominio *no es otro* que el proceso de producción del que aparentemente resulta y que coincide con el protocolo de su aparición”.

³ Cf. Arne Naess: “Historia del término ‘ideología’ ” (1956), en I. Horowitz (1964), vol. I, cap. II, especialmente pp. 23–29.

juicio, el realismo explícito o implícito de la ciencia (a saber, la exterioridad e independencia de lo real respecto al pensamiento), indaga las modalidades, condiciones, instrumentos, resultados, históricamente variables, del proceso concreto de apropiación de lo real por la vía del pensamiento científico.

Lejos pretendemos mantenernos, por tanto, de toda gnoseología tradicional, que intentara resolver, en el plano puramente filosófico y en forma definitiva, “el problema del conocimiento”; pensamos en términos de una epistemología crítica más que sistemática, es decir, abierta a la comprensión de aquél en su desarrollo efectivo, sus avances y rodeos, a la captación de su historicidad específica. Y pensamos que es en ese terreno donde la reflexión sobre la dialéctica ideología-ciencia puede desplegar su mayor potencialidad crítica.

La estrategia con que intentaremos abordar la considerable complejidad de la problemática propuesta consistirá en confrontar tres líneas que nos parecen de la mayor relevancia y que a su vez corresponden a momentos definidos en el desarrollo polifacético de las ciencias sociales (si bien aquí nos resultará inabordable el problema de su relación con los respectivos contextos histórico-sociales particulares): el planteamiento originario y problemático de Marx y su posterior revisión en esa disciplina particular conocida como “sociología del conocimiento”, en su versión clásica (Mannheim) y contemporánea.

II.

En sus *Elementos de autocrítica*, Althusser reconoce haber confundido, en su uso de la noción de ideología, “dos papeles diferentes: el de una categoría filosófica por una parte (ilusión, error), y el de un concepto científico por otra (formación de la superestructura)” (pág. 29). No interesa aquí analizar la función que cumple esta distinción en el texto citado, sino más bien destacar que ha sido reiteradamente señalada por muy diversos analistas de Marx.⁴

Tal vez el texto clásico que ilustra el segundo uso o significado señalado por Althusser es el famoso Prólogo de 1859: “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de concien-

⁴ Entre otros, Th. Geiger (1952), cap. III, p. 39; E. Trías (1969), cap. II y III; y K. Lenk (1971), Parte I, secc. 2, p. 27, aunque aquí formulada más bien en términos de la oposición “especulación-conciencia”.

cia social... Hay que distinguir siempre entre los cambios materiales (...) y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo".⁵ En cuanto al primer significado, que desde el propio título predomina ampliamente en toda *La ideología alemana* (1846), presentamos sólo algunos de los muchos posibles: "tenemos que examinar la historia de los hombres, puesto que casi toda la ideología se reduce ya bien a la interpretación tergiversada de esta historia, ya bien a la abstracción completa de la misma".⁶

En esta obra, destinada al debate teórico con los pensadores neohegelianos, el *idealismo* parece constituir la forma privilegiada de la ideología, y el *filósofo* es presentado como el ideólogo por excelencia,⁷ lo cual enlaza directamente con la obra precedente de Marx, ante todo con la fundamental *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público* (1843).

Esto da, como es visible, un profundo carácter epistemológico a la discusión de la "ideología alemana", que continúa y acentúa el trabajo iniciado en la crítica de 1843⁸; en efecto, el desarrollo de la ciencia "real y positiva" aparece indisolublemente ligado a este movimiento de crítica radical de la ideología (en su forma más alta, filosófica).⁹

Estamos confrontando, pues, el problema de la ideología como "falsa conciencia", como deformación del pensamiento. Antes de inquirirnos por sus determinantes, repararemos en un hecho. Tales deformaciones pueblan profusamente las representaciones *espontáneas* de los hombres, por ejemplo, de "quienes están inmersos en las relaciones de producción de mercancías",¹⁰ o "de los agentes económicos

⁵ Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, (1859), en K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*, vol. I, p. 517-18.

⁶ En *Obras escogidas*, cit., vol. I, pp. 12-13. Se trata de una variante del texto original.

⁷ Desde sus primeras líneas: "Según anuncian los ideólogos alemanes, Alemania ha pasado en estos últimos años por una revolución sin igual. . . Trátese, sin duda, de un acontecimiento interesante: del proceso de putrefacción del espíritu absoluto" (*ibid.*, p. 11).

⁸ Sobre la importancia y significado de esta última obra, Cf. G. della Volpe (1964), ensayo III, secc. 1; L. Colletti (1958), cap. I; y M. dal Prá (1965), cap. II y V.

⁹ Inequívocamente: "Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede subsistir" (*op. cit.*, p. 22).

¹⁰ *El capital*, Vol. I, cap. I, cap. 4 ("El fetichismo de la mercancía"), p. 40.

cautivos de las relaciones de producción del régimen burgués”.¹¹ Pero lo notable es que estas deformaciones volvemos a encontrarlas en la economía, y no sólo en la que Marx llamó despectivamente “vulgar” (“que no hace más que deambular estérilmente en torno de la conexión aparente”, limitándose a “sistematizar de manera pedante las ideas más triviales y fatuas que se forman los miembros de la burguesía acerca de su propio mundo”),¹² sino también en la propia “economía científica” (clásica, “que investiga la concatenación interna del régimen burgués de producción”).¹³ También aquí, en la crítica de la economía política, se encuentra Marx con una situación que había analizado en la crítica de la filosofía hegliana:¹⁴ estas ilusiones y deformaciones tienen una raíz común, son “reflejadas por la propia realidad desde sí misma”.¹⁵ El “fetichismo de la mercancía” constituye sin duda un caso paradigmático entre aquéllas,¹⁶ pero otro tanto sucede con categorías como la de capital, salario, ganancia... Como reconoce Erich Hahn, el problema de la falsa conciencia no remite entonces a las “propiedades estructurales generales del pensamiento humano”,¹⁷ sino al análisis crítico de las relaciones reales que producen orgánicamente dichas ilusiones.¹⁸ Su superación teórica constituye

¹¹ *Ibid.*, vol. III, cap. XLVIII, pp. 756-57.

¹² *Ibid.*, vol. I, cap. I, p. 45.

¹³ *Ibid.* Y en el *Capítulo VI (inédito)*: “la carencia de los economistas clásicos consiste en que... confundieron *espontáneamente* el intercambio (...) que se efectúa en el proceso de la circulación” con el propio de la esfera de producción. “Esta falla deriva también de la inhibición ‘capitalista’, puesto que al capitalista mismo (...) *se le presenta* como un proceso único, no mediado” (p. 42). Subrayados nuestros.

¹⁴ “Esta representación (la de Hegel) no *mantiene* la separación entre la vida civil y la vida política; no es más que la *representación de una separación que existe realmente*” (p. 126).

¹⁵ *Grundrisse*, cit. por E. Hahn: “Contribución a la crítica de la conciencia burguesa” (1964), en K. Lenk (1971), Parte III, p. 128.

¹⁶ “¿De dónde brota entonces el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma... Lo que aquí adopta para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso” (*El capital*, vol. I, cap. I, pp. 37-38).

¹⁷ *Op. cit.*, p. 123.

¹⁸ Comenta al respecto Colletti (1958): como “el idealismo es una conciencia invertida del mundo porque invertidos son el Estado y la sociedad que lo producen” (p. 175), “el discurso (de Marx) sobre el discurso de Hegel es al mismo tiempo discurso sobre un objeto específico o determinado” (p. 185), y no meramente una relación “de idea a idea”. O sea, “cuando Marx critica la lógica de Hegel no está haciendo sólo lógica sino también sociología, es decir, una obra que investiga en la filosofía de Hegel y a través de ella *un momento constitutivo*, una manifestación de la sociedad burguesa” (p. 186) (subrayado nuestro). Esta cita, así como el propio

precisamente la misión de la ciencia.¹⁹

Una última observación, pero no menos importante, a la vista de las posteriores elaboraciones de Mannheim asociadas más de una vez al nombre de Marx. Para éste, resulta diáfano el reconocimiento de la determinación histórico-social constitutivamente inherente al pensamiento humano. “El ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia... El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje *es* la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para mí mismo... La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos”. (*La ideología alemana*, cit., pp. 28-29). Determinación social intrínseca que, *en cuanto tal*, no conlleva necesidad ni relación alguna con la deformación ideológica de las relaciones sociales, históricamente determinadas, que será preciso establecer y dilucidar empíricamente en cada caso. Algunas de alta generalidad y duración histórica, como la clásicamente formulada en el mismo texto: “la división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo manual e intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real”.²⁰

Sin duda, el proceso de la lucha de clases (más bien que su “estructura”) juega en Marx un papel privilegiado dentro de la determinación social del pensamiento,²¹ lo cual ha de ser calificado a través de un par de observaciones.

del filósofo italiano (Cf. el ensayo “Marxismo y dialéctica” en L. Colletti, 1974), y que estimamos específicamente distinta de la relación esencia-apariencia, si bien vinculada con ella. Obviamente, no podemos abordar este punto aquí.

¹⁹ “En realidad, toda ciencia estaría de más si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coinciden directamente” (*El capital*, vol. III, cap. XLVIII, p. 757).

²⁰ En L. Althusser (1969), en cambio, la deformación ideológica es remitida a factores tan enteramente indeterminados como la opacidad inherente a toda estructura social (p. 53), con conclusiones como la de que el hombre es, por naturaleza, “un animal ideológico” (p. 48), en el trabajo “Práctica teórica y lucha ideológica” (1965). La formulación althusseriana es retomada por N. Poulantzas (1968), Parte III, cap. II, secc. 3. Sería interesante proseguir, en el contexto de “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” (1969), el análisis de la conceptualización de la ideología como la relación (fatalmente) imaginaria de los hombres con sus condiciones reales de existencia, mediante su constitución en “sujetos” (elevada a atributo cuasi-ontológico), y su oposición genérica a la ciencia en cuanto “discurso sin sujeto” (*ibid.*, en especial pp. 123-32), para ver en qué medida se encuentra anticipada en la distinción básica de Th. Geiger (1952), entre “realidad existencial” y “realidad de conocimiento” (cap. III, especialmente, pp. 35-37).

²¹ Sobre este punto, recordar las observaciones de Marx referidas a la evolución de la economía política en el Posfacio de 1873 a la 2a. edición de *El capital*.

1. Esta determinación social no puede ser entendida como relación causal-mecánica, ya que si “el nacimiento de la teoría está condicionado por un desarrollo social objetivo, también (lo está) por una *relación activa* de conocimiento con una situación objetiva”.²² Leo Kofler, por su parte, enuncia una orientación sumamente general: el interés de clase no puede entenderse “como si dominase de manera directa, sino que a su vez se le debe comprender en el caso concreto a partir de su carácter de momento dentro de una conexión general”.²³

2. La *especificidad* de las diversas esferas y niveles de la conciencia social (incluida la ciencia), que es a la vez la de las particulares conexiones y dificultades en relación a los objetos o ámbitos concretos a que se refieren (dificultades sobredeterminadas diferencialmente por el lugar y función que ocupan en relación al propio discurso de la ideología dominante).²⁴

III.

El problema de la ideología ha sido recogido y discutido intensamente en la “sociología del conocimiento” por la vía de quien es virtualmente considerado como su fundador, Karl Mannheim.²⁵ El carácter orgánico

análisis marxiano de la mercancía (cap. I de *El capital*) o del proceso de producción capitalista (cap. V), plantean abiertamente el problema de la “inversión” (ideológica-real), que constituye foco de atención preferente en la reflexión más reciente

²² V. Milic. “La relación entre sociedad y conocimiento en la obra de Marx” (1965), en K. Lenk (1971), Parte III, p. 155. Y en la misma edición, el compilador: “Para Marx, la verdad o falsedad de una teoría de la sociedad no pueden deducirse del grado en que se ligue a ciertos intereses, ni de su pretendida neutralidad valorativa; dependen más bien de la medida en que permita discernir, dentro de sus categorías, las leyes del movimiento y los nexos internos de los procesos sociales que determinan la vida de los hombres” (Parte I, secc. 2, p. 27). ¿Habrá que recordar la calificación que a propósito de Malthus se hace en las *Teorías sobre la plusvalía?*: “llamo vulgar a un hombre que procura *acomodar* la ciencia a un punto de vista no extraído de la ciencia misma (por erróneo que pudiera ser), sino tomado de intereses *exteriores* y ajenos a ella” (cit. por V. Milic, p. 148; subrayado nuestro).

²³ L. Kofler (1950), cap. VI, p. 120.

²⁴ Entendemos que es precisamente en este sentido que afirma Marx: “desde el punto de vista ideológico, el error era tanto más fácil de cometer por cuanto ese dominio de las relaciones (sociales) se presenta como dominio de ideas en la misma conciencia de los individuos, y la fe en la eternidad de tales ideas, es decir, de aquellas relaciones materiales de dependencia, es *of course* consolidada, nutrida, inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes” (*Grundrisse*, p. 92).

²⁵ Dado el conocimiento relativamente amplio de su obra (la primera traducción, del FCE, data de 1941), realizaremos una presentación sumamente esquemática. Todas las citas de Mannheim corresponden a su obra clave, *Ideología y utopía* (1929), ampliada en 1931 y 1936 (cap. V y I, respectivamente, de la edición inglesa en que se basó la versión castellana); especialmente, el cap. II.

de la vinculación con aquel problema se hace patente desde la concepción misma de la nueva disciplina: la *Wissenssoziologie* es definida como la “formulación general” del “concepto total de la ideología”. Repasemos brevemente las ideas: si la “concepción particular de la ideología” cuestionaba sólo una parte (básicamente los contenidos) del pensamiento del adversario, el concepto total (concebido como el aporte característico del pensamiento marxista en este terreno) incluye “la cosmovisión íntegra del contrario (incluyendo su aparato categorial)” (pp. 58-59). Sobre esta base, se hace necesario ahora la superación de aquella modalidad de planteamiento a través de un enfoque menos parcial, y eso se logra mediante la formulación general, que no hace sino extender al conjunto de perspectivas existentes lo que en su “forma especial” se imputaba sólo al adversario; de tal modo se pasa de una simple “teoría de la ideología” a la “sociología del conocimiento”. En verdad, la consiguiente constatación de la “particularidad” de *todos* los puntos de vista (“el pensamiento de todos los partidos en todas las épocas es de carácter ideológico”, p. 79) es fuente de una inquietud radical: “¿Cómo puede todavía pensar y vivir en general el hombre, en una época en que el problema de la ideología y de la utopía ha sido planteado radicalmente y pensado hasta el final?”²⁶

En cierto sentido, toda esta obra trasunta un alegato vigoroso (si no enteramente consecuente) contra una concepción fijista, pasiva e individualista del conocimiento, pero desde una pendiente que se desliza hacia el relativismo. En verdad, la extrema ampliación de que es objeto el concepto de ideología —que Mannheim ve como una radicalización a la vez que una “despartidización” de su significación originaria— va de la mano con una creciente dilución del marco categorial en que se inserta: “base social” o “existencial”, “determinación posicional”, “situación vital”, “estrato” o “grupo social”, “ligazón al ser”, son otras tantas expresiones típicas que, a despecho del lugar central que ocupan, se mantienen en un elevado grado de indeterminación. La exigencia de *funcionalización* universal del pensamiento contemplada en la alternativa “relacionista” diseñada por Mannheim parece excluir taxativamente todo recurso a una teoría sistemática, remitiendo en cambio a una problemática reconstrucción de “la esfera más extensa de la significación y, por último, (de) la estructura de la realidad histórica” (p. 89). Tal es sin duda el sentido de la reflexión que llevaba a Horkheimer —en el artículo citado— a señalar cómo, a diferencia de Marx, para quien la crítica de la ideología va indisolublemente unida al

²⁶ Cit. por M. Horkheimer en “¿Un nuevo concepto de ideología?” (1930), en K. Lenk (1971), Parte VI, p. 262.

esfuerzo de superación radical de toda especulación supra-histórica, se trata en Mannheim de una obra que “persigue un propósito último filosófico”.²⁷

La obra de Mannheim, ciertamente, reunía todos los atributos polémicos. El punto de ataque central en la intensa crítica posterior de que fue objeto apuntó sin duda al lado flaco de su elaboración, señalando la necesidad de separar (en términos lógicos) el problema del origen o determinación social del conocimiento, del referente a su “deformación” o validez.²⁸ Pero esta operación fue concebida como correspondiente a ámbitos enteramente independientes, expresados en disciplinas separadas: la sociología del conocimiento como ciencia de conexiones empíricas, la lógica y la epistemología como normativas.

Se desarrollaron en parte gracias a las contradicciones inherentes al propio planteamiento mannheimiano, que junto a no muy precisadas “implicaciones epistemológicas” definía el ámbito de la sociología del conocimiento como la búsqueda de meras “correlaciones funcionales” y “correspondencias formales” entre “la situación de ser y la formación cognoscitiva” (pp. 59-60, 82). “Aquel lazo indeterminado entre ser y conciencia —apunta Horkheimer— aparece de hecho como un estar uno junto al otro meramente extrínseco, y hasta como coincidencia fatal” (op. cit., p. 259). Se trataba así, básicamente, de *oponer* (sin conjugar) “análisis interno” y “análisis externo”.²⁹

²⁷ *Ibid.*, p. 249; sobre las “connotaciones metafísicas” presentes en dicha obra, Cf. asimismo el epílogo de K. Lenk (1971), especialmente pp. 375-76, y el penetrante artículo de Helmuth Plessner en la misma antología, Parte VI, pp. 229-44 (“Variantes de la noción de ideología”, 1953). Ha sido, por lo demás, el mismo Mannheim quien especulara, no sin hermetismo, acerca de la idea de que “todavía quede un reino espiritual, eterno más allá de la historia, que nunca haya sido completamente absorbido por la misma historia, y que expresa su significación en la historia y en la experiencia social”; que “la naturaleza del proceso histórico presenta un problema exigente e inexplicable”, y que “aun cuando no surja ninguna cristalización final del proceso histórico, algo de profunda significación se trasluce en el reino de lo histórico”, en cuanto “matriz dentro de la cual se expresa la naturaleza esencial del hombre” (pp. 94-95). De aquí la inconsecuencia, aludida antes entre su explícito programa anti-metafísico y las resonancias ontológicas con que acaba desarrollándose, aunque éstas sean de sustancia antropológica (Cf. M. Horkheimer, cit., p. 251).

²⁸ Por citar sólo algunos: J. Gabel (1970), Parte III, cap. II; E. Grünwald (1933; Cf. K. Wolff, 1967, cap. X); E. Trías (1969), cap. X; R. Merton (1956), cap. XII y XIII; Th. Geiger (1952), cap. III, IX, X.

²⁹ Un crítico radical del “sociologismo” de Mannheim como E. Trías, llega a definir el siguiente programa para el “punto de vista externo”, propio de una sociología de la ciencia: “el origen social de los científicos, los papeles sociales de éstos, su función en el seno de una determinada sociedad; y asimismo la función social que desempeñan los conocimientos científicos, así como la distribución de éstos entre los diferentes estratos sociales” (op. cit., p. 84); y remite como modelo a los análisis de Merton (op. cit., cap. XV) y Barber sobre “la ciencia y el orden social”.

Pero es preciso explicarse. ¿Se trata entonces de reintroducir la ya manida confusión entre origen y validez, determinación y deformación? Debemos reinstalarnos en nuestra problemática inicial: la objetividad como proceso, y su historicidad específica, no es concebible sin la dimensión *constitutiva* de la socialidad. “Como la actividad y el espíritu son sociales por su *contenido*, también lo son por su modo de *origen*: actividad social y espíritu social”, planteaba Marx como tesis general en los *Manuscritos* (p. 116, subrayado nuestro). Y comenta Colletti: “esta expresión mediante la cual refiero a los otros mi pensamiento es, a su vez, el medio con el cual refiero a los otros los objetos reales... el referirse del pensamiento al objeto es directamente el referirse del hombre al hombre y, por tanto, relación social” (*op. cit.*, cap. VI, pp. 186-87); y más adelante, refiriéndose a la objetividad de la materia: “este elemento por sí solo es insuficiente o, mejor dicho, todavía es genérico”, en cuanto es preciso aún “captar plenamente la mediación entre ciencia y sociedad...: de la misma manera que mi saber sólo puede ser universalmente válido, o sea, capaz de abrimé a la comunicación con los otros y de insertarme en la vida asociada, por la objetividad de sus contenidos, así también, a la inversa, mi saber sólo puede ser verificado por y en la sociedad” (*ibid.*, cap. VII, p. 240).

¿Qué consecuencias pueden seguirse de ello desde nuestra perspectiva? Concebir la actividad de conocimiento en su carácter procesual, social e histórico, es decir, siempre aproximativo, con avances, estancamientos y rodeos,³⁰ nos advierte —como lo hace P. Bourdieu (1968)— que “una representación fijista de la verdad o del error como trasgresión a normas incondicionales, se opone diametralmente a la búsqueda de rigores específicos, desde una teoría de la verdad como teoría del error rectificado” (Introducción, p. 21); “pero el error no puede desvincularse, y es a veces inevitable, de las condiciones sociales que lo hacen posible... Sólo en la sociología del conocimiento sociológico es donde el sociólogo encuentra el instrumento que permite adquirir toda su fuerza y forma específica a la crítica epistemológica” (Conclusión,

Una separación tajante del mismo tipo (análisis interno-externo) es la que propone Geiger, pero aquí al menos se mantiene el concepto de *crítica*, y se define el enfoque externo como análisis de “la génesis del error” (*op. cit.*, cap. X, p. 149).

³⁰ Recordamos aquí, ante todo, la obra de Bachelard; son pertinentes también algunas antiguas palabras de Engels: “ahora, la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia, que, desde las etapas inferiores, se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento, pero sin llegar jamás, por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a un punto en que ya no pueda seguir avanzando”. (F. Engels, 1886; en *Obras escogidas*, cit., vol. III, p. 357). También Lenin (1908), cap. II, secc. 4 y 5; y el análisis correlativo de D. Lecourt (1972), Parte I, cap. II.

p. 99).³¹

Sin confundir, por tanto, “la jerarquía de los actos epistemológicos”, es posible plantear y desarrollar las potencialidades de una teoría de la ideología como herramienta crítica, ante todo en las ciencias sociales. Pero ello exige sin duda que su labor se extienda más allá del ámbito de las relaciones externas entre condiciones objetivas y *productos* teóricos, para adentrarse al análisis (más problemático pero también más promisorio) de las condiciones y mediaciones sociales del propio *proceso de construcción* de conocimientos.

Concluiremos entonces: el concepto de ideología está llamado a cumplir una función propiamente filosófica; en Marx, la crítica *de principios* a todo empirismo y toda especulación, cuya recíproca relación fuera lúcidamente planteada y elaborada en la *Crítica* de 1843.³² Pero la especificidad del conocimiento (historicidad que corresponde a toda práctica humana) determina que aquella función sólo pueda realizarse mediante una epistemología que no sea mera “filosofía independiente” sino un saber funcional, histórico, del que forma parte necesaria una teoría positiva de las ideologías, incorporada críticamente al interior de la propia práctica científica. Quizá sea ésta justamente una de las notas distintivas del talante con que ha de encararse en las ciencias sociales el irrenunciable requisito epistemológico de la objetividad.³³

³¹ Valga una digresión en otro plano. Donde se ha querido ver en más de una ocasión una pura “ortodoxia” cuasi-teológica (aunque a veces en verdad lo haya sido), el análisis de lo que en la tradición política marxista se designa como las “desviaciones teóricas” constituye, en sus mejores representantes, la perspectiva (en “estado práctico”) de aplicación del análisis de ideologías a la crítica de su propio pensamiento. Recordemos el incisivo juicio de Lenin: “reconocer abiertamente los errores, poner al descubierto sus causas, analizar minuciosamente la situación que los ha engendrado y examinar atentamente los medios de corregirlos: esto es lo que caracteriza a un partido serio”. Sería tal vez de gran riqueza encarar un análisis de este aspecto a través, por ejemplo, de la obra de Lenin o de Gramsci, no por cierto para un inventario sustantivo de las “desviaciones”, sino más bien, desde la perspectiva que nos interesa, en términos de las modalidades, condiciones, procedimientos analíticos, de lo que podríamos llamar, si se nos permite la expresión, una “epistemología política en acto”.

³² “Si por una parte la especulación se crea *a priori* sacando de su seno de modo aparentemente libre el propio *objeto*, por otra parte, en cambio, y precisamente al pretender negar con sofismas la racional dependencia natural respecto del *objeto*, aquélla cae en la más irracional e innatural *servidumbre* frente a éste, puesto que se ve obligada a reconstruir como necesarias y universales incluso las características más accidentales e individuales del mismo” (cit. por L. Colletti, 1958, pp. 52-53).

³³ El presente trabajo fue escrito en abril de 1979, y se publica con modificaciones sólo formales. Desde una perspectiva también epistemológica pero dando cabida a una reflexión más sustantiva, hemos desarrollado en un trabajo reciente, a propósito del materialismo histórico, varios tópicos relevantes para la problemática abordada en este artículo: 1) la relación ciencia-ideología, con referencia a la dimensión axiológica y al papel de lo meta-teórico en la ciencia; 2) en un plano más especí-

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor, *et al*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Ed. Grijalbo, 1973.
- Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*. México, Ed. Siglo XXI, 1974.
- Althusser, Louis, *Elementos de autocrítica*. Buenos Aires, Ed. Diez, 1975.
- Althusser, Louis, y Alain Badiou *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. México, Ed. Siglo XXI, 1979.
- Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico*. México, Ed. Siglo XXI, 1978.
- Bourdieu, Pierre, *et al*, *El oficio de sociólogo*. México, Ed. Siglo XXI, 1978.
- Colletti, Lucio, *El marxismo y Hegel*. México, Ed. Grijalbo, 1977.
- Colletti, Lucio, *La cuestión de Stalin*. Barcelona, Ed. Anagrama, 1977.
- dal Prá, Mario, *La dialéctica en Marx*. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1972.
- della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx*. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1975.
- Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.
- Gabel, Joseph, *Sociología de la alienación*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1973.
- Geiger, Theodor, *Ideología y verdad*. Buenos Aires. Ed. Amorrortu, 1972.
- Godelier, Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, Ed. Siglo XXI, 1974.
- Horowitz, Irving, *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. B. Aires, EUDEBA, 1974 (2 vol.).
- Kofler, Leo, *Historia y dialéctica*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1974.
- Lecourt, Dominique, *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. México, Ed. Siglo XXI, 1979.

fico, la vinculación en Marx entre el problema de la ideología y el de la "inversión" (aludida en la nota 18). ["Dialéctica y ciencia en Marx", ponencia presentada al II^o Simposio de Filosofía Contemporánea, UAM-Iztapalapa, marzo 6-8, 1985; de próxima publicación].

- Lenin, Vladimir, *Materialismo y empirio-criticismo*. Pekín, Ed. Lenguas Extranjeras, 1975.
- Lenk, Kurt, *El concepto de ideología* (comentario crítico y selección sistemática de textos). Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1974.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*. Madrid, Ed. Aguilar, 1966.
- Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado y del derecho de Hegel*. México, Ed. Cultura Popular, 1975.
- Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*. México, Ed. Grijalbo.
- Marx, Karl, *Miseria de la filosofía*. Moscú, Ed. Progreso, 1974.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. ("Grundrisse"), vol. I. México, Ed. Siglo XXI, 1976.
- Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Ed. Cultura Popular, 1976.
- Marx, Karl, Capítulo VI (inédito) de *El capital*. México, Ed. Siglo XXI, 1975.
- Marx, Karl, *El capital*. México, Ed. F.C.E., 1976.
- Marx, Karl y Engels Friedrich, *La ideología alemana*. Varias traducciones.
- Marx, Karl y Engels Friedrich, *Obras escogidas*. Moscú, Ed. Progreso, 1976, 3 vol.
- Merton, Robert, *Teoría y estructura sociales*. México, Ed. FCE, 1970.
- Poulantzas, Nicos, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México, Ed. Siglo XXI, 1977.
- Rancière, Jacques, *Sobre la teoría de la ideología*. ENAH (Comité de Alumnos), México, 1975, (mimeo).
- Schaft, Adam, *Historia y verdad*. México, Ed. Grijalbo, 1974.
- Schmidt, Alfred, *Historia y estructura*. Madrid, Ed. A. Corazón, 1973.
- Trías, Eugenio, *Teoría de las ideologías*. Barcelona, Ed. Península, 1970.
- Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1973.
- Wolff, Kurt, *Contribución a una sociología del conocimiento*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1974.