

# Ideología y ciencia en el interior de las relaciones de producción capitalistas

Ideology and science within capitalist relations of production

Álvaro Laine Menéndez\*  

**Resumo:** En el presente trabajo nos proponemos realizar una serie de reflexiones que orbitan en torno al concepto de ideología, esto es, en torno a sus causas, su papel y función en una sociedad (particularmente en nuestra sociedad capitalista) y la posibilidad de oponerle algo así como un conocimiento libre de ideología, si es que esto puede llegar a tematizarse de algún modo. Para ello, realizaremos un diálogo con algunos de los autores brasileños más relevantes, así como de ámbito internacional, que han abordado este campo, con el fin extraer algunas conclusiones relevantes.

**Palavras-chaves:** Ideología; ciencia; sentido común; método.

**Abstract:** In this paper we propose to carry out a series of reflections that orbit around the concept of ideology, that is, around its causes, its role and function in a society (particularly in our capitalist society) and the possibility of opposing it to something like ideology-free knowledge, if this can be thematised in any way. To this end, we will engage in a dialogue with some of the most relevant Brazilian and international authors who have addressed this field, in order to draw some relevant conclusions.

**Keywords:** Ideology; science; common sense; method.

## Introducción

Sobre el concepto de ideología se han escrito ríos de tinta desde interpretaciones muy diversas<sup>1</sup>. Arriesgándonos a un cierto reduccionismo por nuestra parte, quizás podrían señalarse dos posturas límite a la hora de abordar la cuestión, tal como señala Godelier (1989): por un lado, aquella que trata la ideología como un conjunto de representaciones en nuestra conciencia de relaciones sociales levantadas bajo un modo de producción determinado; por otro, aquella que focaliza en el contenido exclusivo de las ideas, partiendo de ellas y moviéndose en ellas, al configurar éstas las realidades sociales.

\* Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: alvaro\_laine@hotmail.com

<sup>1</sup> Konder (2002), por ejemplo, aborda el tema a través del distinto significado que llega a adoptar el concepto de ideología según una buena cantidad de autores.

Insistiendo un poco más en esta caricatura, podríamos identificar la segunda postura con una posición idealista<sup>2</sup>, la cual rechazamos desde el principio, motivo por el cual no será objeto de análisis en las siguientes páginas. La primera, sin embargo, que podríamos caracterizar como una posición materialista<sup>3</sup>, pensamos que se mueve en una vía interesante para reflexionar sobre el sentido de las palabras siguientes: que lo ideal se constituya como cierto reflejo de lo real. ¿Qué quiere decir esto? ¿Ocuparía aquí algún papel una especie de ilusión? En caso afirmativo, ¿por qué habría de producirse tal ilusión y mediante qué mecanismos? ¿Es un problema enraizado en una marco histórico-social concreto o también atiende a un componente epistemológico/gnoseológico? Por otro lado, ¿qué tipo de representación se refleja en la conciencia a partir de una realidad social existente?

Estas son algunas de las preguntas que queremos tratar de contestar en las siguientes páginas a partir de algunos de los autores más relevantes que han tratado esta cuestión, lo cual se abordará en el segundo apartado. En el siguiente (tercero), se introducirá un marco de carácter gnoseológico para el análisis de la ideología, con el fin de discutir su relevancia a partir del modo de conectar conciencia (interior del ser humano) y relaciones sociales (exterior del ser humano). Lo que trataremos de hacer, por tanto, será abrir un diálogo con algunas de las lecturas más relevantes sobre el tema de la ideología en el campo de las ciencias sociales. Por último, se apuntan algunas conclusiones que extraemos de dicho análisis.

849

## Ideología como representación en la conciencia de relaciones sociales de producción

Para explicar la ideología como representación en la conciencia de relaciones sociales que se sitúan a la base de una sociedad determinada y, en particular, referido al marco de la sociedad capitalista, en donde las “consecuencias estructurales” de la mercancía “influencian decisivamente todas las manifestaciones de la vida” (Lukács, 2003, p. 7), normalmente se hace referencia al uso de una metáfora usada por Marx en la que distingue una estructura (*Grundlage*) de una superestructura (*Überbau*). Con ella, suele plantearse el hecho de que, sobre la base económica de una sociedad regida por unas relaciones sociales de producción particulares y un desarrollo determinado de las fuerzas productivas, se levanta una superestructura que, en última instancia, opera como perpetuador de dichas relaciones sociales.

<sup>2</sup> El asunto es, sin embargo, más complejo. El idealismo no puede reducirse a un supuesto punto de partida que comienza en las ideas y en contraste con un materialismo que parte de la realidad concreta. El problema, según nuestro punto de vista, está en el método que se sigue a partir de una primera representación inmediata que es la misma para todos. Más adelante se ofrecen algunos apuntes sobre esto. Véase, por ejemplo, Liria (2019).

<sup>3</sup> “Las representaciones que constituyen nuestra conciencia son la expresión, en el ámbito de las ideas, de las relaciones que establecemos entre nosotros para producir socialmente nuestra existencia” (Iasi, 2017, p. 89).

Se trataría de saber, por tanto, cómo se produce este juego ideológico por el cual individuos explotados (pues se trata siempre de sociedades divididas en clases<sup>4</sup>) aceptan más o menos sumisamente tales condiciones sociales basadas en la violencia. Para ello, el primer concepto clave es el de *alienación*<sup>5</sup>.

Dicho de otro modo, si existe ideología en una sociedad particular es porque previamente existe alienación. ¿Pero a qué se hace referencia con este concepto? Según Netto, tres son las principales líneas de interpretación que lo tematizan:

La primera supone que la alienación es un fenómeno que se manifiesta exclusivamente en las sociedades de clases (...). La segunda posición [constata] que no basta con suprimir las causas iniciales del fenómeno para extirarlo de la vida social (...) y que, por tanto, es imposible suponer su eliminación. (...) Finalmente, la tercera posición [que defiende el autor] parte de una rigurosa determinación económico-social del fenómeno (que parte de la división social del trabajo y de la propiedad privada) pero concentra su atención en las consecuencias de la alienación [configurando] estructuras de comportamiento históricamente muy resistentes (Netto, 1981, p. 34-35).

De las tres, la más interesante, también para nosotros, es la tercera. En este caso, como nos dice, la causa de la alienación partiría de una determinación económico-social, la cual se deriva del hecho de que exista una división del trabajo con apropiación privada de los medios de producción y, con ello, del excedente. Pero, de alguna forma, sus consecuencias van más allá de esa determinación apuntada, pues ella misma, la alienación, se desdobra en estructuras de comportamiento que, además, son muy resistentes al tiempo. Es decir, que, en definitiva, aunque se acabara con la existencia de las clases, no por ello inmediatamente desaparecería el problema de la alienación. Por el contrario, aparecería un largo período de transición que debería ir eliminándolo progresivamente<sup>6</sup>. Pero, es cierto, lo importante es que tras ese gran esfuerzo revolucionario contra las sociedades de clases (y en particular contra la sociedad capitalista) y tras una más o menos prolongada fase de transición socialista hacia una sociedad sin clases, parece que podría llegarse a una situación hipotética en la que dejara de operar la alienación y, estirando del hilo, libre de ideología.

Para arrojar más luz sobre este concepto, sin embargo, debemos introducir otro elemento. Como bien apunta Iasi (1999), cuando hablamos de alienación en los individuos y,

<sup>4</sup> “El origen remoto de la ideología se encuentra, pues, en la división social del trabajo o, dicho de otro modo, en la propiedad privada” (Konder, 2002, p. 41).

<sup>5</sup> “Nuestra hipótesis es que Marx y Engels llegan a la cuestión particular de la ideología dentro de una discusión más general, rica y profunda, sobre la alienación” (Iasi, 2017, p. 87).

<sup>6</sup> En un interesantísimo libro del economista ruso Evgeni Preobrazhensky, escrito en 1922, en donde realiza una ficción sobre el futuro de una rusa revolucionaria victoriosa tras los episodios de 1917, es interesante notar cómo el autor, a parte de la rigurosidad económica, tiene en cuenta justamente este elemento cuando expone la dificultad en las sucesivas generaciones para progresar hacia una sociedad más libre de los componentes ideológicos propios de sociedades de clases (Preobrazhensky, 1976).

con ello, de ideología, de alguna forma todo se juega al nivel de la conciencia. Pero no porque se parta de las ideas en sí mismas para explicarlo (pues en este caso nos situaríamos en la línea idealista rechazada ya en el comienzo), sino porque como representaciones extraídas de determinados fenómenos del mundo, toda la realidad se presenta en la conciencia, como ya dijimos<sup>7</sup>. En este mismo sentido afirmó Gramsci (1970, p. 6) que “todos los hombres son filósofos”, refiriéndose a la existencia de una filosofía espontánea que es propia de todo ser humano, que se transmite mediante todos los sistemas de creencias (el folclore de la sociedad) y por el lenguaje mismo, mediante conceptos y nociones comunes. Este proceso, al que está clavado todo ser humano desde que nace en el seno de una sociedad<sup>8</sup> es, sobre todo, inconsciente (no en el sentido de que no se produzca en la conciencia, más allá o más acá de ella, sino de no ser apenas perceptible para el individuo) y su producto es una especie de sentido común (Gramsci, 1970), algo así como un agregado caótico de concepciones entremezcladas y confusas:

Predominam no senso comum os elementos *realistas*, materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta (...) estes elementos são *supersticiosos*, acríticos. (...) ele confirma estes elementos acríticos, graças aos quais o senso comum é ainda ptolemaico, antropomórfico, antropocêntrico, ao invés de criticá-los científicamente (Gramsci, 2015, p.10).

De forma similar, también Althusser denominó a todo ese conjunto de evidencias, representaciones e imágenes con el término de *macizo ideológico*, el cual, si bien es imprescindible para que el ser humano se reconozca en el seno de una sociedad, al mismo tiempo esconde su verdadera realidad, denominada por él como estructural (Althusser; Balibar, 1970). Y ya sea que nos refiramos a tal sentido común en términos gramscianos o a este otro término, lo cierto es que ambos hacen referencia, en definitiva, al punto de partida para todo conocimiento de cualquier ser humano que llega al mundo; en concreto, que llega-nace siempre en una sociedad ya constituida.

851

Así, es imposible imaginar a un individuo sin conciencia (Iasi, 1999). De alguna forma, ésta parte siempre de ese sentido común que nos describe Gramsci, o, como lo formula Heller (2000), de nuestra vida cotidiana, pues una y otra, sentido común (o macizo ideológico) y vida cotidiana, como veremos, se corresponden. Aquí, en la vida cotidiana, es precisamente donde

<sup>7</sup> “La conciencia sería el proceso de representación mental (subjetiva) de una realidad concreta (objetiva) (...) a través de su vínculo de inserción inmediata (percepción). En otras palabras, una realidad externa que se interioriza. (...) La materialidad de este movimiento [debe buscarse] en el hecho de que la conciencia se genera a partir de y por medio de las relaciones concretas entre los seres humanos, y entre los seres humanos y la naturaleza” (Iasi, 1999, p.17).

<sup>8</sup> Eso es tan cierto que, de hecho, para la Antropología este proceso es básicamente la clave a la hora de estudiar las diferentes sociedades que han existido y existen en nuestro planeta. Aquí, sin embargo, lo denominan proceso de *enculturación* (Kottak, 2003).

reina aquel mundo de nociones comunes. Iasi (1999), de hecho, mediante la definición de tres formas de conciencia, relaciona la primera a ese primer contacto de los individuos con su realidad, esto es, con su vida cotidiana, la cual abre la posibilidad de la alienación y la ideología entre los individuos cuando se levanta, como ya hemos visto en la interpretación de los autores citados, sobre relaciones de clase<sup>9</sup>.

Al alcanzamos así un punto paradójico, pues si por un lado es en la vida cotidiana donde nos reconocemos como seres humanos, al mismo tiempo aquí se levanta un obstáculo para el conocimiento. Porque, de hecho, como se destaca en varias de las lecturas citadas, al reconocernos como humanos en esa primera forma de conciencia, en realidad nos estamos reconociendo como especie de una determinada sociedad, particular, histórica; jamás sobre algo así como la humanidad en general (Heller, 2000; Iasi, 1999).

Para poder percibir esto último, deberíamos avanzar hacia las siguientes formas de conciencia que propone Iasi (1999), lo que por otro lado no resulta nada fácil. Este proceso de naturalizar o eternizar lo particular es la base de la alienación. Sobre ella la ideología actúa con el fin de preservar la estructura social determinada que está en funcionamiento. Y, como ya hemos visto, esto ocurre en sociedades divididas en clases, en las que un grupo domina las relaciones sociales de producción y se apropiá del excedente, lo que lleva a pensar que, en última instancia, la función de la ideología es la de legitimar el orden existente, un orden de explotación de una clase sobre otra u otras. Este es el punto de llegada general de las interpretaciones que venimos exponiendo.

Ahora bien, llegados aquí cabe preguntarse lo siguiente: estas representaciones de las relaciones sociales de dominación que tienen por fin legitimarlas, ¿son producto de una deformación ideal de la realidad, de una ilusión, algo así como una falsa conciencia? Respondiendo directamente, podemos afirmar que sólo en cierta medida sí, pues, como señala, por ejemplo, Eagleton (1997), si hablamos de un sentido ilusorio no podemos referirnos a éste como sinónimo de falso. Antes bien, las apariencias que capta la primera forma de conciencia son, en realidad, muy reales, como por otra parte insiste también Lukács (2003). ¿Por qué? ¿En qué sentido podemos hablar de ilusorio sin que por ello nos refiramos a falsa conciencia? De hecho, porque lo que se produce ante nosotros es algo así como una *inversión*<sup>10</sup>, es decir, una especie de desfase entre la realidad efectiva y su forma de manifestación, cuyo resultado es un

<sup>9</sup> “En el nivel del sentido común, la alienación se trata como un estadio de la no-conciencia. Tras este análisis preliminar, nos damos cuenta de que es la manifestación inicial de la conciencia. Esta forma será la base, el terreno fértil, donde se plantará la ideología como forma de dominación” (Iasi, 1999, p. 23).

<sup>10</sup> “El Estado, como la ideología, tiene un aspecto de inversión; sin embargo, la imagen invertida sigue siendo la imagen de una objetividad” (Iasi, 2011, p. 52).

juego de formas de apariencia que se hacen pasar por lo real mismo (San Miguel, 2018). Si esto es así, entonces, es claro que cuando nos referimos a una ilusión no podemos hablar de falsa conciencia.

Concretamente, refiriéndonos a la realidad social capitalista, con la forma de intercambio regida por la mercancía, entre los seres humanos se produce a cada instante una realidad que les es extraña, la cual se muestra como inversión de una realidad efectiva que permanece oculta. En concreto, en tanto que la forma mercantil capitalista –vale decir, la forma mercantil más exacerbada, en donde hasta la fuerza de trabajo se torna mercancía–, en tanto que esta forma societaria produce una inversión y, con ello, un ocultamiento de sus relaciones sociales efectivas, el término preciso para tematizarlo sería el de *fetichismo*, con la correspondiente reificación o cosificación de dichas relaciones sociales (Netto, 1981).

En resumen, llegados a este punto, tendríamos entonces lo siguiente: que en el interior de nuestra sociedad moderna, en la que domina el modo de producción capitalista, sobre la base general de la alienación se levanta toda una realidad-ficción fetichizada, provocada por la forma mercancía, todo ello a través de una inversión que precisamente oculta la realidad efectiva, cuyo fin es, en última instancia, en tanto que sociedad dividida en clases, legitimar las relaciones de dominación de la clase dominante sobre las dominadas. Ahora bien, con todo lo planteado hasta aquí se nos impone preguntarnos por lo siguiente: ¿Bastaría entonces la superación de la división de clases, del Estado, del Derecho, etc., para acabar con la ideología? ¿Podría existir algo así como un espacio no ideológico? Porque, como plantea Zizek (1996), ¿desde dónde podemos estar seguros de no caer bajo las garras de la ideología? ¿Hay alguna forma de escapar a ella?

853

## Ideología y ciencia: El problema del método

Concordamos, en líneas generales, con todo lo apuntado hasta aquí a partir de los autores citados. Sin embargo, consideramos que aún hace falta examinar un componente de carácter gnoseológico/epistemológico, referido al método de conocimiento, generalizable en tanto que concerniente al ser humano y a su manera de conocer. Esto no significa que enfrentemos esto último a los aportes anteriores, sino que, además de la importancia del componente histórico-social ya discutido –colocado a la base de toda sociedad– pensamos que tiene lugar un problema añadido de carácter epistemológico que ha de desarrollarse con mayor profundidad. Para tratar de explicar esto, la oposición entre ciencia e ideología como métodos de conocimiento nos puede abrir un camino fructífero.

Para ello, consideramos oportuno desarrollar de manera más elaborada una cuestión gnoseológica/epistemológica a la hora de tratar con el concepto de ideología, en tanto que ésta implica una doble relación: de un lado con el conocimiento, de otro con la sociedad (Althusser, 1967). Como ambos elementos están interconectados, el resultado es que la relación ideología - sociedad no puede ser comprendida sin la relación ideología - conocimiento, lo que nos coloca en el punto de un análisis gnoseológico/epistemológico sobre el cual se levanta la problemática de la ideología: es decir, con el método de conocimiento.

Nótese que la interpretación común de la mayor parte de los textos hasta aquí citados parece situar el núcleo central de la ideología en torno a la existencia de la división de clases (ver, por ejemplo, Zizek (1996), quien a nuestro modo de ver lo expone claramente); para nosotros, que no negamos la importancia de este concepto y que concordamos en situarlo sobre la base de la problemática de la ideología, nos parece que, además, debe atenderse a dicha componente gnoseológica para comprender en su totalidad cómo es posible que, dada una sociedad dividida en clases, una de ellas consiga imponer su dominio mediante el revestimiento de la legitimidad<sup>11</sup>.

De alguna forma queremos afirmar que lo que separa a la ideología de lo no ideológico es, desde esta perspectiva, una *cuestión de método* de conocimiento, si bien sobre esta actúan, a su vez y como base, los componentes sociales ya apuntados en el punto anterior: en concreto, la hegemonía que una clase impone sobre otra(s), la cual limita toda posible salida sin una práctica política que trate de combatirla, como bien se puede deducir de Gramsci. En este sentido, evidentemente no es posible una vía de liberación ideológica (o de combate efectivo a la misma) exclusivamente sobre el campo de las ideas, como rechazamos desde el inicio.

A la vez, la lucha política contra la estructura social de clases, y por ende contra la ideología que la sustenta, no puede triunfar sin un desarrollo correspondiente al nivel del método: es decir, de la práctica científica. Dicho de otro modo, sin esto último, esto es, únicamente mediante la lucha política y revolucionaria que consiguiera alzar una futura sociedad sin clases, por sí sola sería estéril para acabar con la ideología si en su seno no contiene un desarrollo en el campo de la ciencia (del método)<sup>12</sup>. Rápidamente una nueva dominación de una clase sobre otra(s) lograría imponerse sobre la base de la ideología «resistente».

<sup>11</sup> Netto (1981), como se vio más arriba, separa entre tres posiciones diferentes de alienación y adopta la más compleja, aquella en la que la ideología se desdobra en “estructuras de comportamiento muy resistentes” (Netto, 1981, p. 34-35) que van más allá de las determinaciones económico-sociales. Hace falta, según nuestra interpretación, tematizar con mayor profundidad las causas de dicha resistencia.

<sup>12</sup> Así como tampoco resulta fácil pensar cómo una lucha revolucionaria podría tener éxito sin un progreso en el campo de la práctica teórica/científica.

Lo que queremos decir es que, si bien este proceso, esto es, la lucha política, coloca las bases para reducir aquel ocultamiento exacerbado que la mercancía (como relación social) provoca hoy, todavía y siempre haría falta la práctica teórica (la práctica científica) para cualquier progreso futuro en tal sentido, incluso después del triunfo de una revolución. Si bien la suposición de una sociedad sin clases facilitaría mucho la reducción del fetichismo y de la alienación y, por lo mismo, de la ideología, a la vez han de revelarse los medios epistemológicos concretos por medio de los cuales esa posibilidad abierta en el terreno político y social puede materializarse.

Las representaciones de la ideología se refieren al mundo en el que los seres humanos viven, en donde se encuentran frente a todo un conjunto de elementos sociales y naturales (Althusser, 1967; Godelier, 1989). Si tales representaciones coincidiesen con esas determinaciones de la naturaleza y de la sociedad, entonces, como ya advirtió Marx, no sería necesaria la práctica científica<sup>13</sup>. Sin embargo, si hablamos de ideología es porque entre la realidad y la representación, como hemos visto, aparece una especie de ilusión que, si bien es el producto de una deformación (*inversión*) de lo que sería la realidad efectiva, sin embargo, no puede tratarse como falsa, no hay una falsa conciencia, sino una objetivación de una realidad invertida.

En tal caso, incluso en las llamadas sociedades primitivas sin clases podríamos constatar esa ilusión, mistificación o inversión, germen de la ideología. Pensamos que no es casualidad que Marx se refiriera a la religión como primera forma general de ideología (Marx, 2009b), la cual no puede ser un simple efecto o epifenómeno de la existencia de división entre clases, pues el ser humano siempre ha estado rezando desde que es humano, como podría constatar cualquier antropólogo (Godelier, 1989; Graeber, 2014). En este sentido, si aceptamos que han existido o existen sociedades sin clases no podemos, sin embargo, afirmar que éstas no se levantaran sobre creencias míticas, cuya función es también la de asegurar la cohesión entre los individuos y entre éstos y su medio (Althusser, 1967); es decir, cuya función es también ideológica, pues, aunque no hablásemos de clases como tal, en tales sociedades primitivas siempre ha habido jerarquías que podían ser muy desiguales: por ejemplo, la de los ancestros sobre la propia sociedad o simplemente una dominación patriarcal.

En realidad, sobre la base de aquella distinción metafórica de Marx entre infraestructura (*Grundlage*) y superestructura (*Überbau*), se esconde una interpretación simplificadora, la cual trata los elementos que se corresponderían con la parte superestructural como simples

<sup>13</sup> “(...) toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiese directamente” (Marx, 2009a, p. 1041).

epifenómenos de la infraestructura. Esto es, aquella postura que considera todo carácter ideológico y cultural como producto directo de una infraestructura económica. Siendo así, bastaría cambiar ésta para acabar con el carácter ideológico que le corresponde, y en esta especie de ley histórica, como afirma Lukács (2003), el protagonismo hoy le cabe a la clase proletaria, cuya esencia intrínseca no sería ideológica. Así, cada modo de producción material determinaría a su medida un universo superestructural correspondiente, esto es, todo lo ideológico, cultural, jurídico, etc., que es producto de una determinada base económica (Liria, 2015).

Ahora bien, como ya advirtió Godelier (1989), resulta que tal metáfora usada por Marx ni siquiera se tradujo correctamente, pues el término *Überbau* se refiere a la construcción que se levanta sobre los cimientos, denominados estos últimos con el término *Grundlage*. Y como afirmó este autor, “se vive en la casa y no en los cimientos” (Godelier, 1989, p. 24), por lo que otra traducción quizás podría haber hecho más hincapié en la importancia de la superestructura, así como por otra parte el propio Gramsci hizo, al concederle cierta autonomía a esta última.

Siguiendo la postura de Liria (2015), no consideramos que pueda hablarse en ningún caso de ley o leyes de la historia, en la cual se irían sucediendo los distintos modos de producción levantados siempre sobre una base económica que hace brotar su correspondiente superestructura; en este sentido, si bien es cierto que podríamos afirmar la existencia de leyes en la historia, esto es muy distinto de leyes de la historia. Desde nuestro punto de vista no hay ninguna ley de la historia mediante la cual, ni por un juego dialéctico, se asegure el paso del capitalismo en su contrario, una sociedad comunista, con todo el correspondiente paso superestructural que le sigue. Sin una gigantesca práctica política y teórica-científica es sencillamente imposible realizar ese paso.

Como bien apunta Gramsci, la práctica política, esto es, la lucha política es, ante nada, una lucha ideológica, pues la clave está en conquistar lo que él denominó hegemonía, aquello que da legitimidad al poder político. Nótese, en definitiva, que el aspecto ideológico aquí es esencial, pues esa hegemonía se ejerce, en última instancia, mediante la apropiación del sentido común, de aquello que identificábamos con la vida cotidiana (Gramsci 1970; 2015). Aquello que, según Althusser, podría calificarse de macizo ideológico.

Pero este sentido común no puede ser para nosotros el simple epifenómeno de la infraestructura económica de una sociedad. Es cierto que en la sociedad capitalista la hegemonía, esto es, la apropiación del sentido común de dicha sociedad, la detenta la clase dominante: la clase burguesa. Lo que queremos negar, sin embargo, es que el contenido de tal hegemonía pueda reducirse a un simple efecto de la existencia de la burguesía, en tanto que

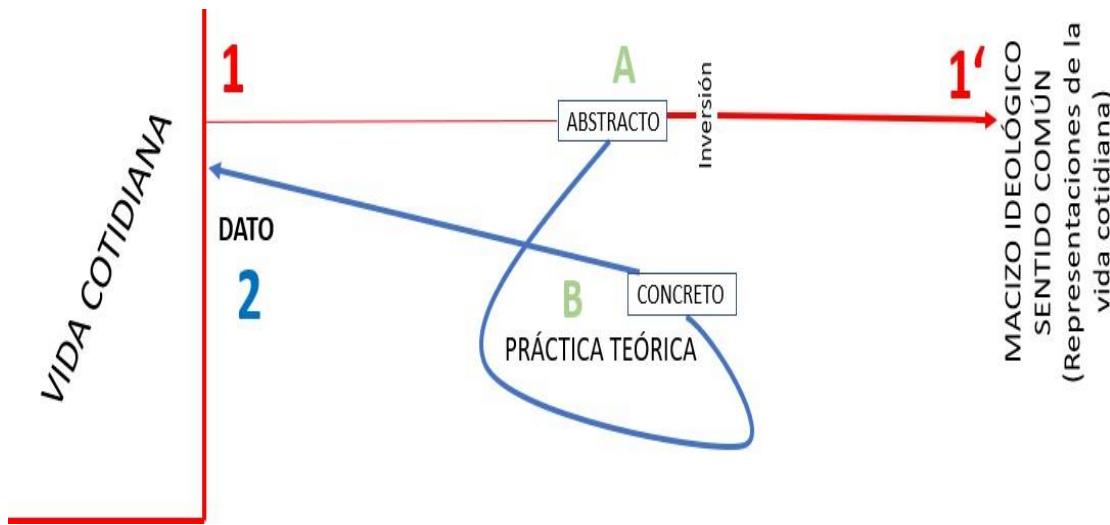
clase dominante. Y, por lo mismo, que tras la desaparición de la burguesía (y de toda división de clases), mediata o inmediatamente tenga por necesidad que desaparecer toda existencia ideológica. Ya lo apuntaba Netto (1981) cuando hacía referencia a factores ideológicos muy «resistentes».

Existe, en un intento de tematizar esa resistencia, una problemática gnoseológica/epistemológica junto a la base social-histórica. La burguesía, como clase dominante, se apropiá de un sentido común o macizo ideológico –al mismo tiempo que lo transforma para su mayor provecho— *previamente existente*. Fundamentalmente porque, dando la razón a Kant (1984), el ser humano no puede apropiarse de las esencias puras ni de los universales puros (mundo de los *noúmenos*); no hay forma de situarlo en un espacio de entendimiento puro, en el que apariencia y esencia se identificasen por el hecho de que ya no existan clases. Como insiste en afirmar Heller (2000), el ser humano no puede arrancarse de su vida cotidiana, dominada por el sentido común. El método de aproximación y conocimiento de la realidad ejercido en la vida cotidiana para nosotros difiere totalmente del método de aproximación y conocimiento científico. En este sentido, si hay alguna posibilidad de escapar de la vida cotidiana es, precisamente, a través del segundo, de la práctica científica<sup>14</sup>. En la *figura 1*, basada en Liria (2019) se representa esquemáticamente la diferencia de uno y otro, así como el producto de conocimiento en cada caso.

En la parte de la izquierda aparece lo que se correspondería con la vida cotidiana de cada individuo que, como ya hemos dicho, es algo así como la primera aproximación al mundo, dominada por la realidad empírica. Es evidente que este es siempre el punto de partida del conocimiento, reflejado en la figura con el punto 1. Sin embargo, a partir de aquí se abren dos posibilidades. La primera, infinitamente más común, como también apunta Heller (2000), es el seguido por la línea roja (alternativa A), cuyo producto es la producción de las representaciones que componen el macizo ideológico o sentido común ya referidos (punto 1'). Desde el punto 1 hasta el punto 1' vemos que se produce una inversión de la realidad y, además, denominamos a propósito a sus determinaciones como abstractas, por el hecho de que tales son todo lo contrario a cualquier concreción, pues todo aparece junto y mezclado, combinando en ellas hasta los prejuicios más profundos de nuestra conciencia.

<sup>14</sup> “Si, tal como lo ha descubierto el lector muy a pesar suyo, el análisis de las conexiones internas reales del proceso capitalista de producción es una cuestión sumamente intrincada y un trabajo muy minucioso; si es una tarea de la ciencia reducir el movimiento visible y solamente aparente al movimiento real interno, va de suyo que en las mentes de los agentes de la producción y de la circulación capitalistas deben formarse ideas acerca de las leyes de la producción que diverjan por completo de esas leyes, y que son sólo una expresión consciente del movimiento aparente” (Marx, 2009a, p. 400).

Figura 1: método ideológico vs método científico.



Fuente: Elaboración propia en base a Liria (2019).

Sin embargo, en algún punto del recorrido anterior se abre otra posibilidad, caracterizado por la línea azul (alternativa B), la cual correspondería simple y llanamente a la práctica científica. Ésta, partiendo del elemento captado primeramente por la experiencia de la vida cotidiana, es capaz de, por un largo y arduo trabajo teórico (práctica teórica) producir elementos concretos de pensamiento (Althusser, 1967), cuyo resultado último es un «simple» dato, que, volcado de nuevo al mundo de la vida cotidiana, nos permite entender mejor los fenómenos (obsérvese que el dato, representado con el número 2, siempre aparece después de captar cualquier fenómeno en el punto A, es decir, después de analizar toda esa masa de abstracciones confusas). Lo que esta vía abre, por lo tanto, es la posibilidad de percibir la realidad sin la inversión correspondiente de la vía ideología a través de la producción de datos científicos<sup>15</sup>.

La posibilidad que abre esta vía B (línea azul) es que puedan producirse datos y, con ello, enunciados cuya formulación limite la participación ideológica<sup>16</sup>. Evidentemente, jamás

<sup>15</sup> Evidentemente, como puede deducirse de lo planteado anteriormente, esta vía nunca podría ofrecer la completa visión de una realidad libre del camino A, sino una limitación progresiva de la visión ideológica. En este sentido, ciencia e ideología se oponen, y, por lo mismo, capitalismo y ciencia.

<sup>16</sup> Una prueba de ello es que los enunciados de la vía B son independientes del estatus social de quien lo formula. Para explicarnos, lo que decimos es que por medio de tal práctica teórica podemos llegar a formulaciones tales como la definición del Teorema de Pitágoras, cuyo enunciado no depende del estatus de ser obrero, ser negro, ser rico o ser mujer, entre infinitos otros. Independientemente de quien lo enuncie siempre se hará de la misma forma si con ello se está formulando este teorema. Esta es una posición límite que nos sirve para explicar la diferencia de la vía B con respecto a la vía A, pero, evidentemente, requeriría una explicación más compleja y con mediaciones para el caso de fenómenos de tipo social, puesto que éstos se encuentran clavados en los intereses de clase. Utilizamos este caso extremo o puro (representado en la formulación de un teorema matemático) por la claridad que ofrece. Tampoco quiere esto decir que se hayan de formular algo así como las esencias del mundo, su estructura constituyente (el verbo hecho carne), sino que simple y llanamente puedan descubrirse ciertos elementos reales, libre de la inversión producida por medio de la vía A, que permitan avanzar en una progresiva mejor concepción de nuestra realidad. En este mismo sentido, el descubrimiento de la *explotación* bajo condiciones

con un carácter absoluto, pues, como ya hemos dicho, no tenemos el acceso a la verdad plena, sino que, en todo caso, en un sentido aristotélico, la certeza de que, por esta vía, con cada nuevo dato, nos sepáramos infinitesimalmente del error (Aristóteles, 2014). Dicho de otra forma: no tenemos acceso al mundo de las esencias que componen la realidad, de lo constituyente real, pero sí la capacidad de llegar a ciertos enunciados que desenmascaran la inversión de los fenómenos provocada por un componente ideológico (que se mueve a partir de un método propio).

A su vez, la evidencia de que este otro camino, que podemos denominar científico, supone un desarrollo para el conjunto de la sociedad se manifiesta en el hecho de que sus formulaciones no dependen apenas del estatus social, de la subjetividad, en la medida en que somos capaces de colocar un cierto corte de neutralidad (el camino B de la figura 1) entre nuestra vida cotidiana y su conocimiento inmediato, es decir, a lo largo del camino A en la *figura 1*. Evidentemente, y conectando este desarrollo epistemológico con la relevancia de las lecturas analizadas en el punto anterior, para que esta vía pueda prosperar hace falta una condición de posibilidad esencial: la eliminación de las clases por medio de la práctica política-revolucionaria, puesto que éstas descansan en la vía A de la figura 1, en un método de conocimiento ideológico.

## Consideraciones finales

859

En síntesis, lo que se ha propuesto es que lo que hemos denominado como método científico, por un lado, y la ideología, por otro, avanzan por vías diferentes, diferenciando dos métodos de conocimiento distintos según cada caso. A su vez, y a partir de la lectura de los autores citados en la primera parte, se ha resaltado que la condición de clase supone la base que sustenta y extiende el avance de la ideología, en contraste con un método de conocimiento científico. A día de hoy, donde los elementos negacionistas en el interior de las distintas ciencias tratan de acaparar un mayor espacio en la sociedad, se observa, al mismo tiempo, un recrudecimiento de la lucha de clases a partir del ascenso de la extrema derecha. Ambas cosas, como puede deducirse a partir de lo apuntado en este texto, no están desconectadas, sino todo lo contrario. El pleno avance de la ciencia necesita un espacio libre de clases.

En última instancia, para combatir la ideología se debería conseguir que el sentido común no fuera dominado hegemónicamente ni por un tirano, ni por una clase, sino por un

---

capitalistas de producción no depende, tampoco, del estatus social, sino que revela el contenido real y efectivo de relaciones sociales en el interior del capitalismo. Para una explicación más profunda puede verse, por ejemplo, Liria (2019).

conjunto de individuos libres e independientes (es decir, sin depender de otro para existir), lo más posiblemente emancipados, lo que pasa, para empezar, por la abolición de las clases. Sin esta última condición de posibilidad es claro que jamás la ideología va a dejar de dominar la vida de los individuos. Por otro lado, la tematización efectuada de la problemática gnoseológica/epistemológica de la ideología nos lleva a pensar que, aun logrando una sociedad sin clases, el fin de la ideología difícilmente puede ser una realidad posible, en tanto que su origen se encuentra clavada en la propia forma de conocimiento humano. La conformación histórico-social de clases exacerba el camino ideológico de conocimiento, como se ha defendido, pero su ausencia plena equivaldría a pensar un Superhombre más metafísico que real. Lo que abre la posibilidad de la ausencia de clases es el pleno desarrollo de las instituciones que permitan trabajar por la vía B de la figura expuesta más arriba libre de obstáculos, en un desarrollo continuo de las capacidades de conocimiento y de construcción social contra los peligros ideológicos.

## Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. *Marxismo segundo Althusser*. México: Sinal, 1967.
- ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. *Para leer El capital*. México: Siglo XXI, 1970.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2014.
- EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: UNESP/Boitempo, 1997.
- GODELIER, M. *Lo ideal y lo material*: Pensamiento, economías, sociedades. Madrid: Taurus Humanidades, 1989.
- GRAEBER, D. *En deuda: Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel, 2014.
- GRAMSCI, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Ediciones 62, 1970.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*: Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. 1 Volume. Rio de Janeiro: Civilização, 2015.
- HELLER, A. *O Cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- IASI, M. *Processo de consciência*. São Paulo: CPV, 1999.
- IASI, M. *Ensaios sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão popular, 2011.
- IASI, M. Alienação e ideología: a carne real das abstrações ideais. *Política, Estado e ideología na trama conjuntural*. São Paulo, ICP, p. 85-112, 2017. Disponible en: [https://www.academia.edu/68690538/Alienaci%C3%B3n\\_e\\_ideolog%C3%ADa\\_la\\_carne\\_real\\_de\\_las\\_abstracciones\\_ideales\\_Mauro\\_Luis\\_Iasi\\_Traducci%C3%B3n](https://www.academia.edu/68690538/Alienaci%C3%B3n_e_ideolog%C3%ADa_la_carne_real_de_las_abstracciones_ideales_Mauro_Luis_Iasi_Traducci%C3%B3n). Acceso en: 05 de diciembre de 2024.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1984.
- KONDER, L. *A Questão da Ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KOTTAK, C. P. *Espejo para la humanidad*: Introducción a la Antropología Cultural. Madrid: McGraw-Hill, 2003.
- LIRIA, C. F. *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*. Barcelona: Emse Edap, 2015.
- LIRIA, C. F. *Marx 1857: El problema del método y la dialéctica*. Madrid: Akal, 2019.
- LUKÁCKS, G. *História e Consciência de Classe, Estudo sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. *El capital: crítica de la economía política*. Libro III. México: Siglo XXI, 2009a.

- MARX, K. *Para a Questão Judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009b.
- NETTO, J. P. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- PREOBRAZHENSKY, E. *De la N.E.P. al socialismo*: una visión del futuro de Rusia y Europa. Barcelona: Editorial Fontanella, 1976.
- SAN MIGUEL, C.R. *Fetiche y mistificación capitalistas*: La crítica de la economía política de Mar. Madrid: Siglo XXI, 2018.
- ZIZEK, S. O espectro da ideologia. In: ZIZEK, S (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.