Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Filosofía

Trabajo de Diploma

Título: La crítica a la visión posmodernista de la ideología

Autora: Beatriz Subirats Barreiro

Tutora: Dra. Xiomara García Machado

Santa Clara, Junio, 2016

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN **1**

CAPÍTULO I: El proceso histórico y lógico de formación del concepto de ideología en el pensamiento moderno y el marxismo clásico **8**

I.1 La formación de la noción de ideología en el pensamiento filosófico clásico. Desde Francis Bacon hasta la disolución del hegelianismo **8**

I.2 La concepción materialista de la historia como preámbulo de la elaboración del concepto de ideología en Carlos Marx y Federico Engels **24**

I.2.2 Concepción de la ideología en el marxismo clásico **28**

I.3 La concepción de la ideología en V. I. Lenin y Antonio Gramsci **33**

CAPÍTULO II: La concepción de la ideología en el pensamiento posmoderno **40**

II.1 Principales fuentes teóricas de los filósofos posmodernistas: el irracionalismo de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger **40**

II.2 Crítica a la visión posmodernista acerca de la ideología **46**

CONCLUSIONES GENERALES **67**

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFÍA

Dedicatoria

A mis padres por sus ejemplos de perseverancia y constancia que me han permitido ser una persona de bien

A mis familiares por su colaboración directa o indirecta en la elaboración de esta tesis

A mi esposo por mantener una relación de apoyo mutuo y constante en nuestra formación profesional

Agradecimientos

A mi tutora Xiomarita, por su tiempo compartido y por impulsar la culminación de mi formación profesional

…románticos, incluso hasta el fin,
imposmodernizables…

Silvio Rodríguez
El baile, Disco Expedición

RESUMEN

En este trabajo se aborda la problemática referente al análisis de la noción de ideología presente en la filosofía posmoderna, la cual es expuesta como la síntesis del desarrollo de esta temática en el irracionalismo contemporáneo de los siglos XIX y XX.

Para el desarrollo y estructuración del mismo se realiza una sistematización de las fuentes teóricas del concepto de ideología en la historia de la filosofía, especialmente en la filosofía moderna desde Francis Bacon hasta Hegel. Un momento importante del estudio realizado en esta investigación es la consideración del nivel teórico que alcanza la ideología con el pensamiento marxista clásico a partir de un enjuiciamiento crítico de sus fuentes directas en el proceso de disolución del hegelianismo y la actividad de los jóvenes hegelianos.

Se asumen los pilares básicos de la exposición conceptual de la ideología en Marx, Engels, Lenin y Gramsci a partir de los cuales se brinda una caracterización de la visión de la ideología en la filosofía posmodernista y de la deconstrucción que la misma realiza respecto del pensamiento moderno y del pensamiento marxista. En general se trata de una sistematización de todo lo mejor que desarrollara el pensamiento clásico y marxista desde cuyas bases teóricas y metodológicas se asume la crítica hacia la forma filosófica en la que el irracionalismo de corte posmoderno se presenta desde fines del siglo XX y se proyecta hacia el siglo XXI.

INTRODUCCIÓN

El análisis de la sustancia histórica de la filosofía que preconiza a la *Posmodernidad* como supuesto nuevo periodo que se abre para la contemporaneidad, después de la segunda mitad del siglo XX y hasta el presente, toma especial relevancia en las últimas tres décadas de dicho siglo. La referencia crítica hacia la *Modernidad* se encuentra en el centro de las concepciones desarrolladas por el pensamiento filosófico posmoderno que aún muestran fuerza y vitalidad en el espectro de ideas y doctrinas que funcionan en la actualidad.

La naturaleza del vínculo que une a la producción filosófica que legitima la *Modernidad,* y la que intenta legitimar la *Posmodernidad,* es de importancia para comprender el núcleo central de ideas que se desarrollan en el seno de la filosofía posmoderna. Esta emerge como una autodenominada nueva forma de comprensión del todo social y reclama para sí una diferenciación radical, incluso antagónica, respecto a la filosofía moderna.

La propuesta posmoderna es representada por una serie de intelectuales y académicos europeos, en lo fundamental. Los más representativos que serán investigados en el presente estudio son: Roland Barthes, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo; y la razón a la que obedece se encuentra en que sus obras alcanzan una amplia repercusión en la intelectualidad a nivel internacional, y particularmente en América Latina.

Esta filosofía delimita sus contornos de acuerdo a un eje temático principal: la postulación de la *Posmodernidad* como una etapa superior en el desarrollo de la cultura y la historia humana. Esta superioridad de la presunta *Posmodernidad* como cierre definitivo de la historia, según sus gestores se presenta como superadora tanto del proyecto moderno de progreso ilimitado de la Humanidad -cimentado sobre los estatutos de la ciencia como agente principal de tal desarrollo-, como del ideal de una razón universal que actúa como motor de dicho autoperfeccionamiento.

De una parte, los filósofos posmodernos ponen en crisis la idea moderna de la ciencia concebida como esfera del saber llamada a realizar el perfeccionamiento de la humanidad desde el ensanchamiento de los límites del conocimiento humano. Esto lo

llevan a cabo a través de la crítica constante de las normas y reglas con que la ciencia mide la veracidad de sus resultados. De otra parte, se realiza una deconstrucción profunda y sistemática de la idea moderna de una racionalidad totalizadora que funciona como potencia del pensamiento capaz de fundar un esquema universal de comprensión de la realidad. Esta sería la visión hegeliana (cumbre del desarrollo de la filosofía clásica), que es completamente rechazada por estos filósofos típicamente anti hegelianos, como le es propio a los filósofos posclásicos.

Los exponentes fundamentales del posmodernismo, en su mayoría filósofos franceses de ascendencia estructuralista en su forma extrema (es decir, post-estructuralista), se postulan como los desarrolladores críticos de una teoría del triunfo sobre los ideales modernos, tales como libertad, progreso y razón universal. Especialmente con ello ponen en crisis la concepción moderna de la historia, asunto que indica la necesidad de estudiar críticamente sus presupuestos. En la filosofía posmoderna se da una ruptura con la idea de la historia comprendida como proceso gradual de objetivación de la actividad humana. Con ello se preconiza la disolución del concepto moderno de historia, en pos de instaurar una supuesta nueva forma de representación “inclusiva” de la subjetividad humana, de las circunstancias vivenciales y particulares del sujeto como representaciones ciertas de la realidad social.

Para el posmodernismo la realidad histórica pierde todo rasgo de universalidad, pues todo sentido es dado por el hombre a través de la multiplicidad de hechos que éste vivencia en un contexto social determinado, y la razón (el pensamiento) deja de ser la medida para la comprensión de lo real. De este modo se asume una concepción de la historia convertida en mera acumulación de representaciones fraccionarias de la realidad, en un canon de la conciencia del individuo particular en cuanto éste es elevado a agente de representación de su circunstancia histórico-social.

Para argumentar su postura se remiten -de manera recurrente-, a la falta de credibilidad a la que se enfrenta toda forma universal de representación de la realidad en la actual fase de desarrollo del modo de producción capitalista. En este sentido los filósofos posmodernos centran su análisis en la influencia que ejercen los medios de comunicación masiva y la tecnología sobre las representaciones que los individuos tienen respecto de sí y de su realidad. Los medios de comunicación masiva y su rol en la legitimación de las representaciones sociales de las clases empoderadas, presentan

grados de credibilidad en la sociedad posmoderna, y son utilizados para negar toda postura que intente dar explicación a la multiplicidad de sentido presente en las sociedades informatizadas de finales del siglo XX, a través de un sistema universal de ideas.

La comprensión de la historia que desarrollan los filósofos posmodernos se encuentra de esta manera estrechamente vinculada con la idea expuesta por Francis Fukuyama en el texto *El fin de la historia y el último hombre,* en el cual augura, hacia finales del siglo XX, el triunfo total del capitalismo como sistema de ideas y como sociedad superior y eterna. La producción filosófica posmoderna se hace eco de la imposibilidad (promulgada por Fukuyama) de que surja una forma sistémica alternativa al capitalismo en su forma actual. Esta tesis se ve reforzada en la perspectiva de los filósofos posmodernos, especialmente después de la caída del sistema socialista soviético en 1991, del desmantelamiento del socialismo este europeo y del proceso de "acabamiento" de la llamada guerra fría o mundo bipolar.

La tesis del fin de la historia es, por tanto, una idea que pervive y es aceptada por los filósofos posmodernos como signo fundamental de la comprensión de la sociedad contemporánea que, a su vez, es asumida como la forma final de la evolución de la sociedad humana.[1] La historia se reduce a un relato más, a una forma parcial de comprensión de la realidad social que revela un carácter intrínsecamente ideológico, no correspondiente a un plan racional. La expresión ideológica que encierra la historia se encuentra expresada en la calculabilidad de la información a significar, cálculo que garantiza de antemano y continuamente en la actualidad, según los posmodernos, el grado de verosimilitud de la representación social.

Ligado a esto se encuentra el establecimiento de la libre elección del punto de partida para la comprensión de la realidad y la exaltación del papel de la subjetividad humana en el proceso de captación de su esencia; que resulta ser el método más socorrido por los posmodernos en su negación del papel de la razón en el proceso de conocimiento de la realidad. La exacerbación de la subjetividad humana como el único y último vínculo cognitivo del individuo con la realidad social, abre también las puertas a una agudización del irracionalismo que toma una considerable fuerza en la producción posmoderna.

Los presupuestos teóricos principales que desarrolla el pensamiento posmoderno giran en torno a deconstruir la idea de la existencia y funcionalidad, en las actuales condiciones del capitalismo altamente desarrollado, de los llamados metarrelatos que permitan una comprensión universal de la realidad social con lo cual niegan la existencia de ideologías en general, y en particular de aquellas dominantes que predeterminen la forma concreta del acercamiento del sujeto cognoscente a la realidad objetiva.

El levantamiento bibliográfico realizado por esta investigación de los autores más reconocidos del posmodernismo aprecia que la temática de la ideología no se presenta de una forma clara y directa, sino que viene estrechamente vinculada a la labor de deconstrucción de los ideales modernos que estos filósofos llevan a cabo. Los filósofos posmodernos no presentan un tratamiento en sentido positivo de la ideología, y por la forma en que realizan su comprensión del todo social es evidente que no comparten la concepción marxista que asume a la ideología como la forma a través de la cual se expresa la lucha de clases en un contexto histórico determinado, sino más bien se erigen en críticos de la misma.

Es por ello necesario analizar a fondo el tratamiento de la temática de la ideología en los posmodernistas con vistas a esclarecer cómo en la producción filosófica posmoderna, conjuntamente con la deconstrucción de los ideales modernos, se lleva a cabo el desmontaje del concepto marxista de ideología. Se prestará especial atención a la propuesta posmoderna referida al *fin de la ideología,* que toma fuerza después de la caída del socialismo soviético y este-europeo a finales de la década de los 80 y principios de los 90. Estos criterios de tendencia a la desideologización han continuado tomando fuerza hasta nuestros días al servicio de varios espacios de la vida social funcionales a intereses clasistas de la burguesía, a la cual es funcional la filosofía posmodernista a pesar de que, irónicamente, ésta pregone los desmanes del capitalismo contemporáneo.

El **objeto de estudio** que persigue el trabajo de diploma es analizar la noción de ideología presente en la filosofía posmoderna como síntesis del recorrido de este tema en el irracionalismo contemporáneo de los siglos XIX y XX.

El **problema científico** que se desprende del estudio crítico de esta forma histórica de irracionalismo radica, por una parte, en que deconstruyen toda la herencia clásica del

pensamiento filosófico acerca de la concepción de la ideología declarando el fin de las ideologías, mientras que de otra parte, en el propio proceso de deconstrucción se encuentran desarrollando una postura ideológica y legitimadora de los intereses de la clase capitalista a nivel internacional.

La **hipótesis** que en este trabajo funcionará como eje central de investigación es la siguiente:

La concepción posmoderna significa una postura ideológica en el curso del irracionalismo contemporáneo caracterizada por su renuncia a la conceptualización teórica de la ideología y por la deconstrucción de dicho concepto en el pensamiento moderno y marxista.

Para demostrar la hipótesis expuesta se propone el siguiente **objetivo general** del trabajo:

- Determinar la forma bajo la cual la filosofía posmodernista realiza la crítica (deconstrucción) del concepto de ideología elaborado por la filosofía clásica y el marxismo.

Para dar cumplimiento a este objetivo se plantean los siguientes **objetivos específicos:**

1. Sistematizar las fuentes teóricas y conformación del concepto de ideología en la historia de la filosofía.
2. Caracterizar la visión de ideología en la filosofía posmodernista.
3. Valorar críticamente desde la postura marxista la noción posmodernista de la ideología.

La novedad del asunto se encuentra en que el seguimiento de este tema a profundidad tributará a la preparación teórico-metodológica de la asignatura Pensamiento Filosófico Contemporáneo, así como la asignatura de pregrado y postgrado Problemas Sociales de la Ciencia y la Tecnología. Asimismo otras disciplinas de las ciencias sociales, particularmente la Sociología y la Teoría de la Comunicación, contarían con un estudio pertinente a sus campos de investigación. Este constituye un estudio que tributa a temas álgidos que tocan la interdisciplinariedad, enfocado desde una postura crítica marxista hacia muchas de las propuestas posmodernistas que se han funcionalizado al

sistema de producción capitalista y a varios movimientos sociales que practican sus ideales, muchas veces sin percatarse de la nocividad ideológica de los mismos.

Además, proporcionará una perspectiva más clara sobre cómo y a través de qué mecanismos los filósofos posmodernos actúan como ideólogos afines al sistema capitalista; al develar las formas desde las cuales se sostiene y argumenta la positividad de su permanencia como sistema desde la producción filosófica académica.

El trabajo de diploma se dividirá en 2 capítulos de acuerdo al método histórico-lógico, así como acorde al desarrollo del método de ascenso de lo abstracto a lo concreto, que pretenden ser desarrollados lo más certeramente en la exposición de los resultados investigativos. **En el Capítulo I: El proceso histórico y lógico de formación del concepto de ideología en el pensamiento moderno y el marxismo clásico,** en el parágrafo **I.1 La formación de la noción de ideología en el pensamiento filosófico clásico. Desde Francis Bacon hasta la disolución del hegelianismo,** se exponen resultados del trabajo de curso presentado en cuarto año donde se desarrolló un exhaustivo estudio de la conformación de las distintas nociones de ideología y los límites históricos que permitieron tanto un desarrollo del mismo como la imposibilidad de adquirir capacidad de concepto desde Francis Bacon hasta J.G.F. Hegel. Este material expresa en síntesis la comprensión de la ideología por los pensadores modernos, lo cual adquiere gran interés si se toma en consideración que la deconstrucción de este tema por parte de los posmodernos va dirigida directamente contra aquella. Este se ve enriquecido con el aporte que se realiza al estudiar el tratamiento de la ideología en el proceso de disolución del hegelianismo y valorar el papel de fuentes teóricas de la concepción marxista de la ideología. Los parágrafos **I.2 La concepción materialista de la historia como preámbulo de la elaboración del concepto de ideología en Carlos Marx y Federico Engels,** que incluye el subparágrafo **I.2.2 Concepción de la ideología en el marxismo clásico;** y **I.3 La concepción de la ideología en V.I. Lenin y Antonio Gramsci,** serán nuestro apoyo conceptual para desarrollar el enfoque crítico del objeto de estudio. En ellos se llevarán a análisis los momentos claves del proceso de completamiento y superación por los principales presentantes del marxismo acerca de la ideología para delimitar la esencia de nuestra comprensión teórica de la ideología completamente antagónica a la de los filósofos posmodernos.

En el **Capítulo II: La concepción de la ideología en el pensamiento posmoderno.** En el parágrafo **II.1 Principales fuentes teóricas de los filósofos posmodernistas: el irracionalismo de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger,** se esclarecen las fuentes teóricas directas de la filosofía posmoderna con vistas a determinar las sustancias teóricas que permanecen activas en esta forma de filosofía. En el parágrafo **II.2 Crítica a la visión posmodernista acerca de la ideología,** se realiza el análisis de los postulados principales de los filósofos posmodernos seleccionados con el objetivo de determinar la forma en que éstos ejecutan la deconstrucción del concepto de ideología. Y en la medida que se desarrolla la exposición de sus tesis principales se realiza la crítica a la toma de postura de los filósofos posmodernos frente a la ideología desde la comprensión marxista de la misma.

Como conclusión del trabajo, se exponen los resultados obtenidos en el transcurso de la investigación en los que se valoran tanto la sustancia histórica contenida en la producción filosófica posmoderna, como la forma que reviste su desarrollo. También se expone el contenido ideológico de esta forma de filosofía, funcional a la permanencia del status quo del sistema capitalista actual.

CAPÍTULO I: El proceso histórico y lógico de formación del concepto de ideología en el pensamiento moderno y el marxismo clásico

I.1 La formación de la noción de ideología en el pensamiento filosófico clásico. Desde Francis Bacon hasta la disolución del hegelianismo

La ideología, cuyo movimiento atraviesa todas las manifestaciones de la producción espiritual, ha encontrado disímiles intentos de explicación por parte de pensadores de diferentes épocas históricas. No pocos han sido los teóricos que se han acercado a la problemática de su origen y en consecuencia, numerosas han sido las posturas bajo las cuales se ha intentado explicar la esencia de este fenómeno mediante el cual se universalizan los intereses particulares de la clase dominante de una época determinada.

Diversos pensadores desde Francis Bacon, J.J. Rousseau, E. B. de Condillac, Desttut de Tracy y los clásicos alemanes I. Kant y G.W. F Hegel, cimentaron sobre distintas bases su explicación del fenómeno. El estudio del fenómeno ideológico tiene su punto de partida y alcanza nivel importante de sistematización en el pensamiento moderno. Especialmente en el periodo de preparación de la revolución burguesa del siglo XVIII, proceso en el que comienza un acercamiento sistemático por parte de filósofos y exponentes de la ciencia al tema de la ideología y en torno a su conceptuación.[2]

No obstante, es con la concepción materialista de la historia de Karl Marx y Federico Engels que el asunto de la problemática del origen y las causas de la ideología alcanza un nivel verdaderamente teórico. En su análisis Marx y Engels revelan el rol verdadero de la ideología en la sociedad y logran comprender cabalmente la interconexión existente entre la ideología y la forma en la cual la sociedad produce sus medios materiales de vida, así como su relación directa con los intereses de clase. El propósito que persigue este parágrafo se refiere a cómo el tratamiento del fenómeno ideológico en los exponentes de la filosofía moderna pre-marxista posibilita, en el rol de fuentes activas, que la ideología pase de ser una noción a conformarse en un concepto. Su estudio como fenómeno se ve desde sus inicios vinculado al campo de la teoría del conocimiento, en un primer plano; y en un segundo plano, al campo de la lingüística. Es por ello que los primeros rasgos de la conceptualización de la ideología surgen en el seno de las doctrinas filosóficas modernas a tono con la reflexión sobre el origen del

conocimiento, las facultades humanas que intervienen en el proceso cognitivo y las formas mediante las cuales éste se perpetúa y difunde.

Francis Bacon[3] en su obra el *Novum Organum* reflexiona sobre la impronta negativa que la absolutización de esquemas de comprensión acarrea para el pensamiento científico. Esta función negativa consiste en que parcializa la comprensión de la realidad que le circunda. Estas formas que se anteponen en la representación de la realidad son denominadas por Bacon ídolos del entendimiento.[4] Sobre la negatividad de los ídolos del entendimiento para el pensamiento científico, Bacon expone lo siguiente:

> […] los ídolos y conceptos falsos que se han apoderado de la inteligencia humana, […] no solo bloquean el espíritu de tal modo que el acceso de éste a la verdad resulta muy difícil, sino que además, aún suponiendo que la mente haya conseguido forzar la entrada, reaparecerán aquellos en el momento de construir las ciencias, sirviendo de obstáculo; a no ser que los hombres, una vez prevenidos, se defiendan contra ellos todo cuanto puedan.[5]

Bacon dedica todo el *Novum Organum* a desterrar del entendimiento estos prejuicios que conducen a un conocimiento falso de la realidad. La tipología que de ellos ofrece Bacon en esta obra es la referida en su teoría de los ídolos. Bacon llama a estos principios de dos formas fundamentales: los ídolos de la tribu*,* que radican en la índole de la propia naturaleza humana y a través de los cuales se afirma que el sentido humano es la medida de las cosas; y los ídolos de la caverna*,* que en sí mismos son propios del hombre considerado como individuo.[6]

Además de estos principios, adquiridos por el hombre de forma natural, Bacon menciona otras dos formas de ídolos del entendimiento: los ídolos del foro y los ídolos del teatro. Los ídolos del teatro son para el autor el fruto de la asunción acrítica de aquellos productos del pensamiento que se encuentran cristalizados bajo el cuerpo doctrinal de una teoría filosófica, mientras los ídolos del foro hacen referencia a la forma propia en que se exponen los logros de la ciencia, revelando la importancia del lenguaje como vía de comunicación y plasmación de sus resultados.[7]

El análisis de Bacon sobre la presencia de estas convenciones resulta sumamente pertinente en tanto remarca una función principal de la ideología: el acercamiento parcial del conocimiento a la realidad. Es también importante el valor que Bacon concede a la capacidad de la razón para reorientar el camino de la ciencia y romper –

desde la comprobación práctica de los conocimientos-, con la deformación de la realidad que resulta de la asunción acrítica de posturas que coartan el proceso de conocimiento, como los ídolos del entendimiento. En consecuencia, se comprende que la crítica que Bacon realiza a los ídola en nombre de la ciencia, va dirigida en realidad contra la forma de la ideología medieval.[8]

El espíritu de apertura hacia la experimentación y la ciencia que se expresa en Bacon encarna el espíritu de ruptura con los rezagos medievales y el tránsito hacia la modernidad filosófica, y dicta al hombre lo siguiente: «[…] si quieres marchar adelante, aparta de ti todas las ilusiones […]»[9], actitud que le es inherente al interés de clase dominante en el período de acumulación originaria del capital, que constituye el preámbulo de conformación de la espiritualidad burguesa.

Otro momento importante en la historización de este tema se encuentra en la obra del filósofo francés J. J. Rousseau, por el análisis que realiza de las convenciones sociales y de su influencia en la conformación de la esencia del hombre moderno, análisis que aporta al estudio histórico filosófico de la ideología. Su mirada crítica hacia las formas por las que el hombre transita en su proceso de formación como individuo social, conducen su reflexión sobre la sociedad francesa de su época y su sistema de relaciones. Particularmente hacia aquellas que ejercen desde la esquemática moral una coacción sobre el individuo responsable de limitar la expresión y determinación de su voluntad, al llevarle a cánones de conducta que resultan en la pérdida de su naturaleza humana.

Los logros de la civilización han creado –para Rousseau- un hombre artificial, desvinculado de su propia esencia, que recurre a métodos vanos de orientación y a valores corrosivos que ensanchan la desigualdad entre los hombres.[10] Rousseau remarca que esta degeneración sufrida por el individuo moderno no se deriva de una necesidad interna del sujeto, sino que éste es propulsado a ella de forma externa a través de la asunción acrítica de actitudes y posturas ajenas a su esencia. El origen de estas formas externas al sujeto para Rousseau está dado por el establecimiento de la propiedad en virtud de la cual existe una diferenciación externa de los individuos con base en el status social; por la institución de la magistratura, gracias a la cual se patentan sobre leyes universales dichas diferencias; y en la mutación del poder legítimo

en un poder arbitrario que eleva sus intereses particulares por encima del bien común.[11]

No obstante, Rousseau plantea que la voluntad humana puede actuar contra estas formas mediante la activación de mecanismos como la educación, y dotar al hombre de una racionalidad y equilibrio moral que le permitan valorar con justeza sus acciones y la relación que guardan éstas con su realidad. Rousseau levanta a través de la crítica de la degeneración del sujeto moderno –quizás inconscientemente- la problemática referente a la enajenación del sujeto en la sociedad moderna. Y determina este síntoma como la grave enfermedad social de su contexto, cuya consecuencia es la creación de unos individuos sesgados en su humanidad, unilaterales e incapaces de reconocerse en y a través de las relaciones que entablan con el grupo de individuos con los que interactúan. En este sentido hay en su obra una lectura válida para la comprensión del proceso de conformación de la noción de ideología en el pensamiento moderno.

La ruptura que trajo consigo el pensamiento moderno en torno a las reflexiones metafísicas sobre el proceso de conocimiento puso de relieve para la discusión filosófica, al colocar a la razón como premisa, la problemática del origen de las ideas y de la relación que éstas guardan con la realidad. Este particular interés se profundiza en la producción filosófica moderna a raíz de la Revolución Francesa, y permite que nazcan doctrinas filosóficas que ofrecen mayor sistematización en la conformación de una noción de la ideología como fenómeno.[12] En este contexto histórico surge el término ideología en sentido positivo, el cual pierde después de la crítica bonapartista a los enfoques de los filósofos franceses vinculados la Academia Francesa de las Ciencias y las Artes.

Étienne Bonnot de Condillac[13] plantea la necesidad de encontrar una explicación del origen de las ideas y del conocimiento científico en conformidad con la enunciación de sus resultados, de tal manera que éstos no den paso al error de comprensión. Para ello propone demostrar que «[…] todo el desarrollo de las facultades humanas se deriva de la experiencia sensible […]».[14] Condillac comparte con el empirismo inglés -sobre todo el de Locke y Hume- la concepción de que el origen del conocimiento humano y las ideas reside en la capacidad inherente al individuo de experimentar determinadas sensaciones que lo conectan con el mundo exterior a su ser. Esta postura le lleva a

afirmar que el desarrollo de las facultades cognitivas humanas -a través de las cuales el hombre se orienta en su devenir como individuo cognoscente- depende de la experiencia sensible sin la cual el conocimiento queda vacío de contenido.

Condillac de este modo resta importancia al papel de la reflexión en el proceso de conformación de las ideas, al reconocer solo lo sensorial como principio determinante del desarrollo de la ciencia y el conocimiento. Así se decanta por una comprensión sensualista del proceso de conocimiento.[15] Condillac afirma que «[…] las ideas no nos hacen conocer lo que los seres son en sí mismos, sino que nos los pintan a través de las relaciones que tienen con nosotros […]».[16] En Condillac se encuentra una reacción contra la forma del pensamiento metafísico que ata al entendimiento humano a la búsqueda de una verdad desligada de su materialidad, o sea, de aquella parte que aporta al conocimiento la experiencia senso-perceptual; creando con ello una distorsión en la comprensión de la naturaleza y del conocimiento perjudicial para el progreso de la ciencia.

Sin embargo, la sobrevaloración del papel de las sensaciones y del lenguaje en su afán por eliminar de la ciencia y del lenguaje científico los prejuicios que deforman la comprensión de la realidad, sitúan a Condillac también en una postura lineal de comprensión del proceso cognitivo. Aún así, su enfoque influye profundamente en otros pensadores franceses, como Desttut de Tracy,[17] también vinculado a la academia francesa, quien crea el término ideología, y con ello delimita por primera vez la necesidad de crear una nueva ciencia cuyo objeto sea el estudio general de las ideas, de su conformación y de la forma en las que éstas se convierten en formas específicas de comprensión de la sociedad y del hombre. En ello radica el mérito del francés en el proceso de conformación de la noción de ideología a finales del siglo XVIII.

Desttut de Tracy asume una concepción sensualista del proceso de conocimiento en la que se perfila la influencia de las doctrinas de Locke y Condillac. Su postura al respecto se evidencia en la siguiente frase: «[p]ensar, como veis, -dice Desttut- es siempre sentir algo y no es nada más que *“sentir”*.»[18] La concepción empirista que de Tracy asume para la exposición del contenido de la ideología presenta una doble lectura: de una parte se comprende como una rama particular de la ciencia, y de otra parte, ésta se revela como un programa educativo-metodológico encaminado a delimitar las disciplinas que intervienen en el estudio de las facultades cognoscitivas humanas.[19] En

concordancia con el objeto de estudio del presente trabajo se toman en cuenta ambas lecturas por encontrarse vinculadas a una misma finalidad.

De Tracy define la ideología como la ciencia que permitirá crear «[…] una matriz científica interdisciplinaria cuya preocupación central apunta a ligar una plétora de disciplinas dispersas institucionalmente […]».[20] La concepción de la ideología como *«ciencia de las ideas»*[21] plantea a Desttut de Tracy la ventaja de poder aunar bajo la forma de una rama específica del saber y de un solo objeto de estudio, todo lo referente a los límites de las facultades cognoscitivas humanas. Esto permite que la ideología pase a ser comprendida como una plataforma útil para la creación de un abarcador programa proyectado hacia la práctica educacional, hábil para la formulación de una metodología específica, diseñada para la difusión de las teorías filosóficas y científicas en la academia y las escuelas francesas.[22]

Esta postura de Desttut de Tracy presenta «[…] un vector claramente político y pedagógico […]»,[23] porque al situar al conocimiento como un resultado de ciencia con capacidad de trascender los límites del campo exclusivo de la producción científica, plantea como problema para la filosofía el tema de su influencia una vez que éste es sistematizado en un conjunto general de ideas.

Desttut de Tracy contextualiza una concepción de la ideología que incluye además el análisis de la importancia del lenguaje científico, de cuya claridad dependen no solo la concreción de las teorías científicas y su validación como tales, sino también su correcta comprensión e inserción en la sociedad. Para de Tracy es imposible investigar el origen, la certeza y extensión del conocimiento si no se conocen los significados dados a las palabras, las leyes de su asociación y la sintaxis de la lengua en la cual son formuladas las ideas. Por eso expone que «[t]oda ciencia se reduce a un lenguaje bien hecho, el avance de una ciencia no es otra cosa que el perfeccionamiento de la lengua.»[24]

A pesar de que en la concepción de Desttut de Tracy el análisis se encuentra todavía muy unido a la teoría del conocimiento -forma general en la que se plantea el análisis de la ideología en este periodo- ésta presenta un carácter relevante. Su importancia consiste en la dimensión didáctica y metodológica que de Tracy otorga a la ideología, acto que la categoriza como una vía objetiva para la superación de la metafísica como esquema de pensamiento. La ideología en la concepción del conde de Tracy queda en

calidad de un '*método de los métodos'* con el cual se sientan las bases para la creación de un programa de aprendizaje de la ciencia funcional a instituir al pensamiento racional como «[…] condición de un aprendizaje social que tiene por ventaja el acopio de conocimiento con miras al progreso».[25]

El significado negativo con el cual será comprendido posteriormente el término ideología se debe, según expresa Raymond Williams, a los conflictos de Desttut de Tracy con Napoleón. Estos conducirán al término ideología a una «[…] utilización peyorativa por parte de este último de ideólogo como sinónimo de farsante; [por lo que] resulta comprensible que "ideología" comenzara a designar cualquier teoría considerada como abstracta, irreal o ilusoria.»[26]

Otro momento importante en la conformación histórico lógica de la noción de ideología se encuentra en la doctrina de Kant, quien introduce con el análisis de la razón como la principal facultad cognoscitiva humana, al sujeto cognoscente como agente determinante en el proceso de conocimiento. En *la Crítica de la Razón Práctica,* Kant analiza con especial atención la acción moral humana, por el sujeto ocupar en ella un doble papel: ser el sujeto en sí del conocimiento, en cuanto él es quien lo produce y determina; y el sujeto para sí del conocimiento, en cuanto el conocimiento no persigue otra finalidad que no sea materializar los principios que rigen el devenir de su naturaleza, capacidad y realidad como sujeto cognoscente.

En la *Crítica de la razón pura* Kant determina a las categorías como las unidades lógicas del entendimiento humano. Para Kant las categorías son «[…] los conceptos originariamente puros de la síntesis, que el entendimiento encierra a priori, y en virtud de los cuales, y solo por ellos, es un entendimiento puro, puesto que es únicamente gracias a ellos que se puede comprender algo en lo diverso de la intuición, es decir, pensar un objeto en ella.»[27] Sin embargo, este conocimiento conformado de acuerdo a leyes universales plantea una nueva problemática para Kant: «[s]in el auxilio de la experiencia, con el pensamiento puro es imposible deducir conocimientos.»[28]

Para Kant las leyes de la razón, además de determinar las pautas del conocimiento del objeto, también establecen de manera eficiente la ley universal que regula la forma en que el individuo se representa a sí mismo y a aquellas realidades que no quedan inmediatamente relacionadas con la experiencia sensible. Según Kant, el conocimiento por su contenido propio posee una dimensión trascendente al momento de su

plasmación en una teoría determinada, que se levanta como un principio de carácter práctico. Esta dimensión del conocimiento en la cual «[…] la razón humana demuestra verdadera causalidad y en que las ideas se hacen causas eficientes (de las acciones y sus objetos) (sic), […]»,[29] es el dominio de lo moral.

Kant dedica al estudio de la moralidad humana la *Crítica de la razón práctica*. Al respecto comenta Iliénkov: «[a]nte todo Kant se preocupó por precisar la composición del propio ideal, delinear más exacta y concretamente aquella secreta "naturaleza humana", cuyos intereses el ideal representara.»[30] Para Kant la ley que rige la moralidad humana es el imperativo categórico y lo define de la siguiente manera: «[o]bra de modo que la máxima de tu voluntad pueda ser en todo tiempo principio de una ley general.»[31] El imperativo categórico garantiza, en la opinión de Kant, la concordancia de la acción moral humana con el ideal.

Aún cuando Kant considera que los ideales son en sí mismos formas inalcanzables para el hombre en cuanto ser finito y limitado por su naturaleza sensible, en ellos comprende la finalidad determinante del empeño moral que encamina al hombre hacia su autoperfeccionamiento. En este sentido, Kant enfatiza que los ideales «[…] como condiciones del empeño moral […] deben valer problemáticamente, esto es, no puede ofrecer una certeza indestructible, que sería directamente contraria a la condición del hombre y haría imposible la vida moral. El postulado no autoriza a decir *yo sé,* sino únicamente *yo quiero.»*[32]

Con la disposición del ideal como finalidad de la acción moral Kant da un paso importante para la conformación de la noción de la ideología. Al delimitar la moral como el dominio en el que la voluntad humana adquiere un carácter práctico de acuerdo a un fin, esclarece el dominio en el cual influye de forma más directa la ideología, que en sí misma es también una forma ideal de representación no concordante con la realidad.

Sin embargo, la determinación del ideal como criterio directivo del perfeccionamiento humano que nunca es realizado en su totalidad hace que Kant determine que a través de los caminos de la razón –en su forma teórica o práctica- no se revela la esencia de la realidad, sino su forma aparencial o fenoménica. Según Iliénkov, Kant concluye que «[…] la ciencia (la "razón teórica") […] en principio no puede dar al hombre un conocimiento definitivo. En realidad, […] ella puede dar solo una descripción

matemática de los “fenómenos”, es decir, de aquellos “efectos” que el mundo real da a conocer a través de los órganos de los sentidos del hombre […]. Nada más.»[33]

Las cuestiones que en Kant quedan abiertas para el pensamiento posterior no fueron lo suficientemente desarrolladas por el subjetivismo de Fichte ni por el objetivismo de Schelling en cuanto al problema que constituye nuestro objeto de estudio. Por ello es que se asume directamente el estudio de Hegel, porque en su obra culminan las principales problemáticas que tributan a la conformación de la noción de ideología propia del pensamiento filosófico clásico.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel es considerado el representante cumbre de la filosofía clásica alemana. La profundidad de su pensamiento inscrito dentro de los marcos del idealismo objetivo influyó de manera decisiva en la forma de comprender el objeto de la filosofía y su vínculo con la realidad, por parte de pensadores tanto de Alemania como del resto de Europa. En Hegel la tesis que más aporta a la delimitación del contenido de la ideología es la referente a la demostración de la identidad dada entre la realidad y la razón, y su posterior vinculación a la Filosofía del Derecho. La formulación de Hegel «[l]o que es racional es real, y lo que es real es racional […]»[34] redimensiona la comprensión del problema fundamental de la filosofía: la relación ser/pensar.

Con esta premisa la concepción hegeliana supera la concepción kantiana anteriormente expuesta. Si para Kant las ideas de la razón no tienen más realidad que la de ser un motivo compulsor de la sistematización de la actividad científica y el perfeccionamiento humano, que no logra una adecuación total con el deber ser signado en el ideal; para Hegel separar lo real de lo racional, o sea, separar la idea de su contenido, resulta irracional. La separación abstracta de la realidad y el pensamiento es para Hegel la causa principal de que la filosofía diga «[…] siempre demasiado tarde cómo debe ser el mundo, ya que llega cuando la realidad ha completado su proceso de formación y ya todo está hecho.»[35] Por tanto, en la concepción de Hegel el deber ser y el ser son una sola y misma cosa, y el deber ser que no es debe quedar fuera del objeto de estudio de la filosofía.[36]

Hegel determina que la identidad ser/razón no se comprende fuera de las condiciones reales que permiten su existencia. Para Hegel el contexto de realización de la razón universal son las formas históricamente construidas por las que ha pasado el espíritu universal en cuanto Idea. Al respecto Iliénkov afirma que: «[d]esde tal punto de vista,

toda la cultura creada por siglos se presenta como “ideal plasmado” o como ideal corregido por las propiedades naturales (y por tanto, inesquivables) de aquel material en el que es plasmado […] como la única forma posible en las condiciones humano-terrenales de expresión jurídico-moral del ideal.»[37] El Espíritu encuentra las formas concretas para su realización en las costumbres de los pueblos y en sus formas de organización de la actividad humana, como únicas vías para su desarrollo en un contexto histórico determinado.[38]

Sin embargo, la interpretación de la identidad ser/pensar que más polémica causa es la que utiliza esta tesis hegeliana para justificar el carácter absoluto del Estado y la sociedad prusiana como formas últimas del desarrollo social. El sistema filosófico hegeliano fue asumido poco después del fallecimiento de Hegel como la ideología oficial del estado prusiano. La aplicación de su teoría general de la autoconciencia del Espíritu en la Razón, a la explicación de los problemas de la Historia y el Derecho, pusieron de relieve que la doctrina hegeliana era susceptible de disímiles interpretaciones contradictorias entre sí.

Las filas de sus seguidores se fraccionaron en dos alas contrapuestas. Una marcadamente apologética que asumía el postulado de la racionalidad del mundo para argumentar la aceptación del devenir del proceso histórico como un resultado natural e inevitable. Y otra más radical, cuya interpretación del sucesivo devenir de la historia expuesto en la doctrina de Hegel sentaba por sí mismo el principio de autodestrucción de toda forma que alcanza su realidad. Estos comprendían que el ciclo de continua negación inmanente en la Historia no puede ofrecer legitimidad perenne a una forma histórica determinada, y mucho menos reconocer como irrefutable y definitivo cualquier tipo de religión, estado o filosofía. Estos seguidores de la doctrina hegeliana son conocidos como los jóvenes hegelianos de izquierda.

Según los estudiosos de la disolución del hegelianismo[39], a mediados de la década de 1830 la facción de discípulos hegelianos que tenía una visión crítica de la teoría reveló que poseían ideas activamente contrarias al status quo de la monarquía prusiana. Comenzaron a articularse como un grupo de jóvenes pensadores que exigían una reforma del régimen prusiano, primero desde la crítica activa a la religión y más tarde desde la crítica política directa. De esta manera:

> El célebre y tan interpretado aforismo de "lo que es real es racional" podría interpretarse como una justificación de cualquier situación de hecho por su mera existencia o, al contrario, con la significación de que un hecho empírico, solo merece llamarse "real" cuando se conformaba a las exigencias de la Razón histórica: […] Esta fue la interpretación que finalmente prevaleció, principalmente a causa de las obras de la Izquierda hegeliana; […].[40]

El movimiento de jóvenes intelectuales denominado jóvenes hegelianos de izquierda[41] se opuso al régimen prusiano y comienza una crítica raigal contra los dogmas religiosos, a los que contraponen la Razón como una realidad de carácter eminentemente normativo. En este sentido es la obra de David Strauss[42], denominada *Vida de Jesús* (1835-36), una de las principales piezas filosóficas del movimiento.

En esta obra Strauss realiza una crítica contundente a la idea del carácter absoluto de la religión cristiana. Para Strauss ninguna religión es la portadora de la verdad absoluta y, por tanto, el cristianismo es solo la forma de religión correspondiente a una fase en la evolución histórica del espíritu. De esta manera, Strauss utiliza la concepción hegeliana del desarrollo dialéctico de la historia para socavar las bases mismas del cristianismo. Sobre la crítica que los jóvenes hegelianos emprenden contra el sistema hegeliano, y su prolongación posterior a la crítica de la religión, Engels expone lo siguiente:

> […] la doctrina de Hegel, tomada en conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces, había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el *sistema* de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos: quien considerase como lo primordial el método dialectico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición. […] La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora, tratábase ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado existente […] Pero, en aquellos tiempos, la política era una materia muy espinosa; por eso los disparos principales se dirigían contra la religión; […].[43]

La crítica de Strauss a la religión motivó una serie de polémicas que jugaron un papel importante para la cristalización de una conciencia propia de la izquierda hegeliana y ayudó a reafirmar la idea de que el método dialéctico de Hegel impedía de principio la aceptación de la finalidad histórica de cualquier forma de Estado o religión. Con la negación del valor absoluto a la religión cristiana Strauss asestó un duro golpe a uno de los puntos de apoyo centrales del sistema de Hegel, abriendo con ello el camino para el posterior ataque de la izquierda hegeliana al resto del sistema.

Otro filósofo alemán que contribuye a la evolución crítica del pensamiento joven hegeliano es August von Cieszkowski.[44] Con su filosofía de la acción, Cieszkowski ejerce notable influencia en el contexto del debate crítico de los jóvenes hegelianos al plantear la necesidad de reducir la distancia entre filosofía y práctica. Para Cieszkowski la filosofía «[…] ha de hacerse inmediatamente práctica, sobre todo como "crítica": crítica teórica de la conciencia y crítica práctica de la situación reinante.»[45] Esta finalidad es expuesta por Cieszkowski de la siguiente manera:

> La filosofía en el futuro, tiene que consentir en ser sobre todo *aplicada*; […] la filosofía tiene que descender desde la altura de la teoría a los campos de la praxis. El destino futuro de la filosofía en general es ser la filosofía práctica, o hablando con más propiedad, la *filosofía de la praxis*, con una influencia lo más concreta posible sobre la vida y la situación social; su destino futuro es ser desarrollo de la verdad en la actividad concreta.[46]

Sin embargo, la filosofía de la acción de Cieszkowski posteriormente «[…] es asimilada, en lo fundamental, por la filosofía burguesa postclásica, lo que significará a su vez, una reevaluación de la forma y el contenido de la producción filosófica, en principio radicalmente distinta de la asunción realizada en el marxismo clásico.»[47]

La filosofía de la acción propuesta por Cieszkowski, aun cuando promueve un cambio en el objeto de la filosofía al ponerla en disposición para la crítica del contexto social alemán, solo se limita a redimensionar la tarea de la filosofía, manteniendo el rango de la reflexión filosófica dentro de un plano puramente conceptual. Por ello se concuerda con la autora Xiomara García Machado en lo siguiente:

> La propuesta de la *filosofía de la acción* de Cieszkowski, […] en modo alguno se encuentra asimilada en la solución marxista. La fase clásica de la teoría marxista se conformó en base a la crítica de la economía política, sin quedar reducido a ello, aún cuando constituye un aspecto esencial de la reevaluación realizada por los fundadores del marxismo en torno a la forma y el contenido de la teoría. Es por ello que no se redujo a una mutación de la tarea filosófica y a su disolución en una "filosofía de la praxis", sino que se cuestionó radicalmente la validez de la *forma filosófica en general* para dar de sí un conocimiento científico efectivo.[48]

En la actividad crítica joven hegeliana también sobresale la producción teórica de Bruno Bauer.[49] Bauer centra su crítica al sistema hegeliano en la crítica a la religión, prestándole especial atención a la polémica referida a su contenido histórico. Para Bauer la principal tarea a realizar por la filosofía en este punto es devolverle al hombre su esencia que ha sido exteriorizada en una entidad ajena a él. Para ello se hace indispensable la separación estado-religión y la laicización de la vida social, ambas

entidades que Hegel había absolutizado en su Filosofía del Derecho. Bauer critica el valor absoluto atribuido por Hegel a la religión cristiana desde la crítica teórica, la cual asume como la vía idónea para liberar a la humanidad de la alienación religiosa. En este sentido Bauer expresa lo siguiente:

> Cuando digo y demuestro que los escritores sagrados han expresado los movimientos interiores y las luchas que agitaron a la comunidad cristiana, cuando pretendo que la conciencia que esta comunidad tenía de sí misma era su verdadera esencia, y cuando pruebo que estos escritores sagrados han tomado la sustancia para sus obras de su propia naturaleza, […] no me estoy refiriendo a la tradición en el sentido de Strauss, sino a la sustancia histórica que han modelado los Escritos sagrados, a la sustancia verdadera de que están hechos, y no a la sustancia quimérica que reflejaría –si creemos en la hipótesis de la tradición- la copia que de ella nos han dado los escritores sagrados.[50]

Sobre la concepción de Bauer, Kolakowski expresa lo siguiente: «[l]a religión, la Iglesia y la creencia en Dios se presentan como obstáculos que el espíritu debe superar a fin de alcanzar un absoluto dominio; finalmente, la humanidad debe advertir que cuando cree que está contemplando a Dios, está simplemente mirando su propia cara en el espejo, y que detrás del espejo no hay nada.»[51] El principal aporte de Bauer al desarrollo de la temática del presente trabajo es que resalta, con su crítica a la religión, que bajo la forma del autoconocimiento de Dios promulgado por la religión cristiana, lo que verdaderamente opera es el autoconocimiento del hombre y de su esencia como un ser otro. Y en este sentido trae a colación la temática de la enajenación como fenómeno.

Sin embargo, el planteamiento acerca de la causa de la enajenación religiosa que Bauer formula no penetra en el contenido de la representación religiosa y no establece en ella un paralelo con las condiciones reales de vida del hombre. Por ello en su reflexión la contradicción inherente a la causa de la presencia de la enajenación en la sociedad queda planteada solo en su formalidad. Otro joven hegeliano muy cercano a la concepción de Bauer, que contribuye activamente a la consolidación de la Izquierda Hegeliana fue Arnold Ruge,[52] para quien:

> […] Hegel había traicionado a su propio idealismo cuando absolutizó formas particulares de vida social y espiritual (el estado prusiano, el cristianismo protestante) como el cumplimiento último de las exigencias de la razón; abandonó así el principio de la crítica eterna y convirtió a su sistema en una apología de una actitud meramente contemplativa y conformista ante el universo.[53]

Con Ruge la crítica joven hegeliana pasa de ser una crítica eminentemente religiosa al plano de la crítica política militante. Augusto Cornu argumenta en este sentido lo siguiente: «[a]l orientar en forma más decidida que Cieszkowski la filosofía hacia la transformación radical del estado de cosas existente, Bruno Bauer abría, con Ruge, el camino que llevaba del liberalismo religioso al liberalismo político.»[54]

Ruge resalta como primera condición que la filosofía abandone de forma definitiva su carácter abstracto para asumir una posición activa capaz de garantizar el triunfo de la razón en el devenir de la sociedad. Esta convicción de Ruge se encuentra expresada de forma sintética en la siguiente frase: «[n]uestra época solo es comprendida por la filosofía, y nuestra tarea consiste en ayudar a nuestro tiempo a que comprenda la filosofía y la realice […]. La filosofía se transforma en convicción política, la convicción política en fuerza de carácter, la fuerza de carácter en acción.»[55]

Sin embargo, a pesar de que el núcleo central constitutivo de la radicalidad del pensamiento de Ruge consiste en la propuesta de un enfrentamiento político activo, asistido por la filosofía como arma crítica al estado de cosas de la Alemania de su tiempo; éste no deja de concebir dicho enfrentamiento como una lucha a librar dentro de los marcos de la polémica intelectual. Aun cuando Ruge transgrede los marcos de la crítica religiosa llevándola al plano político, éste no logra traducir la crítica teórica en términos de una acción práctica real, y su propuesta se ve reducida a los límites del idealismo objetivo. Si bien es destacada la obra de Ludwig Feuerbach[56] como crítico del idealismo y de la filosofía hegeliana tampoco logra este objetivo con su crítica a la religión. Para Feuerbach el fundamento central de toda la cosmovisión cristiana es la esencia humana. Esta tesis Feuerbach la expone de la siguiente manera:

> […] la religión no tiene la conciencia de la humanidad ni de su contenido; más bien se opone a lo que es humano […] El momento decisivo y necesario para el cambio de la Historia es, por lo tanto, la confesión clara de que la conciencia de Dios no es otra cosa sino la conciencia de la especie, que el hombre solo puede elevarse por encima de los límites de su individualidad […] pero no por encima de las leyes, de las determinaciones esenciales de su especie; que el hombre por lo tanto no puede pensar, imaginar, sentir, creer, querer, y venerar a otro ser, como ser absoluto y divino, que el mismo ser humano. // La religión es la primera conciencia que tiene el hombre de sí mismo.[57]

Feuerbach entra en consonancia en este punto con la concepción baueriana de la esencia enajenante de la religión cuando expresa lo siguiente:

> La religión, por lo menos la cristiana, consiste en el comportamiento del hombre para consigo mismo o, mejor dicho: para con su esencia, pero considerando a esa esencia como si fuera de otro. La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana […] la esencia del hombre sin límites individuales, […] sin los límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea, contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre.[58]

Para Feuerbach la contradicción principal de la religión es la referente a la oposición del hombre como ser infinito –como especie- y el hombre como ser finito, naturalmente condicionado y limitado: «[e]n el querer, en el desear, en el representar, el hombre es ilimitado, libre, omnipotente […]; pero en el poder, en la satisfacción, en la realidad, está condicionado, dependiente, limitado: es hombre, en el sentido de un ser finito».[59] En esta oposición se fundamenta la relación de necesidad dada entre el hombre y Dios. La función de la religión es para Feuerbach la separación en partes opuestas de lo que originariamente es atributo de una sola sustancia: el hombre.

Con su crítica de la religión, más profunda que la Strauss y Cieszkowski, Feuerbach plantean el fundamento de una nueva filosofía, la cual «[…] partiendo del mundo sensible, convertía en principio primero, no ya la idea, sino la realidad objetiva, la naturaleza y el hombre concreto.»[60] Feuerbach reconoce el agotamiento de la filosofía especulativa hegeliana, por ello plantea «[…] la necesidad de una nueva filosofía concebida como la negación de toda filosofía de escuela, y de la filosofía como cualidad abstracta especial. “La *culminación* de la filosofía moderna –dice Feuerbach- es la filosofía *hegeliana*. La *necesidad histórica y la legitimación* de la filosofía moderna se basa por ello fundamentalmente en la *crítica* de Hegel”.»[61]

La atención a las tesis centrales de los principales representantes del hegelianismo de izquierda, y el estudio del proceso de disolución del hegelianismo permite captar un aspecto importante del estudio de la ideología porque en él se plantea la necesidad de que la filosofía encuentre una salida práctica. En este sentido, este proceso «[…] fue la forma específica en que se manifiesta este problema. […] La necesidad de superación del contenido y la forma de la filosofía se expresaba en la izquierda hegeliana como exigencia de que la filosofía resolviera la ruptura existente entre el pensamiento y la realidad.»[62] Y en este sentido es captado por Marx y Engels.

El empeño de los jóvenes hegelianos de convertir a la filosofía en arma de la lucha política por la reforma liberal de Prusia es duramente criticado por Marx, quien de forma

general comprende al movimiento joven hegeliano como un movimiento de pensamiento, esencialmente ideológico. Según opina Franz Mehring:

> Marx adopta aquí una actitud resuelta ante las dos corrientes que habían discurrido paralelas en la *Gaceta del Rin* y ante Feuerbach. […] Para contestar a su viejo amigo Bauer y a cuantos le siguen, no tiene más que invertir los términos: hacen bien en querer realizar la filosofía, pero solo podrán realizarla extirpándola. //La crítica de la filosofía del derecho plantea problemas para cuya solución no hay más que un medio: la práctica.[63]

Augusto Cornu también expresa en este sentido que:

> […] los jóvenes hegelianos, incapaces de llevar el combate al plano político y social, se mantenían, en su lucha, en el plano conceptual, y pensaban que, como el desarrollo de las ideas determinaba el de la realidad, bastaba eliminar en teoría los elementos irracionales incluidos en lo real para dar a la Marcha de la Historia un carácter racional.[64]

Los jóvenes hegelianos de izquierda, a pesar de toda la crítica que desarrollan no logran superar la concepción idealista de Hegel. A esto se debe en gran parte que el movimiento joven hegeliano no captase la atención de las fuerzas sociales más significativas de su momento y chocaran con los límites que la sustancia social de la época imponía a unos intereses de clase incapaces de rebasar el espíritu burgués, propio de la propuesta de este importante movimiento filosófico. Como expresaran Marx y Engels acerca de sus contemporáneos:

> […] el arma de la crítica no puede, […] suplantar la crítica de las armas; el poder material solo puede derrocarse con otro poder material, pero también la teoría se convierte en fuerza efectiva en cuanto se adueña de las masas, y se adueña de las masas tan pronto como se hace radical. […] No basta que la idea clame por realizarse; es necesario que la realidad misma clame por la idea. Y precisamente por aquí es por donde parece quebrarse Alemania, […][65]

La disolución del hegelianismo expone de forma clara que la crítica que no transgrede los marcos del enfrentamiento político-filosófico por el cambio social es una lucha a medias, que no logra socavar los cimientos del sistema de contradicciones al que se dirige. Y en este sentido opera solo a nivel de ideología. Por el paralelo que presenta la producción filosófica posmoderna con el movimiento crítico nucleado alrededor de la disolución del sistema hegeliano se decidió esbozar brevemente el proceso de su disolución en las tesis de sus principales representantes. En la producción filosófica posmoderna también se da un proceso de crítica –sobre todo de carácter cultural- de una serie de contradicciones del capitalismo en su forma actual. Pero se omite a conciencia la posibilidad de la revolución social como vía de solución. Con ello la

propuesta posmoderna queda en igual plano que la de los jóvenes hegelianos: en un plano puramente ideológico.

Del análisis de la negatividad del enfrentamiento político en sentido abstracto parten Marx y Engels para decretar la posibilidad positiva de la revolución radical como premisa del cambio social. En la determinación del juego de roles que tocan jugar a las partes conformantes de la sociedad (especialmente de la determinación clasista de los mismos), en este proceso de cambio, Marx y Engels desarrollan su concepción de la ideología como el medio en el cual se refleja este enfrentamiento en el plano de las ideas.

I.2 La concepción materialista de la historia como preámbulo de la elaboración del concepto de ideología en Carlos Marx y Federico Engels

La polémica teórica suscitada por la crítica al sistema filosófico hegeliano a inicios del siglo XIX había puesto de manifiesto que el enfrentamiento teórico-filosófico de los seguidores de la doctrina de Hegel era expresión, más allá del rechazo al status quo del estado prusiano, de una contradicción de carácter más raigal y profundo en la Alemania de la época. Esta generaba la necesidad del enfrentamiento de «[…] la concepción político-religiosa del mundo y la política de la burguesía naciente, aún en busca de las formas más acordes a su naturaleza y de instituciones capaces de enraizarla en el sistema de las relaciones sociales.»[66] En este contexto histórico Karl Marx y Federico Engels pasan a formar parte de los jóvenes hegelianos, representantes en este contexto de la nueva contradicción clasista en pugna.

Marx y Engels en un principio comparten el idealismo de los jóvenes hegelianos sobre el tema de la necesaria racionalidad del mundo y de la historia. Pero pronto sus ideas comienzan a dar síntomas de una ruptura radical con las tesis principales de la crítica joven hegeliana y a mostrar una creciente orientación hacia el materialismo. Esto se evidencia en las posturas críticas que Marx y Engels desarrollan en varias de sus obras, tales como *La ideología alemana*, las *Tesis sobre Feuerbach y Sobre la cuestión judía*.

Marx y Engels emprenden duras críticas en *La ideología alemana* a la postura idealista sostenida en la crítica de los jóvenes hegelianos. Sobre este aspecto expresan de forma satírica lo siguiente:

> Según anuncian los ideólogos alemanes, Alemania ha pasado en estos últimos años por una revolución sin igual. El proceso de descomposición del sistema hegeliano, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta convertirse en una fermentación universal, que ha arrastrado consigo a todas las «potencias del pasado» (sic). […] Y todo esto ocurrió, según dicen, en los dominios del pensamiento puro.[67]

En este texto ambos pensadores destacan que el carácter idealista presente en las tesis de los jóvenes hegelianos, planteado en la idea de contener la lucha en el plano del enfrentamiento filosófico reducido a la crítica de la religión y el derecho, se comprende como un rezago de la influencia del idealismo hegeliano. Marx y Engels comprenden como una consecuencia de la influencia del idealismo objetivo de Hegel, que los jóvenes hegelianos verdaderamente comprendieran que:

> […] las representaciones, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia […] eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los jóvenes hegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia.[68]

En *La ideología alemana,* Marx y Engels resaltan la necesidad de que la filosofía baje de los ámbitos del pensamiento puro al análisis de las condiciones materiales de vida, como condición primera para la comprensión positiva de las fuerzas motoras del desarrollo histórico de la Humanidad. En las conocidas *Tesis sobre Feuerbach,*[69] Marx y Engels también llevan a crítica la forma del materialismo contemplativo presente en algunas posturas de los jóvenes hegelianos y prestan especial atención en este punto a la concepción de L. Feuerbach –como bien anuncia el titulo- sobre la que expresa:

> El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, […]. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* solo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica solo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica» (sic).[70]

La crítica a la forma pasiva de la actividad filosófica en general queda sintetizada en la tesis XI en la que se expresa lo siguiente: «[l]os filósofos no han hecho más que

interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.»[71]

Sobre el significado de la crítica expuesta en la XI tesis sobre Feuerbach, la autora cubana Xiomara García Machado expone:

> Esta tesis es una síntesis de toda una concepción teórica desarrollada en el conjunto de la teoría clásica del marxismo. La transformación del mundo no se refiere al cambio social en abstracto, sino que se trata de la transformación comunista en base a la solución del antagonismo entre trabajo y capital. […] Otro aspecto importante que se encuentra delimitado en esta síntesis teórica radica en la comprensión de la necesidad de que la transformación comunista se realice como un proceso de superación de la espontaneidad, lo cual implica y presupone como una determinación importante del asunto: la actividad consciente, el desarrollo de la capacidad teórica que permita la comprensión cabal del movimiento real y de las contradicciones de dicho movimiento a superar en la actividad revolucionaria versus propiedad privada capitalista. Por ello la crítica de la tesis XI va dirigida contra toda actividad filosófica que quede encerrada en sí misma sin salida hacia la transformación práctica revolucionaria de la sociedad capitalista.[72]

Las *Tesis sobre Feuerbach,* -como bien dice la autora-, presentan una síntesis del pensamiento marxista ya maduro, en el que se evidencia una ruptura total con la concepción hegeliana. Aún cuando Marx debe mucho a Feuerbach en términos del conocimiento de la historia de la filosofía, su filosofía «[…] no fue solo un punto de repulsión, sino también uno de los principales estímulos que le permitieron rechazar las categorías hegelianas de su propio pensamiento.»[73]

En estas tesis de Marx y Engels se evidencia ya la separación de su pensamiento de las formas de la filosofía especulativa, en cuyos sistemas la comprensión de la sociedad se presenta todavía «[…] desde el prisma idealista del "deber ser" lo que significa –filosóficamente hablando-, examinarlo desde el punto de vista de la moral, de los proyectos, planes e ideales sin tener en cuenta su relación con la realidad objetiva; por ello le es difícil esclarecerse en el análisis de las situaciones contradictorias.»[74]

La crítica a la tendencia joven hegeliana de plantear idealistamente las contradicciones reales de la sociedad prusiana también se encuentra en la temprana obra *Sobre la cuestión judía.* En esta obra Marx ataca la tibieza de la crítica de Bauer respecto de la emancipación política de los judíos en el estado prusiano y acota lo siguiente:

> Cuando Bauer dice, refiriéndose a los adversarios de la emancipación de los judíos: "Su error consistía solamente en partir del supuesto del Estado cristiano como el único verdadero y no el someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo" […], encontramos que el error de Bauer reside en que somete a

> crítica solamente el “Estado cristiano” y no el “Estado en general”, en que no investiga la relación entre la emancipación política y la emancipación humana, lo que le lleva a poner condiciones que solo pueden explicarse por la confusión exenta de espíritu crítico de la emancipación política con la emancipación humana general.[75]

Por ello Marx y Engels comprenden y plantean la necesidad de invertir la comprensión idealista de la sociedad heredada de Hegel, presente todavía en los jóvenes hegelianos. La necesidad de la superación del idealismo es presentada por ambos, según opina A. Cornu, como la «[…] única cualidad capaz, […] de transformar lo real elevándolo sobre el plano de la idea, […]».[76] En este punto el pensamiento de Marx y Engels se encuentra ya muy cerca de su formulación de la comprensión materialista de la historia, en la que se redimensiona por completo la función de la actividad filosófica y con ello la superación de la postura de todo el pensamiento anterior acerca de la ideología. La función de la filosofía debe radicar de ahora en lo adelante «[…] en la preparación del marco teórico, como instrumento metodológico que es del pensamiento científico interesado en la transformación revolucionaria de la realidad. De ningún modo se trata de la elaboración de una teoría para “aplicarla” a la tarea práctica de revolucionar el “estado de cosas actual”.»[77]

Sin embargo, la comprensión materialista de la historia queda expuesta de forma más clara en el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política,* obra conjunta de Marx y Engels. En esta obra ambos llegan a la conclusión siguiente:

> […] en la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. 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 conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.[78]

Este conjunto de relaciones en las que los hombres se ven envueltos en su proceso de vida, no son otra cosa –según Zardoya- que:

> […] relaciones de dominación y subordinación y, por consiguiente, la producción espiritual inherente a esta formación se revela como un proceso de sucesivas metamorfosis de la forma de fundamentación espiritual del antagonismo entre los hombres […] como un proceso mediante el cual el modo antagónico de producción material engendra constantemente formas ideológicas que expresan y

> complementan la conciencia política, la transforman, […] se las arreglan para adquirir una relativa autonomía y, a la vez, son determinadas y unificadas por ella.[79]

Una vez determinado por Marx y Engels el centro nucleico de la concepción materialista de la historia, a saber, que el ser social es lo que determina la forma de la conciencia social –de la que forma parte la filosofía como momento-; el pensamiento de Marx y Engels entran en la zona previa a la conceptualización del concepto de ideología. Este concepto se consolida y completa cuando Marx y Engels entran a analizar cómo:

> [l]a filosofía […] al insertarse en el proceso de producción material y espiritual y realizarse como trabajo de hombres determinados históricamente que expresan a través de ella su posición en un modo de producción social dado, al irrumpir y ocupar un lugar en el proceso de circulación de las ideas que de una u otra forma fundamentan, hacen posible el antagonismo entre los hombres.[80]

Quedaba así preparado el terreno para la exposición positiva de una contundente crítica a la ideología y en la misma medida, la asunción de un enfoque teórico que superaría y contendría toda la trayectoria del tema en el pensamiento anterior.

I.2.2 Concepción de la ideología en el marxismo clásico

El vuelco radical de la conceptualización de la ideología podría ser comprendido a partir de la ideología como falsa conciencia que es desarrollada por Marx y Engels sobre la base de la conclusión a que ambos llegan en *La ideología alemana* y *Contribución a la crítica de la económica política,* particularmente. La determinación de que el ser social condiciona la conciencia social lleva a Marx y Engels a centrarse en el estudio de las condiciones de vida en que los hombres reales y concretos, históricos activos, producen en un contexto determinado las ideas y representaciones con las que luego comprenden su realidad. Sin embargo, en este punto del análisis surge una contradicción básica: si el ser consciente de los hombres no es más que la conciencia de su proceso material de vida; ¿cómo es posible que en su representación de tal proceso se ejecute una falsación del sentido del mismo? Marx resuelve esta contradicción de la siguiente manera: «[…] la inversión ideológica de las condiciones materiales se desprende de las contradicciones implícitas de estas mismas condiciones, de la actividad vital humana inscrita en sociedades divididas en clases antagónicas.»[81]

En la producción y circulación de ideas en una sociedad antagónica se produce a nivel de representación una inversión de las condiciones materiales de vida de los hombres porque:

> Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *materia*l dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, […] las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente.[82]

Por tanto la ideología, entendida como aquel sistema de ideas que prevalece en la representación social, es expuesta por Marx y Engels como la forma mediante la cual la clase dominante de un contexto social determinado difunde su sistema de intereses particulares, haciéndolos pasar como las únicas formas racionales de representación de la realidad material. Marx y Engels descubren con su concepción materialista de la historia todo el fenómeno ideológico y el proceso en el cual la burguesía se erige, por primera vez en la historia de la humanidad, como clase social con capacidad de absorber todas las clases poseedoras con que se encuentra al nacer. Y a su vez, alcanza capacidad de universalidad, lo cual significa que bajo su poder material y la refracción de este poder en sus formas espirituales logra activar, a través del fenómeno ideológico, sus ideas particulares de clase social en ideología general para todas las clases y capas de la sociedad.

De esta forma la ideología queda representada como el principal agente deformador de la conciencia que los hombres tienen de sí y del sistema de relaciones que entablan con otros hombres en el proceso de producción y reproducción de sus condiciones de vida. Aún cuando Marx define la ideología como *falsa conciencia* o *cámara oscura*[83], el desarrollo de su concepción sobre la misma se encuentra diseminado en toda su obra, sobre todo en las partes en las que Marx aborda temáticas de contenido político y en especial en aquellas en las que se dirige al movimiento obrero.

La ideología es también esbozada por Marx y Engels como el medio a través del cual los hombres hacen su historia en cuanto actores conscientes –o sea, como productores de ideas-; y de la misma manera, como la forma en la que los hombres llevan al plano de la conciencia social la contradicción producida por la naturaleza opuesta de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que componen el modo de

producción antagónico. Esta comprensión se evidencia en *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte,* en la cual Marx explica cómo la lucha de clases en Francia ha transformado el curso de su historia. Al respecto expresa lo siguiente:

> Sobre las diversas formas de propiedad, sobre condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversas y plasmadas de un modo peculiar. La clase entera las crea y las plasma sobre la base de sus concepciones materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo aislado, que las recibe por tradición y educación, podrá creer que son los motivos determinantes y el punto de partida de su conducta. Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada facción se esfuerce por convencerse a sí misma y por convencer a otras de que lo que las separa es la lealtad a sus dos dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus encontrados intereses lo que impedía que las dinastías se uniesen. […] Si cada parte quería imponer frente a la otra la *restauración de su propia dinastía*, esto solo significaba una cosa: que cada uno de los *dos grandes intereses* en que se divide la burguesía –la propiedad del suelo y el capital- aspiraba a restaurar su propia supremacía y la subordinación del otro.[84]

A través de la exposición de las condicionantes históricas que permitieron en Francia el ascenso de Luis Bonaparte al poder, Marx expone cómo la ideología representa el enfrentamiento de los intereses de clase en el plano de las ideas, definiendo aún más su esencia clasista. Para esclarecer la forma en que éste sistema de intereses prevalece en la representación social, el análisis marxista redirige su examen a las esferas de la producción y distribución de ideas. En este punto gana importancia el análisis del papel ejecutado por la división social del trabajo en este proceso.

Según Marx y Engels, la producción y distribución de ideas en la sociedad no es ejercida por la clase dominante en su totalidad sino que, como producto de la división social del trabajo:

> […] una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos.[85]

Este fragmento destaca una función principal de la ideología como agente moldeador del espíritu social de la época capitalista que atraviesa ineludiblemente todas las conciencias individuales: garantizar la actitud pasiva del individuo,[86] y con ello, la anulación de toda actividad práctica contraria a la realización de los intereses de la

clase dominante. En la necesaria pasividad y receptividad del individuo se encuentra uno de los límites infranqueables legitimados activamente por la ideología: impedir que el antagonismo de clase, hasta ahora librado en el plano de la economía capitalista –más específicamente en el plano de la competencia capitalista- traspase los límites de las condiciones normales a su coexistencia, haciendo saltar los márgenes de las relaciones de producción establecidas. Por ello es necesario que su esencia clasista adquiera en el plano de la representación social un carácter discrecional, tarea en la que se tornan especialistas profesionales los artífices de la ideología: políticos, filósofos, economistas, juristas, comunicadores, artistas, en fin todos los productores de la espiritualidad en cada época histórica, particularmente la capitalista. En este sentido Engels expresa lo siguiente:

> La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. […] Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, […] sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para él, esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos, en cuanto les sirva de mediador el pensamiento, tienen también en éste su fundamento último.[87]

En consecuencia, la ideología garantiza la conservación del todo social capitalista, esto es de las fuerzas productivas, cuya tendencia a sobrepasar los límites de las relaciones de producción queda sesgada y con ello de forma directa el ascenso de una nueva clase al poder y el advenimiento de nuevas relaciones de producción que superen el modo de producción capitalista. En este sentido la ideología actúa como una válvula de presión que descompresiona la fricción social dada entre las relaciones de producción ya rebasadas y las fuerzas productivas en pugna. Por ello, dice Marx:

> […] cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta.[88]

La ideología en la comprensión marxista se presenta como un fenómeno inexorablemente ligado a la dinámica de la lucha de clases; en cuyo seno la ideología, producida por artífices profesionales, hace que estos cumplan la función de guardia de frontera[89] que impide el ascenso de una nueva clase al poder y perpetúa la ilusión

general de la eternidad del sistema capitalista. Además, como la ideología es en sí misma una construcción racional que sustituye el contenido de la realidad objetiva por una conciencia falseada de lo real, trae consigo que la producción material y espiritual de la sociedad se presenten ante el individuo como entidades desvinculadas de la realidad social. Y por ende de su esencia clasista.

En este punto, la comprensión marxista de la ideología, como conciencia invertida o falsa conciencia se muestra como un resultado de la crítica que Marx y Engels realizan a los filósofos de la religión –los jóvenes hegelianos-, comprendidos por ellos como los equivalentes alemanes de los ideólogos franceses.[90] La carga semántica que la concepción marxista clásica otorga a la ideología contiene la determinación de la sustancia de toda la producción espiritual propia de las sociedades basadas en la contradicción trabajo-capital. En este sentido la función, históricamente considerada de la ideología, consiste en «[…] justificar y preservar el orden material de las distintas formaciones económico-sociales».[91]

Su aporte positivo para la crítica de las concepciones de los filósofos posmodernos se da en doble sentido. Por una parte, se realiza la crítica a la tendencia frecuente en la filosofía posmoderna de presentar la ideología como una forma de representación, cuyo lugar social de actuación no excede el rango de la representación individual-particular. Así queda reducido su contenido, casi por completo, a la dinámica psíquica de grupo, a sus formas subjetivas, en cuyo relativismo se fundamenta una representación irracional de la sociedad, que se torna incognoscible en su totalidad.

Y por otra, porque la concepción materialista de la historia al situar a la ideología como un fenómeno histórico en modo alguno lo comprende como propio de la naturaleza esencial del hombre. Por tanto este enfoque plantea la posibilidad de su superación histórica una vez cese la existencia de las condiciones concretas que le dan vida como: la división social del trabajo o la propiedad privada, la enajenación, la división clasista y los aparatos estatales, entre las fundamentales. En este sentido se levanta la labor de Lenin, quien desde el activismo político y partidista trabaja en pos de superar la deformación de la conciencia social que potencia la ideología burguesa.

I.3 La concepción de la ideología en V. I. Lenin y Antonio Gramsci

La concepción marxista de la ideología como expresión del antagonismo de clases se presenta asumida en la obra de Vladimir Ilich Lenin como uno de los ejes teóricos principales de su teoría del advenimiento del proletariado como fuerza autónoma en el contexto de la lucha de clases en Rusia. El análisis leninista de la influencia negativa de la ideología burguesa sobre la formación de la conciencia de clase del proletariado, en el proceso de desarrollo de la revolución socialista en Rusia, se evidencia sobre todo en las obras que Lenin dedica a delimitar el programa de acción del partido bolchevique. En ellas se puede determinar cómo paulatinamente Lenin inserta y convierte la teoría marxista clásica en arma para la lucha y transformación práctica de la realidad rusa, a la vez que la desarrolla.

La importancia que Lenin adjudica a la comprensión marxista del proletariado como la clase que históricamente está llamada a trascender el orden social capitalista, abre la puerta a una temática que en su análisis se torna recurrente: ¿cómo el proletariado, que sigue coexistiendo como clase en un contexto social dominado por la ideología burguesa, podrá transgredir tales límites y luchar de forma consciente contra los embates de la burguesía, por su emancipación como clase? Esta preocupación repetida en el pensamiento de Lenin se justifica ampliamente. Ya Marx en este sentido había alertado sobre la existencia en la sociedad burguesa de capas sociales intermedias que, aún cuando no tienen el peso del antagonismo de clases dado entre la burguesía y el proletariado; sí tienden a generar su propia versión de la ideología burguesa difundida a un plano más general.

Marx expone como ejemplo de estos estratos sociales intermedios a la pequeña burguesía, en cuya lucha por el ascenso en la escala social también genera una serie de ideas que intenta patentar como universales y que -por su posición social más cercana al proletariado- ejerce presión extra sobre la conciencia que el proletariado tiene de sí mismo y de su misión histórica. Por ello –según expresa Luckács- para Lenin «[l]a misión histórica del proletariado consiste, pues, en romper todo entendimiento ideológico con las otras clases y encontrar su más clara conciencia de clase sobre la base de la especificidad de su situación de clase y de la autonomía de sus intereses clasistas de ella derivados.»[92]

Debido a la necesaria ruptura del proletariado con las formas ideológicas de las otras clases conformantes de la sociedad, el marxismo como forma teórica para la comprensión de un contexto real determinado se presenta como: «[…] una historia de batallas libradas contra las ideologías híbridas de la pequeña burguesía: véanse por ejemplo las polémicas de Marx contra Proudhon y Bakunin; la de Engels contra Dühring; Plejánov y Lenin contra los Narodniks, etc.»[93]

En concordancia con los resultados del análisis bibliográfico realizado a la extensa obra de Lenin, el tema de la ideología aparece esbozado en su pensamiento en la medida en que él asume al marxismo como la ideología a seguir por la clase proletaria rusa en su enfrentamiento contra la burguesía. En este sentido, se hacen recurrentes en sus textos frases tales como *ideología revolucionaria* o toma de *conciencia ideológica*,[94] que hacen referencia directa a la asunción del marxismo clásico como la ideología propia de la clase obrera.

Autores como el venezolano Ludovico Silva critica a Lenin por la idea de proporcionar al proletariado ruso, con la teoría marxista, una ideología específica a seguir en su formación como clase social consciente. Su crítica en este sentido expresa que «[e]l arma principal del proletariado no es hacerse de una "ideología" revolucionaria por el estilo de los socialismos utópicos; por el contrario, su arma fundamental es adquirir *conciencia* de clase, una conciencia que sustituya a esa falsa conciencia que es la ideología.»[95]

Aun cuando Silva se presenta como uno de los más reconocidos expertos venezolanos en el estudio de la ideología en la teoría marxista, que tiene en su haber varios libros como *La plusvalía ideológica* (1970) o *La alienación como sistema* (1983); éste no parece comprender del todo que:

> Desde un esquema determinado juzgamos la realidad y con mucha más razón cualquier otro esquema. // Lo que no se someta a esquema no quiere decir que sea más "libre", más bien resulta más pobre, por no hacer consciente un hecho perfectamente natural: el hecho de que todo hombre juzga desde un pensamiento ya formado bajo principios consecuentes. Si no es consecuente con determinados principios, esto no es precisamente una virtud, sino una carencia de capacidad para percibir la realidad teóricamente (que es lo mismo que decir: prácticamente).[96]

Por ello Lenin enfatiza en la labor partidista del proletariado, y recalca una y otra vez la necesidad de la sólida formación ideológica en el marxismo clásico de la vanguardia revolucionaria –y de la clase obrera en general- como la única forma de dirigir a puerto seguro «[…] a todos los oprimidos y explotados de la sociedad burguesa en la lucha común contra los dominadores económicos y políticos.»[97] Entrando en materia específica, el tema de la ideología es abordado por Lenin en su forma más clara, en su obra ¿Qué hacer? En ella expone la cuestión de la formación ideológica del proletariado de la siguiente manera:

> Puesto que ni hablar se puede de una ideología independiente, elaborada por las propias masas obreras en el curso de su movimiento, el problema se plantea solamente *así*: ideología burguesa o ideología socialista. No hay término medio (pues la humanidad no ha elaborado ninguna "tercera ideología"; además, en general, en la sociedad desagarrada por las contradicciones de clase nunca puede existir una ideología al margen de las clases ni por encima de las clases). Por eso, *todo lo que sea* rebajar la ideología socialista, *todo lo que sea separarse* de ella significa fortalecer la ideología burguesa.[98]

Lenin no profundiza en el análisis del grado de veracidad o falsedad de la ideología como sistema de ideas vinculado a la comprensión de la realidad por una clase determinada. Esto se debe en gran parte a que Lenin en su formación marxista no accedió al estudio del capítulo I de *La ideología alemana,* y por tanto, no trató el fenómeno ideológico como falsación. Su enfoque de la ideología se centró en el antagonismo entre la ideología reaccionaria (burguesa) y otra contrapuesta y revolucionaria (proletariado), clase obligada a entender las tareas políticas en una dimensión teórica para alcanzar poder práctico real. En este sentido, la finalidad perseguida por Lenin en el contexto histórico previo a la Revolución Rusa era distanciar todo lo posible al proletariado de las influencias negativas de la ideología burguesa, todavía persistentes y relativamente fuertes en ese proceso. Por ello en la concepción de Lenin acerca de la ideología se encuentra más desarrollada la comprensión de Marx y Engels de la esencia clasista de la misma, -dejando de lado las polémicas teóricas respecto de su grado de objetividad-, porque busca reforzar la conciencia de clase del proletariado ruso con vistas a lograr un compromiso político real de clase.

Lenin resalta constantemente en la obra *¿Qué hacer?* el peligro de caer en una deformación de la esencia teórica del marxismo clásico en su ascenso como ideología del proletariado, lo cual tiene que ver con las polémicas teóricas que éste entabla con otras interpretaciones del marxismo cuyas bases ya estaban sentadas en Rusia antes

del triunfo bolchevique. Las polémicas teóricas de más significación en este sentido son las que Lenin desarrolla en el Partido Obrero Socialdemócrata Ruso contra Mártov, Bernstein y Plejánov –en especial contra éste último.

En lo referido a los representantes de estas formas de marxismo –a los que Lenin acusa de albergar intereses pequeñoburgueses- expresa lo siguiente: «[l]a dialéctica de la historia es tal, que el triunfo teórico del marxismo obliga a sus enemigos a disfrazarse de marxistas.»[99] Esta idea significa la importancia que le otorga a la cualidad teórica del marxismo en contraposición con las formas falsas en que el mismo puede presentarse. Sin embargo, Lenin no reniega de los logros y conquistas de la época burguesa, sino que los asume como parte importante en el proceso de la formación ideológica de la conciencia proletaria. En este sentido expresa:

> El marxismo ha conquistado su significación histórica universal como ideología del proletariado revolucionario porque no ha rechazado en modo alguno las más valiosas conquistas de la época burguesa, sino, por el contrario, ha asimilado y reelaborado todo lo que hubo de valioso en más de dos mil años de desarrollo del pensamiento y la cultura humanos. Solo puede ser considerado desarrollo de la cultura verdaderamente proletaria el trabajo ulterior sobre esa base y en esa misma dirección, inspirado por la experiencia práctica de la dictadura del proletariado como lucha final de éste contra toda explotación.[100]

La concepción leninista de la ideología expuesta en su obra no tiene forma filosófica, como tampoco ideológica; sino que está desarrollada en función de la actividad práctico-política que Lenin traza como finalidad a seguir por la clase obrera durante el período de la dictadura del proletariado: es decir, bajo la forma de política teórica. Al mismo tiempo que Lenin delimita la misión revolucionaria y partidista del proletariado en su lucha por derrocar definitivamente al régimen burgués, éste delimita el aspecto ideológico que necesariamente reviste este proceso. Así resalta en todo momento un aspecto esencial para su batalla práctica anticapitalista: el tema de la organización de su actividad militante como clase. En este sentido Luckács apunta lo siguiente: «Lenin fue el primer –y durante mucho tiempo único- líder teórico importante que se decidió a atacar este problema en su dimensión teórica central y, en consecuencia, en su aspecto práctico más importante: el de la organización.»[101]

La importancia brindada por Lenin a la temática de la organización práctica de la lucha del proletariado como clase se puede expresar, sintéticamente, en una frase que se

encuentra en su obra *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo*, donde expone lo siguiente:

> […] solamente a través de una labor prolongada, de una dura experiencia; su formación se facilita con una acertada teoría revolucionaria que, a su vez, no es un dogma, sino que solo se forma de manera definitiva en estrecha conexión con la experiencia práctica de un movimiento verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario.[102]

Continuador de esta idea es también Antonio Gramsci, quien trabaja sólidamente por consolidar la conciencia de clase mediante la preparación ideológica y la organización del proletariado. Al respecto Rubén Zardoya expone lo siguiente:

> La obra gramsciana constituye precisamente un momento del devenir histórico del pensamiento comunista; su finalidad inmanente es contribuir a forjar la conciencia revolucionaria del proletariado y de las restantes clases, sectores y grupos sociales oprimidos por el capital, […] con vistas a su superación histórica como totalidad –es decir, como régimen de producción de plusvalía y de dominación y hegemonía ideológica de la burguesía-, […].[103]

Según opina Samuel A. Prado, para Gramsci el poder de las clases dominantes en el sistema de producción capitalista está dado:

> […] fundamentalmente por la "hegemonía" cultural que las clases dominantes logran ejercer sobre las clases sometidas, a través del control del sistema educativo, de las instituciones religiosas y de los medios de comunicación. A través de estos medios, las clases dominantes "educan" a los dominados para que estos vivan su sometimiento y la supremacía de las primeras como algo natural y conveniente, inhibiendo así su potencialidad revolucionaria.[104]

En consecuencia, Gramsci distingue la ideología de acuerdo a:

> […] su carácter "históricamente orgánico", es decir entre las "necesarias" a determinada estructura y aquellas que son "arbitrarias". Las primeras organizan a las masas, las preparan, las hacen adquirir conciencia de su posición. Las segundas solo crean "movimientos individuales" y polémicas, pero también tienen su importancia "porque son como el error que se contrapone a la verdad y la afirma." (sic)[105]

Gramsci remarca la necesidad de la preparación ideológica del proletariado en la aprehensión del marxismo clásico, sobre todo para evitar que la clase obrera caiga en el influjo de ésta última forma ideológica, cuyo exponente más cercano en su contexto es -según las propias palabras de Gramsci- «[…] la desastrosa política del Partido Socialista Italiano.»[106] Para Gramsci esta gestión es, sin embargo, una gestión de partido.

> […] el Partido tiene que preocuparse de ello y desarrollar una determinada actividad que especialmente tienda a mejorar su organización, a elevar el nivel intelectual de los miembros que se encuentren en sus filas […] y que están destinados a convertirse en el núcleo central y más resistente a toda prueba y a todo sacrificio del Partido, que guiará la revolución y administrará al Estado proletario.[107]

De modo que para Gramsci una de las tareas principales del Partido Comunista Italiano es esclarecer la línea ideológica a seguir por sus adherentes porque, si bien es cierto que la lucha del proletariado contra el capitalismo debe desenvolverse al mismo tiempo en las esferas de la economía, la política y la ideología; no es menos cierto que «[l]a lucha económica no puede separarse de la lucha política, y ni la una ni la otra pueden ser separadas de la lucha ideológica.»[108] Por tanto, en la concepción gramsciana la doctrina marxista, en calidad de ideología de la clase proletaria, aparece como un elemento aglutinador de la clase proletaria indefectiblemente ligado al activismo político y de partido, de cuya realización depende en gran parte el alzamiento de la clase obrera al poder político.

En Gramsci la ideología es comprendida como acción práctica consecuente de la clase proletaria en su enfrentamiento contra el poder –político, institucional y cultural- de la burguesía. Y en este punto su postura se muestra continuadora de la herencia teórica leninista. Su postura al respecto se resume en la siguiente frase: «Instrúyanse, porque necesitaremos toda nuestra inteligencia. Conmuévanse, porque necesitaremos todo nuestro entusiasmo. Organícense, porque necesitaremos de toda nuestra fuerza.»[109] Con el estudio de la visión gramsciana acerca de la ideología se enriquece el enfoque teórico de las formas en las que se expresa la ideología como cultura, como fenómeno social que se antepone en el plano de la representación, entre el hombre y la realidad objetiva.

La conceptualización de la ideología en el seno del marxismo es expuesta como una forma que a nivel de representación ideal exterioriza una serie de contradicciones sociales, vinculadas al antagonismo de clase desarrollado en la sociedad capitalista. En el caso específico de Lenin y Gramsci, el sentido práctico atribuido por éstos a la función ideológica de la teoría revolucionaria, devuelve en cierto sentido la positividad al término ideología. Esto es posible porque se determina que su origen clasista puede ser también utilizado para activar la toma de conciencia de las clases dominadas sobre su situación de clase y para articular acciones concretas en la superación de éstas,

especialmente cuando la acción práctica se acompaña de una teoría orgánica como el marxismo que declara esta situación como históricamente superable.

La sistematización de la conformación del concepto ideología realizada en este capítulo aporta claridad al objeto de estudio del presente trabajo porque permitirá determinar los sentidos en que se asume la comprensión de la ideología en la filosofía posmoderna y la esencia ideológica real de la que se hace eco esta forma de filosofía, al negar la existencia y funcionalidad de la misma en las actuales sociedades contemporáneas.

CAPÍTULO II: La concepción de la ideología en el pensamiento posmoderno

II.1 Principales fuentes teóricas de los filósofos posmodernistas: el irracionalismo de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger

En el análisis del discurso posmoderno la develación de las corrientes filosóficas que sirven de fuentes activas se presenta como una tarea compleja, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que, incluso en sus principales exponentes -tales como Jean-François Lyotard o Jacques Derrida, entre otros-, el núcleo filosófico del posmodernismo no se presenta bajo la forma de una definición clara respecto de su contenido propio. Este rasgo que transversaliza la producción filosófica posmoderna se debe fundamentalmente a que ésta es una expresión concentrada de la filosofía contemporánea que niega toda la mejor tradición de la filosofía clásica orientada a la conceptualización.

En la opinión de Alex Callínicos la mayoría de los exponentes del posmodernismo ofrecen definiciones inconsistentes, contradictorias entre sí y en algunos casos –como el de Derrida- en extremo vagas, que no permiten vislumbrar con claridad la esencia contra la que reaccionan críticamente. No obstante, este autor señala un rasgo que le es familiar a la mayoría de los filósofos posmodernos, consistente en el hecho de que todos «[…] enfatizaron el carácter fragmentario, heterogéneo y plural de la realidad, negaron al pensamiento humano la capacidad de alcanzar una explicación objetiva de esa realidad y redujeron al portador de este pensamiento, el sujeto, a un incoherente revoltijo de impulsos y deseos sub y transindividuales.»[110]

Como expresa Adolfo Vázquez Rocca, «[…] lo que se denomina “posmodernidad” aparece como una conjunción ecléctica de teorías […] Se trata, pues, de un tipo de pensamiento en el que caben temáticas dispersas y, a menudo, conjuntadas sin un hilo teórico claro.»[111]

Aún así, por la forma que toma el discurso posmoderno se puede llevar a cabo algunas conexiones de esta filosofía –el posmodernismo- con otras formas que le antecedieron y que encontraron su punto de inicio y florecimiento en el curso del desarrollo del pensamiento filosófico contemporáneo. Tal es el caso de Friedrich Nietzsche -filósofo irracionalista alemán de finales del siglo XIX- y Martin Heidegger, también de

procedencia alemana, reconocido como el principal representante del pensamiento existencialista del siglo XX.

Aunque la ascendencia filosófica del pensamiento posmoderno no se resume a ellos –hecho evidente por su eclecticismo explícito- se ha decidido abordar en este trabajo con mayor énfasis su conexión con estas dos formas históricas del irracionalismo. Hay otras fuentes que ejercen influencia pero no tanto como antecedentes, sino como momentos de la metamorfosis propia de la filosofía posmodernista. Este es el caso del posestructuralismo que, a la postre, termina siendo una y la misma cosa: es decir, filosofía irracionalista que abre directamente la puerta de la presencia y porte del posmodernismo.

Por tanto, adquieren prioridad en el presente trabajo las fuentes provenientes del irracionalismo filosófico, especialmente Nietzsche y Heidegger, debido a que varios de los pensadores posmodernos los asumen categóricamente entre sus fuentes directas.[112] Por otro lado, el eclecticismo presente en el estilo de los posmodernos revela la mezcla de disímiles variantes del irracionalismo, y de préstamos provenientes de otras ramas de las ciencias sociales, que le dan a la filosofía posmoderna una textura aparencial de *novísima* filosofía. Sin embargo, en realidad restaura el viejo esquema del escepticismo, el franco agnosticismo y hasta el pragmatismo anglosajón.[113]

Entrando en materia específica, el pensamiento de Nietzsche –según Callínicos- disfrutó de un «[…] extraordinario resurgimiento en la Francia de la posguerra y, en especial, dentro de aquel grupo de pensadores conocidos bajo el rótulo de post-estructuralistas: Foucault, Derrida y Deleuze.»[114] Aunque la influencia de su pensamiento excede los límites del postestructuralismo, al influenciar a otros pensadores considerados también como posmodernos, tales como Jean F. Lyotard y Gianni Vattimo. En el caso de Vattimo, éste llega a expresar respecto de su aceptación de la filosofía nietzscheana lo siguiente: «[…] soy consciente de que, en una determinada interpretación de mi pensamiento, prefiero a Nietzsche y a Heidegger respecto a otras propuestas filosóficas, con las que he entrado en contacto.»[115]

La influencia filosófica de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger en los filósofos posmodernistas se evidencia con más claridad en el tratamiento de los temas concernientes a la crítica de la Modernidad, cuya idealidad es presentada por los

posmodernos como obsoleta y no funcional en las condiciones del capitalismo actual.[116]

Estudiosos del tema como Modesto Berciano señalan que uno de los motivos principales por los que se considera a F. Nietzsche y M. Heidegger como los pilares teóricos de la filosofía posmoderna es, ante todo que «[…] en ambos desaparece la idea de fundamento, que ha sido esencial a lo largo de la filosofía occidental. Y no solo desaparecen los fundamentos teológicos o metafísicos, sino todo tipo de fundamento.»[117] La pérdida de interés en la fundamentación teórica es una cualidad muy frecuente en la filosofía posmoderna, y en su caso actúa como fermento para la abierta aceptación del nihilismo;[118] actitud filosófica que podría catalogarse como uno de los principales rasgos de la filosofía posmodernista.

José María Mardones es otro autor que concuerda con la idea de la pérdida de centralidad de la fundamentación teórica en la filosofía posmoderna. En este sentido expresa que «[l]a posmodernidad dice adiós al ideal moderno de la fundamentación y los grandes principios fijos, para abrirse a una nueva "episteme" posmoderna de la indeterminación, la discontinuidad, el desplazamiento y el pluralismo.»[119]

La desestimación de la fundamentación teórica viene de la mano en la filosofía posmoderna con la negación del papel de la razón en el proceso de conocimiento, cuestión que comienza a ser cercenada en la filosofía contemporánea desde A. Schopenhauer como iniciador del irracionalismo. Habermas en este sentido refiere que para Nietzsche «[l]a modernidad pierde su posición de privilegio; solo constituye ya una última época en la historia de la racionalización […]».[120] Por tanto, la asunción de su concepción irracionalista por la crítica posmoderna revela no solo una reacción:

> […] contra el mundo engendrado por la modernidad sino contra todo el mundo en general, […]. Para Nietzsche "un verdadero mundo no existe". Y si este es el punto de partida cognoscitivo de su filosofía entonces todo lo que se conciba a partir de tal presupuesto, incluyendo el mundo de la modernidad, será de algún modo falso también aunque admita su existencia objetiva.[121]

Otro punto de notable relevancia en la filosofía posmodernista que la vincula directamente con el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, es la tendencia a la disolución de la comprensión de la historia como proceso unitario. Así sientan las bases para construir una imagen de la existencia humana en las condiciones de no historicidad o de posmodernidad.[122] En el caso específico de Heidegger, en lo referido

al devenir histórico, éste expresa lo siguiente: «[p]ensando más originariamente, hay la historia del ser, a la cual pertenece el pensar como recuerdo […] de esta historia, acaecido por ella misma. […] La historia no tiene lugar ante todo como un suceder y éste no es pasar. El suceder de la historia se hace presente como el *destino de la verdad del ser desde éste*».[123] Por lo que la comprensión de la historia expuesta por Heidegger es una especie de destino del ser que experimenta su propia temporalidad, como un representar o un recordar (*Andenken)*[124] del sujeto para comprender, desde un esquema lógico-subjetivo, su existencia en el mundo.

En la siguiente frase de Vattimo se aprecia una comprensión de la historia equivalente a la anteriormente expuesta. En ella éste expresa lo siguiente: «[l]a postmodernidad es seguramente un modo de experimentar la historia y la temporalidad misma, y por tanto también un entrar en crisis de la legitimación historicista que se basa en la comprensión lineal unitaria del tiempo histórico.»[125] Y en cuanto a la postura que el posmodernismo asume conscientemente como propia en el tratamiento de la historia, Vattimo señala que «[e]l posmodernismo por su tratamiento hacia la modernidad queda como una forma de filosofía de la historia, pero que se autorreconoce como filosofía del fin de la filosofía de la historia.»[126]

La crítica a la actitud antimoderna del posmodernismo, a su concepción de la historia y de forma general, a las posturas irracionalistas que asumen los filósofos posmodernos presenta un amplio espectro. En ella han intervenido tanto autores marxistas como no marxistas de todas las nacionalidades.

La polémica filosófica acerca de la contraposición modernidad-posmodernidad tiene en Jürgen Habermas uno de los exponentes más reconocidos, quien afirma que «[l]a Postmodernidad se presenta claramente como Antimodernidad. Esta afirmación describe una corriente emocional de nuestro tiempo que ha penetrado en todas las esferas de la vida intelectual, colocando en el orden del día teorías de postilustración, postmodernidad e incluso posthistoria.»[127] Sin embargo, Habermas es contrario a la idea de reconocer a la posmodernidad como una nueva forma de producción espiritual, superadora en sí misma de la espiritualidad moderna. En este sentido, Tania Lu expone que «[…] Habermas trata de volver a encauzar a la modernidad en su ruta correcta, para que ésta pueda realmente llevarse a cabo y defenderse de aquellos que dicen que ha fracasado.»[128]

Paul Ravelo Cabrera también afirma que en el discurso posmoderno «[l]a modernidad aparece acusada de haber fracasado: sus paradigmas de "progreso" humano y sus mitos racionalistas ya no tienen la fuerza de convencimiento y movilización de antaño, se dice que están desacreditados; se denuncian el fraude de las grandes utopías y la ambigüedad del proyecto.»[129]

En el caso de la autora cubana Lidia Cano, el posmodernismo es considerado como una forma más de filosofía de la historia. Y en este sentido la autora especifica: «[s]i en las anteriores concepciones historicistas la relación pasado-presente-futuro, se presenta como el hilo conductor de la historia, en la visión postmodernista, el presente atrapa al futuro en una inmovilidad total, y el pasado vive en la forma crítica que el presente hace de él, […].»[130] Por tanto la «[…] historia es disuelta en múltiples relatos, no puede existir una historiografía que explique desde una visión plausible los acontecimientos de la sociedad.»[131] Y todo lo que subsiste entonces en términos de representación se reduce al nihilismo y la hermenéutica.

La desestimación de la historia como forma de comprensión en cuyo curso se refleja la objetivación de la actividad humana, compulsa a los filósofos posmodernos a asumir los fundamentos teóricos irracionalistas de F. Nietzsche y M. Heidegger como únicas armas posibles para llevar a cabo cualquier análisis histórico. En este punto, la concepción posmoderna de la historia se presenta como uno de los aspectos constitutivos de esta filosofía más claramente contrapuestos a la concepción materialista de la historia desarrollada por Marx y Engels. En la concepción de Marx:

> […] la historia no termina disolviéndose en la «autoconciencia» (sic), […] sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una actitud históricamente creada de los hombres hacia la naturaleza y de los unos hacia los otros, que cada generación trasfiere a la que le sigue, una maza de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, […] sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias.[132]

A diferencia del espacio multidimensional, polisémico y descontextualizado en el que el posmodernismo intenta sumir al individuo y a la comprensión de la historia, Marx plantea lo siguiente:

> […] cuanto más nos remontamos en la historia, mejor aparece el individuo, y por consiguiente también el individuo productor, como dependiente y formando parte

> de un todo más grande; […]. Y solamente al llegar al siglo XVIII y en la 'sociedad burguesa' es cuando las diferentes formas de las relaciones sociales se yerguen ante el individuo como un simple medio para sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que produce este punto, el del individuo aislado, es precisamente aquella en la que las relaciones sociales han alcanzado el más alto grado de desarrollo. El hombre en el sentido más literal es un *zoon politikon*, no solamente un animal sociable, sino también un animal que no puede aislarse sino dentro de la sociedad.[133]

En la filosofía posmoderna se presenta reiteradas veces la intención de aislar al individuo en su subjetividad, haciendo prevalecer en la representación social la particularización de las circunstancias individuales de casa sujeto por sobre la comprensión universal y social de éstas. Y en este sentido la filosofía posmoderna se muestra como una forma que recicla un tema ampliamente tratado por Nietzsche en su obra *Así habló Zaratustra.* En esta Nietzsche sugiere el retraimiento y la indiferencia para con la sociedad como la única alternativa viable para el saneamiento moral del individuo. Sobre este fenómeno expresa A. Callínicos lo siguiente: «[e]l postmodernismo ha contribuido de manera significativa a [la] proliferación de particularismos militantes.»[134]

Por tanto, la postura anti-materialista en la forma de concebir la historia propia del posmodernismo, se presenta como uno de los rasgos que unen significativamente las tendencias de los filósofos posmodernos a las concepciones de Nietzsche y Heidegger. Incluso podría considerarse una genética tan estrecha que no se trataría de otra forma novísima de filosofía, sino de la misma filosofía irracionalista llevada ahora a sus extremos.

En estas concepciones se evidencia que, como plantea Lidia Cano, «[…] al no buscarse los procesos reales de vida, sino una universalidad de la diferencia, […]»[135] la sociedad se presenta ante el individuo como un ente externo y coercitivo, no comprensible desde un esquema de pensamiento definido, lo que conlleva a que entre en crisis todo lo que había sido centro de análisis de las filosofías anteriores. Incluso se puede demostrar que estos filósofos arremeten contra importantes logros teóricos de la teoría marxista, particularmente cuando plantean el supuesto «[…] fin de las clases, de las ideologías, reduciendo al sujeto a simple individuo intercomunicado con el resto de los hombres.»[136]

De esta manera se perfila en el pensamiento de los filósofos posmodernos -a grandes rasgos- la influencia de las concepciones de Nietzsche y Heidegger, cuya cercanía entre ambas formas de pensamiento es más tangible sobre todo en aquellas partes que entran «[…] en relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana de la superación de la metafísica […]».[137]

Por las múltiples alusiones a las posturas de Nietzsche y Heidegger que se hallan en los filósofos posmodernos, se considera que ambos se encuentran entre los antecedentes filosóficos más significativos de la crítica a la modernidad efectuada por la filosofía posmoderna. Y en fin, el tema de la superación o no de la metafísica moderna por la posmodernidad como nueva forma de producción espiritual es asunto todavía en discusión, sobre el que no se ha llegado a consenso.

El mismo Habermas refiriéndose a esta polémica expone que «[…] la controversia en torno al tema se ha prolongado por más de ciento cincuenta años, desde el colapso del sistema hegeliano.»[138] Por ello, se concuerda en general con A. Callínicos cuando considera que «[e]l problema de saber si debemos rechazar la modernidad y buscar nuevos recursos filosóficos y culturales en el pasado, o radicalizar la modernidad a través de una transformación social que realice la promesa de una sociedad libre y racional, no ha terminado aún.»[139]

Por tanto se concluye, que la herencia irracionalista y misantrópica iniciada en la filosofía contemporánea por A. Schopenhauer, continúa viva en la filosofía posmodernista bajo la forma del desencanto y la desconfianza en la viabilidad del proyecto moderno de un desarrollo progresivo de la humanidad. Por ello se toma en cuenta como cierre semántico del análisis de las fuentes teóricas de la filosofía posmoderna la opinión de A. Callínicos que expresa que «[e]l debate en torno a las doctrinas de Nietzsche y de Heidegger, […] constituyen el núcleo del postmodernismo […]».[140]

II.2 Crítica a la visión posmodernista acerca de la ideología

Para realizar el análisis de cómo se comporta el tratamiento de la ideología en el corpus de la filosofía posmoderna se han tomado como referentes las obras de los autores más representativos de esta corriente filosófica, siendo estos los siguientes: los

franceses Roland Barthes, Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Jean-Francois Lyotard. Y además, el italiano Gianni Vattimo.

Según los datos arrojados por la revisión bibliográfica en estos autores la conceptualización de la ideología no se presenta como un tema específico, en el sentido de un desarrollo positivo. Por tanto, para extraer la noción que estos filósofos proyectan respecto de la ideología se redirige el análisis de sus postulados hacia la búsqueda del carácter desideologizante que éstos asumen en la exposición de los temas centrales de su interés. En consecuencia, se prestará especial atención a la desconstrucción nihilista de los logros alcanzados por el pensamiento filosófico clásico y el pensamiento marxista, que sobretodo infieran una desconceptualización de la ideología como fenómeno social.

Para dotar de sentido lógico al análisis de las posturas que se toman como relevantes la exposición se dirige a la conformación del esquema lógico más que a un orden cronológico. El criterio de ordenamiento adoptado se articula de acuerdo a la cercanía que las concepciones de los autores analizados presentan entre sí. A Roland Barthes[141] se toma como primer referente del análisis por la temprana aparición de su libro *Mitologías* en el contexto del siglo XX. En este aparece un primer puente conector con la estrategia general que la filosofía posmoderna utiliza para evitar un acercamiento teórico profundo a la ideología como categoría histórica.

Roland Barthes es el primero de todos los autores analizados que realiza un desplazamiento del contenido de la ideología como sistema de ideas hacia el campo de la semiótica. En la comprensión de Barthes la ideología es una forma de «[…] «naturalización» (sic) de la realidad social; […]»[142] y, en este sentido presenta una función análoga al mito. La descripción del mito (o ideología) que Barthes ofrece es la siguiente: «[e]l mito no niega cosas sino que, por el contrario, tiene como función hablar sobre ellas; simplemente las purifica, las vuelve inocentes, les da una función natural y eterna, les da una claridad que no es la de la explicación sino la de un enunciado de hecho.»[143]

Si se acepta el equivalente que Barthes traza entre la ideología y el mito, entonces ésta aparece también como una forma irreal de representación de circunstancias de la vida humana y social estrechamente vinculada a la explicación imaginativa de un contexto determinado. Y el acto de confusión del discurso mitológico o ideológico que la enfoca

como si conservase algún vínculo inevitable y concordante con lo que representa[144] es producto de lo que Barthes llama la naturalización de lo simbólico.

Barthes se muestra convencido de que la naturalización y conversión de lo simbólico en medida de lo real es un rasgo distintivo de la cultura occidental. Sobre este aspecto Barthes declara que:

> El sentido es siempre un hecho de cultura, un producto de la cultura ahora bien, en nuestra sociedad ese hecho de cultura, es incesantemente naturalizado, reconstruido en naturaleza, por la palabra que nos hace creer en una situación puramente transitiva del objeto. […] Creo que esta conversión de la cultura en pseudonaturaleza es lo que define la ideología de nuestra sociedad.[145]

Con la tesis de la naturalización de lo simbólico propuesta por Barthes se está en presencia de una primera e importante transformación de la ideología en un tipo de relato que enfoca la realidad social desde un criterio meramente cultural, y no desde la objetividad del análisis teórico-científico. En Barthes la ideología es significada como una forma de representación que «[…] congela la historia en una «segunda naturaleza» (sic), presentándola como algo espontáneo, inevitable e inalterable.»[146] Por tanto, la ideología queda a nivel de comprensión como una forma de representación en gran parte inconsciente, cuya función es establecer un andamiaje simbólico-representativo de la realidad, que no garantiza contenido objetivo a la representación dada. Y como tal, el estudio y determinación de esta segunda naturaleza simbólica instituida por la ideología atañe exclusivamente al campo de la lingüística y la hermenéutica.

Cuando G. Lukács dirige la crítica a la filosofía irracionalista propia de la fase imperialista en general; sorprende como ésta sirve para impugnar la equiparación de la ideología con el mito realizada por Barthes como si en realidad estuviera dirigiéndose a ésta. Lukács refiere que en la filosofía imperialista:

> […] la construcción del espíritu, […] se opone primeramente al conocimiento científico; la primera misión del mito consiste en disimular y tornar oscuras las consecuencias sociales de las adquisiciones de la ciencia. […] en la filosofía de la fase imperialista el mito representa una actitud, una relación con el mundo que sería, por así decirlo, de una esencia superior a la que se accede por medio del conocimiento científico, y que llega a negar hasta los resultados de la ciencia. La función social de la ideología, es decir, de los mitos, consiste actualmente, entonces, en lo siguiente: sugerir una concepción del mundo que corresponda a la de la filosofía del imperialismo allí donde la ciencia aparece incapaz de ofrecer una visión de conjunto y reemplazar la perspectiva que ofrece la ciencia cada vez que ésta contradice la concepción propuesta por la filosofía paradójica del estadío del imperialismo: la filosofía mantiene por un lado la teoría del conocimiento del

> idealismo subjetivo heredada del agnosticismo, pero por otro lado estamos en presencia de una función completamente nueva de este agnosticismo, función que consiste en crear un nuevo pseudo-objetivismo franqueando el límite que la separa del mito.[147]

De esta manera la analogía de las funciones de la ideología y el mito desarrollada por Barthes, queda retratada en la crítica a la filosofía burguesa contemporánea desarrollada por Lukács. Como consecuencia lateral de este hecho se deduce que la sustancia decadente que Lukács está determinando en la filosofía burguesa de finales del siglo XIX y principios de siglo XX con su crítica, se encuentra todavía activa en la producción filosófica posmoderna. Sobre la tesis de la naturalización de lo simbólico de Barthes, Terry Eagleton considera lo siguiente:

> El fallo de esta teoría, […] radica en el supuesto no probado de que todo discurso ideológico opera por semejante naturalización –una razón para dudar de la cual ya hemos visto las razones-. Como sucede a menudo en la crítica de la ideología, un paradigma particular de conciencia ideológica se pone subrepticiamente al servicio de toda una variada serie de formas y dispositivos ideológicos […] cuya pesimista insistencia en que mente y mundo no pueden nunca encontrarse en armonía es entre otras cosas un rechazo codificado del «utopismo» (sic) de la política emancipatoria.[148]

Al respecto, Alberto Binder considera que este tipo de posturas favorecen sobre todo, y de forma general, a que parcelas de las ciencias sociales como la lingüística y la semiótica, antes marginadas en la estructura jerárquica de las ciencias, se erijan como determinantes para establecer un criterio de comprensión de la dinámica social. Estas posturas -agrega Binder- deben su éxito a que se complementan con una fundamentación más apegada a lo político que actúa en tres niveles diferentes: «[…] a) la atomización de la sociedad en grupos con escasa capacidad de poder; b) la orientación de esos grupos hacia fines exclusivos y parciales, que no susciten adhesión; c) la anulación de su capacidad negociadora para celebrar 'pactos' […]».[149]

La aclaración de Binder es relevante porque remite a una de las características principales que presentan los filósofos posmodernos en sus tesis: la compulsión por afirmar la positividad de lo plural y la diferencia como formas válidas de representación de la realidad social. Al respecto Binder acota que la principal consecuencia de estas concepciones es que se encuentran dirigidas a:

> […] impedir que se cree un espacio en que se puedan proyectar objetivos que vayan más allá de cada grupo particular, […] de ahí que la prédica sobre la muerte de las ideologías pase a ser un elemento fundamental de esta estrategia. La

> sociedad deja de ser comprendida y analizada en forma abarcadora, y con ello desaparecen las utopías sociales que crean los espacios de encuentro de los diferentes grupos. Por otra parte, se fomenta la cultura del naufragio, del "sálvese quien pueda", que descarta cualquier tipo de solución colectiva.[150]

Con la argumentación de la idea de una sociedad fragmentada la filosofía posmoderna «[…] provoca un traslado al terreno de las preocupaciones gnoseológicas y epistemológicas de la impronta de la modernización, vista ahora en el plano social y muy vinculada al desarrollo de las formas interpretativas. Este síntoma se percibe con nitidez en la labor de Gianni Vattimo […]».[151] La filosofía de Vattimo aporta a la emergencia de una concepción desideologizada de la realidad social en la medida en que éste revela la importancia del pensamiento débil para el pensamiento posmoderno. Para Vattimo:

> […] el pensamiento postmoderno habría de ser: a) un pensamiento […] que se dé a la tarea de revivir simbologías […]; b) un pensamiento de la contaminación que se aventure a interpretar no solo el saber de la tradición humanista, sino a atender los fenómenos científicos-tecnológicos, artísticos y, por supuesto, asumir el desafío hermenéutico ante los medios y, c) un pensamiento del Ge-stell (logos técnico) que junto con el pensamiento de la contaminación interprete la técnica […].[152]

La crítica a los esquemas universales de representación muestra en Vattimo un carácter subordinado que se deriva básicamente del tratamiento de dos temas preferenciales: la fundamentación mediante su filosofía del pensamiento débil, de la pérdida de centralidad de la razón como vía para la comprensión teórica de la realidad; la negación de la subsistencia -en el actual contexto de desarrollo de tecnologías informacionales-, de formas absolutas de representación destinadas a servir de vía de legitimación histórica del poder.

Para Vattimo el pensamiento de la modernidad, basándose en la racionalidad científica, propulsó la creación de una representación objetiva de la realidad dejando al margen otros tipos de representación como la intuición y la imaginación. De la misma manera el pensamiento posmoderno ha desterrado la idea de una razón instrumental como condición cognoscitiva, para asumir nuevas categorías gnoseológicas como la interpretación retórica y vivencial de la realidad social.[153]

Según la crítica de José Rubén Sanabria a la concepción del pensamiento débil de Vattimo, en esta nueva forma de representación de la realidad:

> […] nada tiene que hacer la filosofía, la política, la ética, lo que compromete. Lo valioso es la vida, los sentimientos –feelings-, la diversión, el juego, la frivolidad, el placer. Lo que cuenta es el presente efímero que hay que disfrutar plenamente porque nunca volverá. El pensamiento débil no pretende llegar a la verdad porque ni siquiera le interesa.[154]

Para Vattimo «[…] la racionalidad debe ceder terreno, […]»[155] ante el pensamiento débil por dos causas fundamentales: primero porque el pensamiento débil en primer lugar «[…] valora las apariencias, procedimientos y formas simbólicas, y sigue la línea hermenéutica para encontrar no un ser originario, sino un ser débil como huella y recuerdo.»[156] Característica que permite la inclusión en el campo de la representación social de la subjetividad humana y las particularidades del contexto vivencial del hombre como métodos alternativos de comprensión. Y en segundo lugar, porque el pensamiento débil presenta la necesidad de «[…] "dejar perder el ser como fundamento", si se quiere aproximarse a un pensamiento no ya metafísicamente orientado solo a la objetividad.»[157] Al respecto Vattimo señala lo siguiente:

> Puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto creer en el hecho de que el pensamiento deba "fundar", de la modernidad no se saldrá en virtud de una superación crítica que sería un paso dado todavía en el interior de la modernidad misma. Manifiéstase así claramente que hay que buscar un camino diferente. Este es el momento que se puede llamar el nacimiento de la posmodernidad en filosofía, […].[158]

La oposición al pensamiento racional y metafísico que los filósofos posmodernos asumen conduce, en la opinión de José Rubén Sanabria, por antonomasia a la negación de:

> […] toda necesidad y validez de fundamento último, sea inmanente o trascendental, que explique o legitime la multiplicidad de lo real, o que funcione como criterio definitivo de la verdad teórica o axiológica. En consecuencia, nada tiene fundamento último ni tiene por qué ser legitimado -¿por quién?-. Ni la razón, ni la ciencia, ni Dios, ni el Estado, ni la cultura, pueden legitimar, absolutamente nada.[159]

Vattimo se muestra convencido de que «[…] el pensamiento de la verdad no es el que pone fundamentos, como ha pensado la metafísica […] sino el que produce un hundimiento, mostrándose como caducidad y como mortalidad.»[160] Por tanto, el pensamiento débil –o pensamiento del declinar como también lo llama Vattimo- «[…] alude, más que describirla, a una concepción del ser que se moldea no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia […], sino sobre la vida, que es juego de

interpretación, crecimiento y mortalidad histórica (sin ninguna confusión con dogmatismos historicistas).»[161]

Vattimo acude a la forma efímera propia del pensamiento débil para validar, de forma general, la insuficiencia teórica que presenta el esquema lógico de toda la filosofía posmoderna como corpus filosófico. Y en este sentido agrega que esta falta de fundamentación teórica del pensamiento débil, pensamiento que en ningún caso puede ser comprendido como una filosofía universal;[162] no produce nostalgia alguna en las actuales condiciones de la mundialización del sistema capitalista. Al respecto Vattimo expresa lo siguiente:

> Pero que no haya fundamentación ultima no produce ningún escándalo […]. No hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo "dado"; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir nuestra obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos son iguales, y toda pretensión de establecer cualquier sistema de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a ningún orden objetivo.[163]

La asimilación del pensamiento débil propuesto por Vattimo, deriva en una ética de la tolerancia y de la no violencia, las cuales son elevadas por la propuesta de una época posmoderna ideal y eterna como las únicas formas de racionalidad que pueden ser aceptadas en la actualidad. Esta es la postura que Vattimo defiende explícitamente en una entrevista que le es realizada por Carmelo Martin, publicada en el periódico El País, el 14 de junio de 1989. En esta entrevista cuando el periodista pregunta a Vattimo si la ontología débil desarrollada por él en su obra significa abrir las puertas a una ética de la tolerancia, Vattimo responde que «[e]l pensamiento débil plantea, efectivamente, una ética de la tolerancia […]. Tenemos razones para defender la tolerancia y la no violencia porque la única racionalidad que podemos aceptar es la que […] ha devenido en la reducción de las estructuras fuertes, del poder, el Estado.»[164]

Cuando C. Martin le pregunta de forma directa a Vattimo si la ontología débil enuncia la imposibilidad de transformación política desde la racionalidad[165], éste responde de forma clara la finalidad que persigue la propuesta general de la filosofía posmoderna, la cual transgrede en sí misma los marcos del esquema de Vattimo: «[l]a idea de la desorganización de la sociedad se inició en mí a partir de un progresivo deterioro del principio de la realidad. La transformación política no se consigue a través de la toma

del poder social, como defienden los comunistas, o por la restauración del liberalismo clásico, sino a partir de contaminaciones del propio sistema.»[166]

Al analizarse la negación categórica de Vattimo sobre la posibilidad del cambio social, ya sea por medio de la toma del poder político o mediante la restauración del liberalismo clásico,[167] deja en pie solo una alternativa para la resolución de las contradicciones sociales: el perfeccionamiento del sistema capitalista dentro de sus propios marcos a través de cambios circunstanciales que no atenten contra su permanencia en el tiempo.

De esta manera, Vattimo se sitúa en la posición de un ideólogo funcional al sistema capitalista, en cuya responsabilidad recae «[…] la función de "guardia-fronterizo", […] puesto que asegura la estabilidad de un compromiso social durable con las fuerzas de la reacción.»[168]

Posturas como la expuesta por Vattimo conllevan, de forma directa, a que desaparezca de la representación social la idea de un principio de comprensión unitario que brinde una visión de conjunto de la sociedad y de las nuevas formas de dominación que emergen en el contexto de desarrollo y expansión actual del capitalismo. Su influencia repercute negativamente en las llamadas ciencias sociales, porque intenciona la desviación de la crítica hacia sectores menos sustanciales para la comprensión de la dinámica social como el campo de la hermenéutica y la semiótica. Por ello se concuerda con Lidia Cano cuando expone lo siguiente:

> La asunción de una ontología débil, que versa sobre los esquemas del lenguaje y su significado e interpretación, coloca al teórico en una cómoda posición de descompromiso, con proyecto o ideología alguna. Desde esta perspectiva se borran los límites entre posiciones que tienen un carácter clasista, en relación con la actitud de los hombres hacia su entorno.[169]

En el caso del filósofo francés Jacques Derrida[170] la deconstrucción de la ideología como forma universal de representación toma dos caminos: uno dirigido a descalificar la ciencia y la filosofía como las principales ramas productoras de representaciones orgánicas de la realidad social, por medio del cuestionamiento retórico-lingüístico de sus discursos; el otro camino se vincula al tratamiento de algunos de los postulados de la teoría marxista que Derrida se propone realizar en su libro *Espectros de Marx.*[171]

Para la deconstrucción del discurso científico y filosófico Derrida se apoya en la teoría irracionalista del lenguaje de Ferdinand de Saussure.[172] Según la opinión de Alex Callínicos:

> Derrida, más que ningún otro […], explotó los recursos ofrecidos por la teoría del lenguaje de Saussure […] En este sentido, el rasgo más sobresaliente de la concepción saussuriana del lenguaje como sistema […] es que implica una teoría antirrealista del significado, que pone entre paréntesis el problema de la referencia, esto es, el problema de la relación entre las expresiones lingüísticas y los objetos extradiscursivos denotados por ellas.[173]

Sobre la base de la concepción antirrealista del lenguaje de Saussure, Derrida se conduce «[…] hacia la negación de cualquier posibilidad de entender la correspondencia entre verdad y realidad.»[174] Apoyándose en este presupuesto Derrida sienta «[…] las bases de una crítica filosófica a lo que él llama "metafísica de la presencia", la doctrina según la cual la realidad se da directamente al sujeto.»[175]

La crítica derrideana de la metafísica de la presencia anula por una parte, las facultades cognoscitivas del sujeto como agente de conocimiento, y por otra, desautoriza a la ciencia y la filosofía como esferas productoras de representaciones objetivas de la realidad. Derrida abre de esta manera las puertas a la interpretación subjetivista de la realidad social que redunda en un agnosticismo militante. Este, promovido a nivel de representación social, consolida al relativismo como vía idónea para enfrentar la polémica de la objetividad del conocimiento. Por ello se asume la opinión de Pablo Guadarrama acerca de que los filósofos posmodernos no reaccionan solamente contra los discursos o los metarrelatos (filosóficos o científicos), como formas que reducen la multiplicidad de sentido producida por la pluralidad social a un esquema de comprensión, sino que en realidad:

> Se enfrenta[n] con múltiples aliados, en primer lugar contra la acción revolucionaria, y en último contra todo tipo de acción. Muchos de los postmodernistas son fieles creyentes de las ventajas de una "inactiva" actitud, aceptadora del status quo reinante. En esto se revela el sesgo neoconservador de algunos de sus simpatizantes.[176]

De esta forma Derrida se vincula a la tendencia general de la filosofía posmoderna que argumenta la imposibilidad de que los metarrelatos producidos por estas esferas de la producción del saber puedan seguir siendo «[…] la forma objetiva de descripción y conceptualización de los procesos sociales.»[177] En consecuencia, acierta la investigadora cubana Lidia Cano con la siguiente idea: «[d]esde la defensa de la

tolerancia, necesaria en los discursos para hacer posible la comunicación, se anuncia el fin de las clases sociales y de las ideologías, como construcciones "fuertes", de defensa de los intereses de una clase dentro de la sociedad.»[178]

A este propósito velado responde este tipo de concepción. Por ello los filósofos posmodernos se ven compulsados a incitar que el análisis crítico de las ciencias sociales centre su atención en la formalidad del discurso filosófico, político o de cualquier tipo, pasando por alto el estudio a profundidad de la dinámica de estas esferas de la realidad social, especialmente velando el enfoque clasista en el estudio de la sociedad. Este es uno de los nocivos préstamos que toman las distintas ramas de las ciencias sociales, y también los programas de emancipación de movimientos sociales que conducen, más que a una solución positiva del conjunto de contradicciones por las que luchan, a aceptar como fin del conflicto el consenso por el respeto a la pluralidad y al derecho a una convivencia armónica.

Sobre la influencia negativa que este tipo de concepciones irradia sobre la sociedad, Martha Harnecker opina que ha contribuido a «[…] la aparición de una "izquierda neoliberalizada que ha remplazado la creencia en el socialismo por la creencia en el capitalismo democrático"; izquierda que simplemente no cuestiona el sistema y que cuando se producen movilizaciones populares las maneja con "estricta lógica corporativa".»[179]

Otro camino importante que toma la postura deconstructivista de Derrida radica en la deconstrucción de varios de los postulados de la teoría marxista, en su libro *Espectros de Marx.* Según la propia opinión del autor, en este libro se ejecuta una revaloración de «[…] la función del duelo en el discurso marxista.»[180] Función que básicamente se refiere a la vulgarización de la teoría marxista, la cual es adaptada en este formato para la difusión infantil. En este sentido Lidia Cano expone lo siguiente:

> Es Jacques Derrida quien en el terreno filosófico plantea la cuestión como necesidad de superar las posiciones dogmáticas que se habían desarrollado sobre todo en la década de los setenta en la teoría marxista de los países del "socialismo realmente existente", se presenta, aparentemente, como el rescate de lo valioso del marxismo, pero en esencia ataca toda la teoría marxista.[181]

Derrida comenta en una entrevista con *Antroposmoderno* que el propósito de su libro *Espectros de Marx,* tiene dos aristas: una que persigue la deconstrucción de Marx; y otra que se propone -según sus propias palabras- *"un rescate selectivo"*[182] de aquellos

aspectos valiosos del marxismo que han sido velados por la dogmatización de su doctrina. La concepción marxista sobre la ideología aparece como uno de los aspectos que Derrida busca reevaluar. Desde nuestro enfoque en realidad se trata de devaluar y desmontar la concepción de Marx, en lo que se aprecia el marcado carácter antimarxista de esta propuesta.

En la entrevista Derrida proyecta de forma sutil su oposición a la idea de que la deformación de la conciencia social resulte de la actividad consciente de un grupo o clase en específico. En otras palabras, se opone a la concepción de Marx acerca de la ideología como falsa conciencia. El propósito que Derrida persigue es desmontar la concepción de la ideología como deformación intencionada de la conciencia social. Por ello recurre en la entrevista a un acercamiento previo al tema desde el análisis de la mentira como acto consciente de ocultamiento de la verdad, y expone:

> La definición clásica de la mentira afirma que el mentiroso sabe que miente, sabe cuál es la verdad y decide en forma deliberada disimularla. […] Pero en estos casos el concepto de mentira se vuelve inadecuado, tanto en el orden de la psicología del individuo como en el orden político, para describir ciertos tipos específicos de falsificación de los hechos. Hay mentiras políticas en el sentido clásico, donde el político conoce la verdad y elige disimularla en forma intencional, pero hay también procesos bastante más complejos de comunicación, en los que una estructura política muy diferenciada puede, a través de una multiplicidad de instancias, disimular o falsificar la verdad sin que haya una sola persona o un solo "espacio de conciencia" que decida cínicamente deformar los hechos.[183]

Para Derrida, en sociedades como las actuales, que presentan una estructura socio-política diferenciada, la deformación de la conciencia social no es estrictamente un producto de la intencionalidad de una clase en específico. El universo representacional que surge de esta pluralidad no puede, por tanto, ser reducida a un solo agente actuante –la ideología-, ni puede ser explicada ya de acuerdo a la dinámica de la dominación de clase, tal y como expone el marxismo.

La posición de Derrida en este sentido se clarifica aún más cuando afirma en la entrevista que en la sociedad contemporánea existen «[…] fantasmagorizaciones colectivas muy complejas […] que aparecen particularmente dentro del campo mediático, un campo que, como sabemos, no es sino una dimensión que puede extenderse a todo campo social.»[184] Aquí Derrida remite a una característica general de la filosofía posmoderna: la alusión a los medios de comunicación masivos como herramientas informacionales que por su propia naturaleza impiden la existencia, en la

actualidad, de ideologías dominantes que actúen como sistemas de representación universales. Al respecto Derrida expresa: «[e]l desarrollo de las tecnologías y las telecomunicaciones abre hoy el territorio de una realidad espectral […] en la que la imagen no es ni visible ni invisible, ni perceptible ni imperceptible. […] No hay sociedad que se pueda comprender hoy sin entender esa condición espectral de los medios […]».[185]

Para los filósofos posmodernos los medios masivos de comunicación son decisivos en la actualidad debido a que condicionan la pérdida de credibilidad de las tesis de las ideologías dominantes, al desplazarse la contradicción de clase de la que surgen, por causa de la influencia de los medios masivos de comunicación, al plano de la lucha mediática por la hegemonización de la información. Por ello Derrida utiliza en la frase la metáfora de la realidad espectral, para dar cuenta de que los medios de comunicación masiva no potencian una imagen de la realidad social tal y como es, sino una realidad verosímil que no garantiza la objetividad de lo representado por ella.

La postura y estilo de Derrida explicitan -ante el desencanto de la posmodernidad con los grandes metarrelatos modernos- que el propósito de su obra está destinado a la crítica de la teoría marxista como alternativa y al planteamiento del fin de las ideologías. Su objetivo es ratificar la creencia de que «[…] las ideologías, en general, ya no existen o que han pasado de moda, como solía leerse y escucharse después de la caída del Muro de Berlín, […]».[186] Curiosamente esta es una postura especialmente ideológica, porque es expresión, en sí misma, de la sustancia de clase de estos intelectuales que aún a finales del siglo XX siguen entrando en las academias y en las conciencias de las masas sociales, difundiendo entre ellas sus confusos esquemas filosóficos.

En la opinión de Pablo Guadarrama, la filosofía posmoderna «[…] con la política de la despolitización […] ha demostrado suficientemente que esta ha sido un arma preferida por las clases dominantes a través de la historia para entronizarse sobre los indiferentes […]».[187] Y por tanto, «[…] estos argumentos parecen confabularse para conducir a la triste conclusión de que no hay definitivamente nada que hacer en este mundo que no sea adaptarse a las circunstancias y acoger con beneplácito, de forma individual lo más que se pueda de las “bondades” del capitalismo […] y echar al basurero de la historia las ideas de los clásicos del socialismo […]».[188]

El estudioso chileno Tomas Moulián, se refiere al carácter desmovilizador que promueven este tipo de concepciones y revela la táctica general utilizada por la filosofía posmoderna para desviar la atención de las problemáticas sociales hacia un plano superficial de reflexión. Moulián expone que:

> […] la experiencia histórica demuestra que el mantenimiento del modelo neoliberal no requiere una dictadura, ni siquiera la forma actual de una 'democracia tutelada'. Requiere, eso sí, el disciplinamiento de una 'democracia desmovilizadora', con un movimiento obrero débil y corporativizado en sus demandas, con una izquierda que contribuya a la legitimación del sistema y con 'masas' volcadas hacia el consumo y la entretención más que hacia los asuntos públicos.[189]

Jean-Francois Lyotard[190] es uno de los filósofos posmodernos que más trabaja el tema de la influencia de los medios de comunicación masiva en la representación social. El objetivo central que ocupa el análisis filosófico de Lyotard en su libro *La condición postmoderna*. *Informe sobre el saber;* es el referente a «[…] la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Se ha decidido llamar a esta condición «postmoderna» (sic).»[191] La condición posmoderna es expuesta por Lyotard como la decepción que sufren los hombres de la época contemporánea con la pérdida de credibilidad de los grandes sistemas omnicomprensivos que la modernidad había legitimado sobre la base de la actividad racional y discursiva de la ciencia. Esta nostalgia por la legitimidad perdida se expresa en el pensamiento posmoderno como «[…] la incredulidad con respecto a los metarrelatos.»[192]

Lyotard declara que por la función articuladora de lo social que cumplen los metarrelatos, es impensable la idea de su eliminación total. De lo que se trata no es de eliminar los metarrelatos, sino «[…] de negar el papel que les dio la modernidad: ser visiones objetivas de la realidad. Hay que dejar los grandes relatos en lo que son: puras narraciones. Y hay que develar su peligrosidad, porque detrás de las grandes narraciones se esconde el uniformismo total».[193]

La condición posmoderna es presentada por Lyotard como coincidente con la «[…] emancipación de la razón y de la libertad de la influencia ejercida por los "grandes relatos", los cuales, siendo totalitarios, resultaban nocivos para el ser humano porque buscaban una homogeneización que elimina toda diversidad y pluralidad.»[194] La condición posmoderna busca romper con el hartazgo del entendimiento para con la idea moderna de una razón absoluta que, «[…] en lugar de lograr las sociedades libres

de dominación, donde la ciencia, el arte y la ética daban la base de desarrollo de las potencialidades de los sujetos […] terminaron en pesadillas reales y violentas así como en […] derrota del pensamiento.»[195]

El principal motivo para la descalificación de los metarrelatos como formas de representación está dado por la penetración de los dispositivos tecnológicos y los mass media en las esferas de la producción y distribución del saber. Según Lyotard las transformaciones tecnológicas han influido negativamente sobre la producción y la circulación del conocimiento porque «[…] al normalizar, miniaturizar y comercializar los aparatos, se modifican ya hoy en día las operaciones de adquisición; clasificación, posibilidad de disposición y de explotación de los conocimientos.»[196]

A causa de la penetración de la tecnología en el proceso de producción del conocimiento en general, en el contexto de las sociedades contemporáneas actuales «[u]n enunciado de ciencia no consigue ninguna validez de lo que informa.»[197] Para Lyotard «[u]na ciencia que no ha encontrado su legitimidad no es una ciencia auténtica, desciende al rango más bajo, el de la ideología […] si el discurso que debía legitimarla aparece en sí mismo como referido a un saber precientífico, al mismo título que un "vulgar" relato.»[198]

En consecuencia, «[e]l antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación *(Bildung)* del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso.»[199] Por tanto, el conocimiento y su sistematización en un esquema de comprensión dejan de cumplir un papel fundamental en la consolidación de la conciencia social –la formación del espíritu, según las palabras utilizadas por Lyotard en la cita-, en la misma medida en que se desarticula a la ciencia como mecanismo participante en dicha producción espiritual.

La vulgarización de las ciencias sociales ejecutada en la concepción de Lyotard, y en general, en la filosofía posmoderna, se presenta como un rasgo más de la crisis de la filosofía del capitalismo tardío y como un arma al servicio de la ideología reaccionaria que, por su función, impide de forma directa que «[…] el descontento engendrado por la crisis pueda volverse contra las bases de la sociedad capitalista, y proceder de tal modo que la crisis no lleve a la "intelligentzia" a levantarse contra la sociedad del imperialismo.»[200]

El filósofo y ensayista polaco Zygmunt Bauman, concordante con las tesis de los filósofos posmodernos, al respecto opina que «[l]a ciencia moderna nació de la irresistible ambición de conquistar la Naturaleza […].»[201] Por tanto, la negación de los metarrelatos de la Modernidad en la filosofía posmoderna concuerda, para Bauman, con la negación de:

> […] la mentalidad intelectual geométrica, y esa vocación práctica orientada al diseño, la manipulación, la organización y la ingeniería, con el objeto de controlar el mundo y la vida misma. […] El horror de todos los horrores, el genocidio nazi, no fue […] el resultado de una racionalizada ingeniería social orientada a producir el orden que por sí mismo la realidad social era incapaz de producir. En los albores de la sociedad postmoderna la ciencia pierde legitimidad, también y sobre todo, por lo horrores de las guerras, […]. Se propone, entonces, una nueva cultura capaz de convivir con la indeterminación y la ambivalencia. Una nueva sociedad con una pluralidad de fuentes de poder tanto en la política como el pensamiento. «Solo el pluralismo devuelve la responsabilidad moral de las acciones a su portador natural: el actor individual» (sic).[202]

De esta manera, la desvirtuacion de la ciencia en el enfoque de la condición posmoderna de Lyotard, comienza cuestionando su status en las actuales sociedades informatizadas, y termina con la idea de que la pragmática social del capitalismo en su forma actual es en tal grado compleja que:

> No hay razón para pensar que se puedan determinar metaprescripciones comunes a todos esos juegos de lenguajes y que un consenso revisable, […] pueda comprender el conjunto de metaprescripciones que regulan el conjunto de enunciados que circulan en la colectividad. Incluso al abandono de esta creencia está ligado el declive actual de los relatos de legitimación, sean éstos tradicionales o «modernos» (sic) […].[203]

En este punto es evidente la postura desideologizadora que toma la exposición de Lyotard sobre todo cuando, más adelante, le recrimina a Habermas que todavía persiga en sus investigaciones la idea de «[…] que la humanidad como sujeto colectivo (universal) busca su emancipación común por medio de la regularización de “jugadas” permitidas en todos los juegos de lenguaje, y que la legitimidad de un enunciado cualquiera resida en su contribución a esta emancipación.»[204] Posturas como la de Lyotard llevan a la conclusión de que:

> […] sin dudas es evidente que no existe, para estos pensadores, la visión de la posibilidad de un proyecto común entre los hombres, pues la sociedad ha muerto, no ya atomizada, sino prácticamente pulverizada; su eje central ya no existe, por lo que solo corresponde al individuo decidir aquello que moldeará su actividad y la creación de sus propias normas.[205]

La negatividad que toma en su forma general la filosofía de Lyotard, en especial respecto de la posibilidad de un proyecto emancipatorio alternativo al sistema capitalista actual, lleva a Callínicos a opinar lo siguiente:

> Lyotard, quien como miembro del grupo Socialisme ou Barbarie en los años cincuenta estaba comprometido con una visión antiestalinista del marxismo, para cuando escribió *La condición postmoderna* había llegado a rechazar los objetivos de la revolución socialista: "No es cuestión, en todo caso, de proponer una alternativa 'pura' al sistema: todos sabemos, en estos años setentas que terminan, que toda alternativa de esta índole terminará pareciéndose al sistema que pretende reemplazar".[206]

Por el pesimismo que proyecta la postura de Lyotard se evidencia que la finalidad velada perseguida por la crítica filosófica posmoderna es reafirmar la idea de que cualquier «[…] intento de realizar políticamente un sistema ideológico tiene en su interior el germen del totalitarismo, la determinación de la pluralidad a partir de un solo punto de vista que se impone por todos los medios posibles.»[207]

Por esta razón se comprende que cuando Lyotard en su análisis sobre la condición posmoderna utiliza «[…] los términos “relato”, “grandes relatos” y “metarrelato” se dirige a un mismo referente: los discursos de legitimación a nivel ideológico, social, político y científico.»[208] En este punto Lyotard se muestra cercano a las posturas de los representantes del llamado postmarxismo[209] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, «[…] quienes sostuvieron que los socialistas debían abandonar el “clasismo”, el énfasis que hace el marxismo clásico sobre la lucha de clases como fuerza impulsora de la historia y sobre el proletariado como agente del cambio.»[210]

A este objetivo –el abandono de la lucha de clases- responde de forma general la crítica del saber ejecutada por Lyotard en *La condición postmoderna*. Al respecto Adolfo V. Rocca expresa que en la concepción de Lyotard:

> […] la Posmodernidad se presenta como una reivindicación de lo individual y local frente a lo universal. La fragmentación, la babelización, no es ya considerada un mal sino un estado positivo” porque “permite la liberación del individuo, quien despojado de las ilusiones de las utopías centradas en la lucha por un futuro utópico, puede vivir libremente y gozar el presente siguiendo sus inclinaciones y sus gustos”.[211]

A pesar de la muy aprovechable postura de Lyotard para la crítica de la noción desideologizante de la filosofía posmoderna, ningún filósofo posmoderno analizado presenta como Deleuze[212] una repulsa tan directa a la concepción marxista de la

ideología. En su libro *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Deleuze expone que:

> […] el problema de la ideología no se plantea en ningún momento. Tenemos de esto una idea simple: estrictamente hablando, no hay ideología. No pensamos que la ideología sea en sí misma deformación de algo o transformación de algo, que sea por ejemplo una falsa conciencia. No hay ideología, solo organizaciones de poder, y lo que llamamos ideología son enunciados de organizaciones de poder.[213]

En esta frase, bien cercana a la concepción foucaultiana de la microfísica del poder, Deleuze desmantela la concepción marxista de la ideología reduciéndola a un sistema de enunciados sin otro objetivo que expresar determinado estado de opinión del grupo u organización al que pertenecen, para con un tipo de contexto o circunstancia. Así lo expone Deleuze: «[l]a ideología es, estrictamente hablando, el sistema de enunciados que corresponden –no que esconden- a tal organización de poder. La ideología no consiste en engañar a la gente, es únicamente el sistema de enunciados que resultan de una organización de poder.»[214]

La negación categórica de la funcionalidad de la ideología como falsa conciencia en Deleuze potencia tres reacciones: 1- que con el vaciamiento semántico del contenido de la ideología como categoría histórica se instituya un estado de conciencia favorable para la descategorización de la fuente teórica de la que procede la concepción atacada, en este caso el marxismo clásico; 2- la utilización del descrédito en el que cae la fuente teórica atacada, como mecanismo para objetar cualquier propuesta que intente proyectar la idea de que «[…] el marxismo clásico pueda suministrar todavía una orientación teórica y práctica en el mundo contemporáneo, controversia que no será dirimida a nivel del discurso, sino en el terreno de la política»[215]; 3- la confusión y ambigüedad entre marxismo consecuente y marxismo dogmático, que es omitida y velada en estas filosofías con el propósito de desmantelar toda expresión revolucionaria de pensamiento anti-capitalista orientada en tal sentido.

Deleuze ataca frontalmente la concepción marxista de la ideología no solo porque ésta implica una comprensión de la dinámica social que anula, por antonomasia, la premisa central del pensamiento posmoderno: la irreductibilidad de la multiplicidad de sentidos que se producen en la sociedad a un solo móvil -la dinámica de la dominación de clase. Con esta tesis Deleuze reacciona contra la posibilidad del resurgimiento de

ideas y procesos reales de revolución social, especialmente socialistas, como condición necesaria para la superación del sistema de dominación capitalista.

Por eso Deleuze se apura en afianzar la idea de que el retorno a Marx solo serviría para «[…] salvar el aparato burocrático de partido, […]»[216], y declara de forma tan abrupta que su intención «[…] nunca haya sido el de un retorno a Marx. Más bien, nuestro problema es mucho más el del olvido, incluido el olvido de Marx.»[217]

Cuando Deleuze declara abiertamente que su intención es potenciar el olvido de la teoría marxista no solo en su versión dogmática sino en su totalidad; deja entrever uno de los objetivos cardinales de la filosofía posmoderna en general. La negación del marxismo como sistema de ideas, es una postura en la que entra necesariamente la deconstrucción de sus tesis principales, especialmente la concepción marxista de la ideología como expresión -en el plano de las ideas-, del antagonismo de clase patente en la sociedad capitalista.

Con la negación pertinaz de la existencia de ideologías dominantes en la actual etapa de desarrollo del capitalismo:

> El movimiento postmodernista pretende ignorar el problema de la lucha de clases. Si en el marxismo ésta es concebida como el mecanismo movilizador del progreso histórico, por el contrario, para el postmodernismo constituye algo perteneciente al pasado moderno, pues “ahora” lo que cobra sentido es la concepción de una “no conflictividad social”, un consenso entre hombres que décadas atrás se trataban como desiguales, lo cual se “borra” en la postmodernidad.[218]

En respuesta a la necesidad de diluir la concepción de la ideología como expresión de la lucha de clases los filósofos posmodernos acuden a formas filosóficas y lugares comunes de argumentación. Una de los apoyos más frecuentes es el acelerado desarrollo de la tecnología y su incidencia en el proceso de conocimiento, factor en el que se asientan para demostrar la irreductibilidad de la pluralidad de sentido que crea la estructura socio-política del sistema capitalista en su forma actual.

Sin embargo, en este punto omiten conscientemente el hecho de que «[…] el desarrollo tecnológico asegura el proceso de información y difusión de los conocimientos, valores e intereses de la ideología de las clases dominantes que refrendan las estructuras sociales vigentes y constituye un medio idóneo a través del cual se implementa el consumo de las ideas, […]».[219] Los filósofos posmodernos dejan fuera de margen el hecho de que en la actualidad «[…] la despolitización de la

conciencia en buena medida es fruto del poder hipnótico de las nuevas tecnologías comunicacionales.»[220]

Otro elemento de gran peso en la postura deconstructivista de la ideología como sistema de ideas es la negación de la racionalidad como medio para alcanzar una comprensión esencial tanto de los procesos particulares de la sociedad, como del desarrollo de la dinámica social en general.

Con la desacreditación de la razón en la filosofía posmoderna gana peso el relativismo epistemológico, con el cual se reduce todo el espectro de las contradicciones sociales a mera interpretación hermenéutica. En este sentido se concuerda con Paul Ravelo Cabrera cuando señala que este tipo de concepción nunca podría explicar «[…] el capitalismo contemporáneo (su expansión de mercado, su estrategia industrial, su imperialidad financiera, su violencia comunicacional, su voluntad de poder tele-informático, sus habladurías sobre el "Estado de derecho", […].»[221]

El relativismo que potencia este tipo de comprensión de la realidad social soporta la fragmentación de la sociedad en tantos sectores como intereses particulares exista, y oculta, -a conciencia y con marcados propósitos ideológicos-, la infinita voluntad de conquista y expansión de mercado del capitalismo tecnológico, así como la crudeza de su lucha por la hegemonía global, tanto económica como informacional.

A este elemento se vincula la superficialidad teórica del análisis posmoderno y la debilidad de su crítica coyuntural de las contradicciones sociales vigentes en las sociedades contemporáneas que escapan a la manipulación mediática. Carlos Paris[222] en este sentido pone de relieve que en el «[…] discurso postmoderno se crítica muy poco la militarización, las tendencias imperialistas que existen en nuestro mundo, la sistemática manipulación de los poderes informativos industrializados, las agresiones a la libertad.»[223] El deterioro de una actitud crítica consecuente en la filosofía posmoderna allana el camino para que arraiguen tesis como la del fin de las ideologías,[224] que difunden -en el contexto actual de redimensionamiento tecnológico-, la idea de que el capitalismo contemporáneo «[…] prescinde de la ideología para su reproducción y se sostiene, en cambio, en la coerción económica, las regulaciones legales y estatales, y otros mecanismos.»[225] De entre los cuales resalta el consumismo que, según Bauman, constituye el nuevo centro cognitivo y moral de la vida social

posmoderna, convirtiéndose con ello en el nuevo vinculo articulador de la sociedad y el núcleo desde el cual se gobierna en la actualidad el sistema.[226]

Se comprende, que todos estos factores se unen en la filosofía posmoderna de acuerdo a una finalidad: fomentar la desarticulación del concepto moderno de ideología como sistema de ideas que permite una visión de conjunto, aunque parcializada, de la realidad social. En la filosofía posmoderna se reduce la ideología a mero discurso o relato para después fundamentar, desde el análisis lingüístico del discurso, que «[…] la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos […] es ideológica.»[227] En consecuencia se tiene que los filósofos posmodernos instituyen y dotan de carácter necesario a la filosofía posmoderna, mediante la fascinación por los discursos oscuros y el énfasis en el discurso y el lenguaje,[228] elevándola a través de este mecanismo a la categoría de nueva forma de comprensión de la realidad social.

Sin embargo, es irónico ver como su intención de desideologizar la comprensión de la realidad social se vuelve contra ellos cuando ésta se convierte en el *modus operandi* de la filosofía posmoderna en general, y torna a sus concepciones en representaciones torcidas de la realidad de carácter evidentemente ideológico. Este hecho recuerda la frase de Stanislav Andreski que enuncia lo siguiente:

> Mientras la autoridad inspira un temor respetuoso, la confusión y lo absurdo potencian las tendencias conservadoras de la sociedad. En primer lugar, porque el pensamiento claro y lógico comporta un incremento de los conocimientos […] y, tarde o temprano, el avance del saber acaba minando el orden tradicional. La confusión de ideas, en cambio, no lleva a ninguna parte y se puede mantener indefinidamente sin causar el menor impacto en el mundo.[229]

Por tanto, la deconstrucción del concepto ideología y su reconstrucción lógico-narrativa se muestra como un mecanismo conservador que no hace más que reciclar, en su intento por promover una nueva forma de representación alternativa a la racionalidad moderna, todo lo peor del irracionalismo contemporáneo; extrapolándolo y conjuntándolo en un nuevo esquema. Esta característica de la filosofía posmoderna demuestra, además, «[…] cómo el gesto mismo de apartarse de la ideología nos arrastra nuevamente a su interior.»[230]

En consecuencia, concluimos que la deconstrucción del concepto de ideología en la filosofía posmoderna responde a la necesidad de formular la imposibilidad general de

superación del status quo actual del capitalismo contemporáneo, en cuyo decursar la desideologización de la conciencia social se convierte en la ideología propia de la filosofía posmoderna como forma de pensamiento.

CONCLUSIONES GENERALES

Como resultados de la sistematización del proceso de conformación y posterior deconstrucción del concepto de ideología, en síntesis podemos exponer concretamente los siguientes puntos como conclusiones generales de este estudio:

1.- El proceso de conformación de la noción de ideología en la filosofía moderna se vincula al estudio de las problemáticas de la racionalidad y del conocimiento, lo que conduce al estudio necesario del rol de las ideas, su origen y las facultades que intervienen en el proceso de conocimiento que es aquel en el que se realiza, por excelencia, la producción de ideas. Es en este contexto en el que destacan los aportes de los filósofos de la Modernidad que posteriormente serán deconstruidos por la filosofía posmoderna.

2.- En el pensamiento marxista clásico se realiza la superación del enfoque filosófico de la ideología, y su comprensión adquiere un carácter teórico al conceptualizarse como: falsación de la realidad de carácter esencialmente clasista, dotada de historicidad y como instrumento de legitimación de los intereses de la clase dominante de cada época histórica, que contiene la capacidad de erigirse en sistema de ideas con apariencia de representación general para toda la sociedad. Su desarrollo por Lenin y Gramsci constata la necesidad de atender a las contradicciones antagónicas entre la ideología de las clases contendientes en el proceso de la revolución contra el capitalismo y al rol de la asunción acrítica de las nociones de la ideología burguesa en la cultura y sus capacidades hegemónicas.

3.- La visión de ideología en la filosofía posmodernista se caracteriza por su esencia ahistórica e irracionalista que presenta un intento de deconstrucción de los logros del pensamiento de la Modernidad y del pensamiento marxista, en tanto los filósofos posmodernos atacan sobre todo aquellas nociones que permiten explicar la dialéctica del ser social y la conciencia social, y establecen una serie de propuestas que potencian una comprensión fragmentada de la sociedad que se opone al enfoque universal e histórico de la ideología y a su carácter de concepto. Por ello se confirma la hipótesis de que la concepción posmoderna significa una postura ideológica en el curso del irracionalismo contemporáneo, caracterizada por su renuncia a la conceptualización teórica de la ideología y por la deconstrucción de dicho concepto en el pensamiento moderno y marxista.

4.- La negación del concepto de ideología implica, en la postura de los filósofos posmodernos, la reducción del sujeto colectivo al sujeto particular, rasgo que expresa la relativización y fragmentación de la realidad social y, por tanto, la imposibilidad de reducir su dinámica a un solo esquema de comprensión conceptual, del cual la ideología formaría parte y por tanto, debe ser negada. La ciencia y la razón entran en una posición de descrédito, hecho que asumen como consecuencia de la mediatización de la información, lo que tributa a la idea de la imposibilidad de franquear el conocimiento social establecido, acto que marca el límite duro más allá del cual se considera toda iniciativa teórica o práctica como un acto de violencia representacional sobre el individuo. En este sentido utilizan el creciente desarrollo de la telemática para negar la existencia de la enajenación en las actuales sociedades informatizadas. La interconectividad y el intercambio informacional son representados como las formas en las que se ha agotado la enajenación social, y con ello, la dominación ideológica de clase.

5.- Los filósofos posmodernos desestiman la actividad práctica con las tesis del fin de la historia y las ideologías, pues la sociedad humana bajo la forma del capitalismo tecnológico ha llegado al fin de su desarrollo posible. Por tanto, solo quedaría al individuo social la adaptación a las nuevas reglas de juego establecidas, que son las últimas en su tipo y con ello, desaparecen las revoluciones y la posibilidad de superación de esta forma histórica de sociedad.

6.- En consecuencia, la filosofía posmoderna potencia el surgimiento de formas desideologizadas de comprensión de la realidad social, presentándose a sí misma como productora de ideas que no tienen el contenido de una ideología política. Sino que se las ingenia para hacer ideología utilizando las armas de la cultura capitalista, apelando al arte y la literatura, en las que asienta un nuevo paradigma de comprensión del mundo: la interpretación. Por tanto, la filosofía posmoderna comprendida a la luz de la crítica marxista se presenta como una forma de filosofía que termina haciendo de sí misma, muy a su pesar, una ideología de la no ideología.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

[1] Cfr. Francis Fukuyama: *El fin de la historia y el último hombre*, Ed. Planeta, Colombia, 1993

[2] Es pertinente hacer notar que ninguno de los autores referidos -a excepción de Desttut de Tracy- menciona bajo el término de ideología o formas ideológicas el fenómeno en cuestión, pero sí hacen alusión de éste fenómeno y de su presencia en la sociedad desde distintas posturas.

[3] Francis Bacon (1561-1626) es un filósofo y estadista inglés que muestra en su doctrina una preocupación central, la cual se encuentra expuesta en su más célebre obra el *Novum Organum,* y que consiste en propulsar mediante la contraposición con la lógica aristotélica, al método científico-experimental como vía idónea para romper los cánones que la dogmatización de aquella imponía al entendimiento humano.

[4] Según Bacon existen formas que se interponen en el proceso de acercamiento de la ciencia a la realidad que atan al entendimiento a ciertas ideas y prejuicios, impidiéndose la formulación de una comprensión exacta de la naturaleza y la sociedad. Estas son los ídolos o prejuicios del entendimiento.

[5] Francis Bacon: "Novum Organum"*,* en: Rita María Buch Sánchez: *Antología. Historia de la Filosofía*, t. III, Ed. Félix Varela, La Habana, 2012, p. 158

[6] Cfr. Ibídem, pp. 158-159

[7] Ídem

[8] Cfr. Ludovico Silva: *Teoría y práctica de la ideología,* Ed. Nuestro Tiempo, México, 1976, p. 21. Ludovico Silva (1937-1988) fue un reconocido escritor, ensayista, filósofo y uno de los principales pensadores marxistas venezolanos del siglo XX.

[9] E. V. Iliénkov: "De ídolos e ideales", en*:* Iliénkov: *El problema de lo ideal en la filosofía* (trad. y comp. Rafael Plá León), Centro de Documentación e Información Científico Técnica Universidad Central "Marta Abreu" de las Villas, 2008, p. 8.

[10] Cfr. Nicolás Abbagnano: *Historia de la Filosofía*, t. II, Ed. Félix Varela, 2004, p. 325-326

[11] Ídem

[12] Tal es el caso de las doctrinas de los filósofos franceses en las que se nota una creciente tendencia hacia el análisis del discurso y el lenguaje, por ser estos la forma bajo la cual se presenta la materialidad del proceso cognitivo.

[13] Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) es un reconocido filósofo del siglo XVIII vinculado a *L'Institut National des sciences et des arts* y a la *Deuxième Classe* de Francia, en quien podemos encontrar una formulación referida a la explicación de cómo se interconectan las ideas con la realidad, desde el análisis de la experiencia senso-perceptual y el lenguaje.

[14] N. Abbagnano, ob. cit., p. 315

[15] Cfr. Ibídem, pp. 315-317. En su *Tratado de las sensaciones* es donde Condillac analiza el proceso de surgimiento de las ideas en el entendimiento humano y concluye –a través del ejemplo de la estatua- que éstas no proporcionan un conocimiento acabado de las cosas, sino una forma de representación parcial determinadas por las relaciones que guardamos con los objetos en la sensibilidad.

[16] Ídem, pp. 316-317. Si bien las ideas para Condillac no muestran la esencia de la realidad, pues de ellas solo obtenemos una representación, este pensador no puede excluir de su análisis el hecho de que las ideas poseen una existencia real en el mundo exterior al individuo cognoscente, existencia que se evidencia en los resultados de la ciencia y que se expresa a través de la forma propia del lenguaje científico. Por ello no puede evitar dirigir su mirada hacia la formas del lenguaje a través de las cuales son expuestos y oficializados los conocimientos, pues de ellas dependerán en gran parte la posterior

comprensión de la ciencia como el campo en el cual se cristalizan y transforman las ideas en definiciones y conceptos acabados.

[17] Antoine-Louis-Claude Desttut, conde de Tracy (1754-1836) fue un aristócrata, político, soldado y filósofo francés de la Ilustración, quien puso en circulación el termino ideología en la obra *Elements D'Idiologie* (1801-1815).

[18] Ángel J. Cappelletti.: "La ideología como "filosofía primera" y la clasificación de las ciencias en Desttut de Tracy", en: *Diánoia,* Vol. 31, No. 31, 1985, p. 44

[19] Cfr. Pablo Nocera: "Discurso, escritura e historia en *L'Ideologie* de Desttut de Tracy", en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas,* No. 21, 2009, p. 7-8

[20] Ibídem, p. 6

[21] Ídem. En el texto de Nocera la expresión se encuentra en francés. (La cursiva es de la autora – BSB).

[22] Las disciplinas que conforman la base de la ideología como ciencia son: la Ideología propiamente dicha, encargada de formular los principios de la nueva ciencia sobre la base del estudio de las facultades cognoscitivas humanas; la Gramática, la cual se abocaría al análisis de la creación y expresión de las teorías científicas. Y el tercer lugar lo ocuparía la Lógica, por ser esta la ciencia cuyo objeto de estudio es la correcta formulación y deducción de los enunciados.

[23] Ibídem, p. 3

[24] Cfr. En el texto de Nocera aparece la frase citada en francés, la cual dice así: "Toute science se réduit à une langue bien faite; et avancer une science n'est autre chose qu'en perfectionner la langue,… ", p. 8

[25] Ibídem, p. 4. Confróntese la cita entrecomillada en la p. 7. (La cursiva es de la autora -BSB)

[26] Raymond Williams, citado en: Alain Basail Rodríguez y Daniel Álvarez Durán (comp.): *Sociología de la cultura*, t. I, Ed. Félix Varela, La Habana, 2004, pp. 146- 147

[27] Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura,* t. I Ed. Clásicos-Bergua, 2da. edición, Madrid, España, 1970, p. 280

[28] Ibídem, p. 94.

[29] Ibídem, p. 216

[30] E. V. Iliénkov, ob. cit., p. 15

[31] I. Kant, ob. cit., p. 104

[32] N. Abbagnano, ob. cit., p. 398

[33] E. V. Iliénkov, ob. cit., pp. 36-37

[34] G. W. F. Hegel: "Filosofía del Derecho (Prefacio)", en: Rita María Buch Sánchez: *Antología. Historia de la Filosofía*, t. IV, Ed. Félix Varela, La Habana, 2012, p. 201

[35] G. W. F. Hegel, citado en: N. Abbagnano, ob. cit., p. 479

[36] Cfr. Ídem

[37] E. V. Iliénkov, ob. cit., p. 40

[38] Cfr. G. W. F. Hegel: *Enciclopedia de las Ciencias Filosófica,* Estudios, Instituto del Libro, La Habana, 1968, p. 471

[39] Para profundizar en este tema ver los siguientes autores en sus títulos: Gyorgy Lukács: *La crisis de la filosofía burguesa*; Franz Mehring: *Carlos Marx*; Augusto Cornu: *Carlos Marx, Federico Engels*; y Leszek Kolakowski: *Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores*.

[40] Leszek Kolakowski: *Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores*, Ed. Alianza Universal, 1980, p. 39

[41] Los Jóvenes hegelianos estaban conformados por un grupo de teólogos y filósofos vinculados al Club de los Doctores. En el Club de los Doctores se nuclearon un grupo de jóvenes seguidores de la doctrina Hegel, que de forma general asumían el principio de la negación hegeliana como la ley ineluctable del desarrollo espiritual de la Humanidad y de la Historia. De esta posición se siguió una actitud de crítica radical que se cuestionó tanto las bases de la religión oficial prusiana, como la política oficial de tal gobierno. Entre los conformantes del Club de los Doctores estaban: Bruno Bauer, Arnold Ruge, August von Cieszkowski, Ludwig Feuerbach, David Strauss, Carlos Marx, entre otros

[42] David Friedrich Strauss (1808-1874) es un teólogo y filósofo alemán vinculado al hegelianismo de izquierda, cuya obra *La vida de Jesús* (1835-36) contribuye a la crítica de la religión que realiza este movimiento filosófico. En esta obra Strauss humaniza la esencia de la religión cristiana al reducir los atributos divinos a los atributos humanos. De esta forma la Humanidad, comprendida como sujeto colectivo de la historia, pasa a un primer plano de reflexión.

[43] Federico Engels: "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en: Carlos Marx, Federico Engels: *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, s/f, pp. 621-622**.**

[44] August von Cieszkowski (1814-1894) fue un conde polaco que se insertó en el movimiento filosófico posthegeliano. No se puede considerar como hegeliano de izquierda, pero tampoco de derecha. Con su obra de 1838, *Prolegómenos a la historiosofía;* presenta un programa de concepción de la filosofía como filosofía de la praxis que resulta importante tomar en consideración tanto por el carácter que asume esta propuesta como por la introducción de dicha denominación en la historiad de la filosofía.

[45]August Von Cieszkowski: *Prolegómenos a la historiosofía*, Ed. Universidad Salamanca, 1ra. edición, España, 2002, p. 13

[46] Ibídem, p. 155

[47] Xiomara García Machado: *La concepción de la filosofía del marxismo en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, Tesis en opción del grado científico de Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Santa Clara, Villa Clara, 2007, p. 9. (Esta cita en específico fue tomada del material en proceso de edición. Las posteriores citas se encuentran referenciadas por la tesis en su versión oficial).

[48] Ibídem, p. 10

[49] Bruno Bauer (1809-1882) es un teólogo y filósofo alemán, quien fuera una de las principales figuras del ambiente joven hegeliano en Berlín.

[50] Bruno Bauer, citado en: Augusto Cornu: *Carlos Marx, Federico Engels,* t. I, Ed. Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1973, pp. 120-121

[51] L. Kolakowski, ob. cit., p. 97

[52] Arnold Ruge (1802-1844) fue el editor del periódico joven hegeliano *Deutsche Jahrbücher*, entre los años 1841 y 1843. En la labor teórica y periodística de Ruge se evidencia de forma clara la radicalización de la postura crítica asumida por los jóvenes hegelianos respecto de la tesis hegeliana de la correspondencia de la realidad con la Razón.

[53] L. Kolakowski, ob. cit., p. 100

[54] A. Cornu, ob. cit., p. 123

[55] A. Ruge, citado en: A. Cornu, ob. cit., p. 131

[56] Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue un filósofo alemán, crítico de la religión, considerado como el padre del intelectual del humanismo ateo contemporáneo. El materialismo crítico de Feuerbach tendrá un efecto profundo tanto en el pensamiento de Max Stirner (1806-1856) y Bakunin (1814-1876), como en

las teorías de Marx (1818-1883) y Engels (1820-1895) y, en general, en todo el denominado materialismo histórico.

[57] Ludwig Feuerbach: *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, (online), p. 225. Disponible en: http://www.alejandriadigital.com/2016/01/07/la-esencia-del-cristianismo-critica-filosofica-de-la-religion-de-ludwig-feuerbach-en-pdf-obra-de-dominio-publico-descarga-gratuita/ (Accesado el 20/febrero/2016)

[58] Ibídem, p. 19

[59] N. Abbagnano, ob. cit., p. 55

[60] A. Cornu: ob. cit., p. 116

[61] X. García, ob. cit., p. 7

[62] Ibídem, p. 6

[63] Franz Mehring: *Carlos Marx*, Ed. Ciencias Sociales, 3ra. edición, La Habana, 2002, p. 94

[64] A. Cornu, ob. cit., p. 109

[65] F. Mehring, Ídem

[66] Rubén Zardoya Loureda: "El modo de producción espiritual antagónico", en: *La filosofía burguesa posclásica,* Ed. Félix Varela, La Habana, 2000, p 57

[67] Carlos Marx, Federico Engels: "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista", en: *Obras escogidas* (en tres tomos), t. I, Ed. Progreso, Moscú, 1986, p. 11

[68] Ibídem, p. 14

[69] Marx no publicó las *Tesis sobre Feuerbach* durante su vida; éstas fueron editadas después del fallecimiento de Marx por Friedrich Engels y publicadas en 1888. En estas Marx resume su crítica de las ideas del filósofo posthegeliano Ludwig Feuerbach, aunque la crítica contenida en ellas sirve para impugnar la actitud de la filosofía tradicional en general.

[70] Carlos Marx, Federico Engels: "Tesis sobre Feuerbach", en: *Obras escogidas*, ob. cit., p. 24

[71] Ibídem, p. 26

[72] X. García, ob. cit., p. 11

[73] L. Kolakowski, ob. cit., p. 123

[74] X. García, ob. cit., p. 12

[75] Carlos Marx: *Sobre la Cuestión Judía*; (online), p. 6. Disponible en: http://www.ub.edu/demoment/2008-9/L-3_Marx-Cuestion_judia.doc (Accesado el 19/marzo/2016)

[76] A. Cornu, ob. cit., p. 153

[77] X. García, ob. cit., p. 12

[78] Carlos Marx: "Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política", en: *Obras escogidas* (en tres tomos), t. I, ob. cit., pp. 517-518

[79] R. Zardoya, ob. cit., p. 51

[80] Carlos Marx: *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Instituto del Libro, La Habana, 1970, pp. 244-250

[81] Carlos Marx y Federico Engels, citados en: Roberto Garcés: *El rol ideológico de las polémicas vinculadas al Instituto Cubano de Artes e Industria Cinematográficos (ICAIC) en la conformación del ideal social de la Revolución cubana de 1961 a 1964,* Tesis en opción del grado científico de Doctor en Ciencias Filosóficas, Universidad de Las Villas, Santa Clara, Villa Clara, 2013, p. 16

[82] Carlos Marx, Federico Engels. "Feuerbach. Oposición entre…", p. 45

[83] Ibídem, p. 21

[84] Carlos Marx, citado en: Göran Therborn: *La ideología del poder y el poder de la ideología,* Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 2004, p. 10

[85] Carlos Marx, Federico Engels. "Feuerbach. Oposición entre…", Ídem

[86] Sobre la funcionalidad de la ideología como esquema institucionalizado confróntese los siguientes autores en los siguientes títulos: Louis Althusser: *Los aparatos ideológicos de estado;* y Göran Therborn: *La ideología del poder y el poder de la ideología.*

[87] Carlos Marx, Federico Engels: "Engels a Francisco Mehring", en: *Obras escogidas*, ob. cit., p. 726-727. (También véase en: *Obras escogidas* (en tres tomos), t. III, pp. 522-526)

[88] Carlos Marx, Federico Engels: "Feuerbach. Oposición entre…", p. 46

[89] Cfr. Gyorgy Lukács: *La crisis de la filosofía burguesa,* Ediciones Elaleph.com, (online), p. 16. Disponible en: http://www.psikolibro.tk (Accesado el 31/marzo/2016)

[90] *La Ideología alemana* fue redactada por Marx y Engels –también intervino en la redacción M. Hess- desde septiembre de 1845 hasta agosto de 1846 en Bruselas y constituyo, después de La Sagrada Familia, la segunda obra escrita en colaboración. A ella se consagraron, dejando momentáneamente de lado los trabajos particulares a los cuales estaban abocados. *La Ideología alemana* fue concebida como una crítica de la filosofía especulativa posthegeliana. Esto explica el sentido particular que toma, en la obra, el término *ideología*, entendida como mistificación de la realidad por la especulación. Marx y Engels, en disputa con la izquierda hegeliana, procuraron dar a la controversia un tono humorístico, como ya lo habían hecho en la *Sagrada Familia*. Así, como en esta obra habían ridiculizado a los corifeos de la *crítica crítica*, Edgar y Bruno Bauer, presentándolos como encarnaciones del Espíritu Santo, ahora se proponían burlarse de ellos bajo la especie de Padres de la Iglesia discutiendo en un concilio. Por ello el primer título que se había pensado para el texto fue *El Concilio de Leipzig*.

[91] L. Silva, ob. cit., p. 16.

[92] György Lukács: "Lenin (La coherencia de su pensamiento)", (online), p. 32. Disponible en: http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/lenin.la.coherencia.de.su.pensamiento.pdf (Accesado el 29/marzo/2016)

[93] John Molyneux: "¿Cuál es la auténtica tradición marxista?", (online), s/p. Disponible en: http://www.ucm.es/info/bas/utopia/html/actual.htm (Accesado el 21/enero/2016)

[94] (Las cursivas son de la autora – BSB)

[95] L. Silva, ob. cit., p. 17. Aquí se evidencia que Silva ve en la predeterminación leninista de la teoría marxista como la ideología propia del proletariado la semilla del posterior enquistamiento que sufre la doctrina marxista como ideología oficial de la Unión Soviética. Sin embargo, prescindimos de ahondar en esta temática por ser ésta una polémica muy extensa en la que han participado numerosos autores marxistas y no marxistas, y que por sí misma presenta contenido para un trabajo independiente al presente.

[96] Rafael Plá León: "Problemas teóricos y metodológicos para la investigación del pensamiento latinoamericano",Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, 2006, (inédito), pp. 15-16

[97] G. Lukács: "Lenin (La coherencia…", p. 32

[98] V.I. Lenin. "¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento", en: *Obras escogidas* (en tres tomos), t. I, Ed. Progreso, Moscú, 1981, pp. 146- 147

[99] J. Molyneux, ob. cit., s/p

[100] V. I. Lenin: *La ideología y la cultura socialista,* Ed. Progreso, Moscú, s/f, p. 46.

[101] G. Luckács: "Lenin (La coherencia…", p. 33

[102] V.I. Lenin: "La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo", en: *Obras escogidas,* Ed. Progreso, Moscú, s/f, p. 540

[103] Rubén Zardoya Loureda: "Gramsci y el capitalismo contemporáneo" (online), s/p. Disponible en: http://www.geocities.com/catedragramsci/textos/S Gramsci y el capitalismo contemporáneo.htm (Accesado el 30/enero/2016)

[104] Samuel A. Prado Franco: "Teoría de la Ideología. Marxismo e Ideología", en: *El Librepensador (Magazine de Cultura y Pensamiento),* (online), s/p. Disponible en: www.ellibrepensador. com (Accesado el 3/abril/2016)

[105] Antonio Gramsci, citado en: Roberto Garcés, ob. cit., pp. 28-29.

[106] Antonio Gramsci: "El Partido Comunista y la agitación obrera en curso", Ed. digital: Marxists Internet Archive, (online), s/p. Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/gramsci/agitac.htm. (Accesado el 3/abril/2016). El partido al que se refiere Gramsci es al Partido Socialista Italiano, al que Gramsci imputaba haberse alejado de la doctrina marxista para incurrir en actitudes reformistas y gradualistas, o sea, en una actitud que pretendía tomar el poder político por la vía democrática electoral para efectuar las reformas sociales.

[107] Antonio Gramsci: "Necesidad de una preparación ideológica de la masa", Ed. digital: Marxists Internet Archive, (online), s/p. Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/gramsci/mayo1925.htm (Accesado el 3/abril/2016). En la frase Gramsci se refiere al Partido Comunista Italiano.

[108] Ibídem

[109] S. A. Prado Franco: ob. cit., s/p

[110] Alex Callínicos: *Contra el posmodernismo*, Material de formación política de la «Cátedra Che Guevara – Colectivo AMAUTA», (online), p. 5. Disponible en: amauta.lahaine.org (Accesado el 2/marzo/2016)

[111] Adolfo Vásquez Rocca: "La Posmodernidad; A 30 Años de la Condición Postmoderna de Lyotard", en: *Revista Observaciones Filosóficas*, No. 9, (online), s/p. Disponible en: www.observacionesfilosoficas.net (Accesado el 10/enero/2016)

[112] Un caso específico es Vattimo, quien no solo los asume como fuente teórica directa de su teoría sobre el *"pensamiento débil"*, sino que en general los considera como los precursores de la filosofía posmoderna. Según sus propias palabras «Ambos –Nietzsche y Heidegger- pueden ser considerados como los filósofos de la postmodernidad.» (G. Vattimo, citado en: Modesto Berciano: "Heidegger, Vattimo y la deconstrucción", en: *Anuario Filosófico,* No. 26, 1993, p. 9)

[113] El rastreo completo de las fuentes teóricas conformantes del pensamiento posmodernista es una tarea necesaria que excede con creces los márgenes del presente trabajo, por presentar por sí misma contenido suficiente para un cuerpo de trabajo independiente al actual. En este sentido se sugiere como tema potencial para un posterior trabajo de investigación realizar un sondeo a profundidad de las principales corrientes de pensamiento que tributaron a la articulación de la forma asumida por el posmodernismo como esquema de pensamiento.

[114] A. Callínicos; ob. cit., p. 48

[115] Gianni Vattimo: *Creer que se cree,* Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 29

[116] En la filosofía posmoderna se aprecia cómo se lleva a cabo una deconstrucción sistemática de los principals temas del proyecto moderno formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, y consistentes en desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad y la ley universales; como esferas capaces de liberar los potenciales cognitivos humanos. Los filósofos de la Ilustración quisieron utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento y organización racional de la vida social.

[117] M. Berciano, ob. cit., p. 9

[118] Del latín *nihil* (nada). En el pensamiento filosófico posmoderno el nihilismo se presenta generalmente como negación de la objetividad de los saberes –con base en la ciencia- en tanto forma de explicación univoca de la realidad. En este sentido, es Nietzsche quien estructura la conceptualización del término nihilismo, postura que puede apreciarse abiertamente en su obra *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno* (1883-1885).

[119] José María Mardones: "¿Qué es la posmodernidad?", en: *Cuadernos de Orientación Familiar*, Alianza Universidad, Madrid, pp. 39-40

[120] Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la Modernidad,* Ed. Taurus Humanidades, 1ra. edición, Madrid, 1989, p. 113

[121] Pablo Guadarrama: *Posturas de Nietzsche y Marx ante la modernidad*, Cuestiones de Filosofía, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja., 2002, p. 82

[122] Cfr. M. Berciano: ob. cit., p. 10

[123] Ibídem, p. 36. La cursiva es nuestra para resaltar la intención presente en la frase a continuación explicada.

[124] *Andenken*, que significa recuerdo en alemán.

[125] Gianni Vattimo, citado por: Lidia Cano: "El postmodernismo. Temas y tesis fundamentales"; en: Pablo Guadarrama Gonzales, Carmen Suárez Gómez: *Filosofía y Sociedad*, t. I, Ed. Félix Varela, La Habana, 2002, p. 254

[126] Ibídem, p. 255

[127] J. Habermas, citado por: José Gastón García, Omar de Jesús Reyes: "La problemática del horizonte de Sentido entre la Modernidad y la Postmodernidad", en: *Temas de Ciencia y Tecnología,* vol. 12, No. 34 (enero/abril), pp. 63-64

[128] J. Habermas, citado por: Tania Lu: "Modernidad vs postmodernidad de Jürgen Habermas", (online), s/p. Disponible en: http://tanialu.co/2009/07/25/modernidad-vs-postmodernidad-de-jurgen-habermas/ (Accesado 20/marzo/2016)

[129] Paul Ravelo Cabrera: *El debate de lo moderno-postmoderno,* Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1996, p. 13

[130] L. Cano: "El postmodernismo…", ob. cit., p. 254

[131] Ibídem, p. 255

[132] Carlos Marx, Federico Engels: "La ideología alemana", en: *Obras Escogidas* (en tres tomos), t. I, ob. cit., p. 39

[133] Carlos Marx: *Contribución a la crítica de la economía política,* Editora Política, La Habana, 1966, pp. 236-237.

[134] A. Callínicos, ob. cit., p. 3

[135] L. Cano, ob. cit., p. 255

[136] Ibídem, ob. cit., p. 256

[137] M. Berciano, ob. cit., p. 9

[138] A. Callínicos, ob. cit., p. 2

[139] Ídem

[140] Ídem

[141] Roland Barthes (1915-1980) es un filósofo, escritor, ensayista y semiólogo francés, parte de la escuela estructuralista. En su obra se vislumbra una profunda influencia lingüística de Ferdinand de Saussure, influencia que sobre todo se evidencia en su obra *Elementos de Semiología (1965)*. Entre sus obras más relevantes también se encuentran: *El grado cero de la escritura (1953); Mitologías (1957)*; *Lo obvio y lo obtuso (1982)*, entre otros.

[142] Roland Barthes, citado en: Terry Eagleton: *Ideología. Una introducción,* Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p. 250

[143] Ídem

[144] Cfr. Ibídem, p. 251

[145] Roland Barthes: *Semántica del objeto*, Ed. Exlibris, Biblioteca del Amanuense, 2005, (online) p. 6. Disponible en: http://mariosantiago.net/Textos%20em%20PDF/semanticadelobjeto.pdf (Accesado el 25/marzo/2016). (Conferencia pronunciada en septiembre de 1964, en la Fundación Cini, en Venecia, en el coloquio acerca de *"El arte y la cultura en la civilización contemporánea".* Publicado en el volumen *Arte e Cultura nella civilita contemporánea,* preparado por Piero Nardi, Sansoni, Florencia, 1966)

[146] T. Eagleton, ob. cit., p. 88

[147] G. Lukács: *La crisis…,* pp. 37-38

[148] T. Eagleton, ob. cit., p. 252

[149] Alberto Binder: "La sociedad fragmentada", en: *Pasos*, No. 3 (núm. especial), Univ. San José de Costa Rica, 1992, pp. 22-26

[150] Ídem

[151] Lidia Cano, Xiomara García: "El postmodernismo su impronta teórica", en: *El postmodernismo. Esa fachada de vidrio*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1994, p. 15

[152] G. Vattimo, citado en: José G. García y Omar de J. Reyes, ob. cit., p. 63

[153] Cfr. Ídem, p. 65

[154] Ídem

[155] G. Vattimo, citado en: M. Berciano, ob. cit., p. 11

[156] Ídem

[157] Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1987, p. 106

[158] Ibídem, pp. 147-148

[159] José R. Sanabria, citado en: José G. Garcia y Omar de J. Reyes, ob. cit., p. 62

[160] M. Berciano, ob. cit., p. 13

[161] Ibídem, p. 12

[162] Cfr. Gianni Vattimo: "El pensamiento de los débiles", en: *A Parte Rei. Revista de Filosofía,* No. 54, (noviembre), (online), p. 2. Disponible en: http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei **(**Accesado 25/marzo/2016)

[163] G. Vattimo, citado en: José G. García y Omar de J. Reyes, ob. cit., p. 66

[164] Carmelo Martin: "Vattimo: "El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante", entrevista: Intelectuales Europeos, *El País*, (14/junio/1989), (online), s/p. Disponible en: http://elpais.com/diario/1989/06/14/cultura/613778404_850215.html (Accesado el 1/marzo/2016)

[165] Ídem

[166] Ídem

[167] En su forma actual sería el neoliberalismo económico, que es lo que se estaba implementando a nivel mundial en 1989 –año de la entrevista mencionada- ante el inminente desplome del campo socialista, como vía alternativa para la reconversión del capitalismo en un sistema global y del mundo bipolar en un mundo unipolar capitalista.

[168] G. Lukács: *La crisis…,* p. 16

[169] Lidia Cano: "Presupuestos metodológicos para el análisis del posmodernismo", en: Pablo Guadarrama Gonzales, Carmen Suárez Gómez, ob. cit., p. 264

[170] Jacques Derrida (1930-2004) es uno de los filósofos contemporáneos más influyentes de finales del siglo XX en Francia. Su trabajo ha sido conocido popularmente como pensamiento de la deconstrucción. Con él Derrida expone a crítica las palabras y sus conceptos. Esta forma de pensamiento busca poner en evidencia la incapacidad de la filosofía de establecer un piso estable para la comprensión de la realidad social, sin dejar su poder analítico.

[171] *Espectros de Marx* (1993) es uno de los libros más reconocidos de Jacques Derrida. En esta obra se realiza, básicamente, la deconstrucción de la teoría marxista mediante la vulgarización del contenido teórico e histórico de sus principales postulados.

[172] Ferdinand de Saussure (1857-1913) es un reconocido lingüista suizo, cuyas ideas sirvieron para el inicio y posterior desarrollo del estudio de la lingüística moderna en el siglo XX. Su obra, de forma general, fue la inspiración del movimiento intelectual que comenzó con la obra de Levi-Strauss, *Tristes trópicos*; denominado estructuralismo.

[173] A. Callínicos, ob. cit., p. 55

[174] Lidia Cano, Xiomara García: "El estructuralismo como base teórica del posmodernismo", ob. cit., p. 9

[175] A. Callínicos, ob. cit., p. 55

[176] Pablo Guadarrama: "La crisis del paradigma posmodernista", (artículo inédito), p. 9

[177] L. Cano: "Presupuestos metodológicos…", p. 262

[178] Ibídem, p. 263

[179] Marta Harnecker: *Reconstruyendo la izquierda,* Siglo XXI Editores S.A. de C.V., México D.F., 2008, pp. 30-31

[180] Nelly Richard: "Debate con Jacques Derrida. Los fantasmas de Marx", en: *Antroposmoderno*, (online), s/p. Disponible en: http://www.eco.utexas.edu/~archive/chiapas95/1996.10/msg00169.html (Accesado 29/marzo/2016)

[181] J. Derrida, citado por: Lidia Cano: "Presupuestos metodológicos…", p. 263

[182] N. Richard: "Debate con Jacques Derrida…", s/p. (Las cursivas son de la autora - BSB)

[183] Ibídem

[184] Ibídem

[185] Ibídem

[186] Fernando Ramírez y Joaquín Cardoso: "Concepciones sobre "ideología según Marx" en un texto de Terry Eagleton", en: *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*, No. 5, (diciembre) 2013, (online), p. 30. Disponible en: http://revistasiigg.sociales.uba.ar/index.php/hicrhodus/article/view/397 (Accesado el 25/marzo/2016)

[187] Pablo Guadarrama: "Antinomias en la crisis del socialismo", en: *Islas*, No. 101 (enero-abril), 1922, p. 11

[188] Ibídem, p. 8

[189] Tomás Moulián: "Capitalismo, democracia y campo cultural en Chile", en: *Encuentro XXI,* No. 2, (mayo), 1995, p. 35. Aún cuando Moulián no se está refiriendo directamente a las concepciones de los filósofos posmodernos; no se ha encontrado una frase que mejor ejemplifique el modus operandi con el que este tipo de posturas ejecuta su estrategia de desmantelamiento de la ideología como forma universal de representación de la realidad social.

[190] Jean-Francois Lyotard (1924-1998) es reconocido por su introducción al estudio de la posmodernidad a finales de 1970. Antes de este fue miembro del grupo *Socialisme ou Barbarie,* un grupo de la izquierda crítica conformado por intelectuales franceses e iniciado en 1956 durante las revueltas en Hungría, en oposición al estalinismo del comunismo soviético.

[191] Jean-Francois Lyotard: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Ed. Cátedra S.A., Madrid, 1987, p. 4

[192] Ídem

[193] J. F. Lyotard, citado en: José G. García y Omar de J. Reyes, ob. cit., p. 65

[194] Adolfo Vázquez Rocca: "La posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos", en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 9, 2001, (online), p. 3. Disponible en: http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2568 (Accesado el 1/abril/2016)

[195] José G. García y Omar de J. Reyes, ob. cit., p. 65

[196] J.F. Lyotard, ob. cit., pp. 6-7

[197] Ibídem, p. 24

[198] Ibídem, p. 33

[199] Ibídem, p. 6

[200] G. Lukács: *La crisis…,* p. 29

[201] Zygmunt Bauman, citado en: Eduardo Bericat Alastuey: "Fragmentos de la realidad social posmoderna", Universidad de Málaga, Fundación Centro de Estudios Andaluces, (online), p. 25. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/767061.pdf (Accesado el 31/marzo/2016)

[202] Ibídem, pp. 25-26

[203] J.F. Lyotard, ob. cit., pp. 51-52

[204] Ídem

[205] L. Cano, X. Garcia, ob. cit., p. 23

[206] A. Callínicos, ob. cit., p. 5

[207] A. Vázquez Rocca, ob. cit., p. 14

[208] Ídem

[209] El posmarxismo explora las distintas interpretaciones de la tradición marxista, y se propone una teoría de lo social como constituido discursivamente, lo que significaría una reducción idealista de lo social y material al lenguaje o al pensamiento. El posmarxismo es entonces una revisión del *pensamiento marxista* y no su actualización. De hecho, en algunos aspectos corre en una dirección totalmente opuesta como, por ejemplo, la superposición de lo político frente a la importancia que tuvo lo científico para gran parte del marxismo clásico. La crítica a esta corriente, que tiene entre sus mayores representantes a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, está justamente en la desconexión con áreas centrales de lo que fue el marxismo clásico. Algunas de estas son: la renuncia a la idea de totalidad, presente en el marxismo estructural; el fin de la superposición del conflicto de clases sobre otros conflictos, como las luchas de género, étnicas, culturales, etc. El posmarxismo también promueve la apertura de las sociedades civiles y la defensa de la teoría democrática como valor universal. En el caso específico de la crítica a la *ideología*, el posmarxismo también promueve el valor de la multitud, punto en el que fundamenta positivamente las transformaciones múltiples que afectan a la llamada sociedad posmoderna, cuyo aspecto más visible es la globalización y la sociedad del riesgo.

[210] A. Callínicos, ob. cit., p. 6

[211] A. Vázquez Rocca, ob. cit., p. 3

[212] Gilles Deleuze (1925-1995) es un filósofo francés, considerado entre los más importantes e influyentes del siglo XX. Entre sus libros más famosos están los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*: *Mil mesetas* y *El Antiedipo*, ambos escritos en conjunto con Félix Guattari. Los dos libros que siguieron a mayo del 68 en París, *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969). Sus dos libros sobre cine, *Imagen movimiento* e *Imagen tiempo*; y por último, *¿Qué es la filosofía?* (1991), también de conjunto con Félix Guattari.

[213] Guilles Deleuze: *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Ed. Cactus, 1ra. edición, Buenos Aires, 2005, p. 222

[214] Ibídem, p. 226

[215] A. Callínicos, ob. cit., p. 8

[216] Ibídem, p. 224. Deleuze se refiere en este caso al marxismo soviético cuando alude en la frase al aparato burocrático de partido. (Cfr. Gilles Deleuze: *Derrames entre el capitalismo…,* pp. 222-230)

[217] Ibídem, p. 223

[218] L. Cano, X. Garcia, ob. cit., 17-18

[219] Ibídem, p. 19

[220] Paul Ravelo Cabrera: "Rescribir (hoy) políticamente la filosofía", en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, No. 13, (junio), 2001, (online), p. 82. Disponible en: http://www.geocities.com/catedragramsci/textos/SGramsci y el capitalismo contemporáneo.htm (Accesado el 15/marzo/2016)

[221] Ídem

[222] Carlos París (1925) es un filósofo, escritor y columnista español. Es además Catedrático Emérito de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid. En 2009 fue elegido Presidente de Ateneo de Madrid, puesto en el que estuvo anteriormente. Paris sitúa su pensamiento en la filosofía de la ciencia, desde la cual se expande su interés hacia la filosofía de la técnica –con la publicación de *Mundo técnico y existencia auténtica.* También es cofundador de la revista *Theoria,* que logra una notable difusión fuera de las fronteras españolas.

[223] Carlos París: “Conceptos y usos de la postmodernidad”, en: *Encuentros sobre modernidad y postmodernidad,* Fundación de investigaciones marxistas, Madrid, 1989, pp. 71-72

[224] Cfr. F. Fukuyama: *El fin de la historia y el último hombre*, antes referenciada. Fukuyama es un ex analista de la Corporación Rand, actualmente es subdirector de planificación política del Departamento de Estado de los Estados Unidos. Este artículo fue publicado originalmente en la revista The National Interest (verano de 1989), y está basado en una conferencia que el autor dictara en el John M. Olin Center, en la Universidad de Chicago, EE.UU.

[225] Slavoj Zizek: “Ideología: un mapa de la cuestión”, (online), p. 9. Disponible en: http://www.docfoc.com/zizek-1994-ideologia-un-mapa-de-la-cuestion-1-pdf (Accesado el 20/marzo/2016).

[226] Cfr. E. Bericat, ob. cit., p. 27

[227] Ibídem

[228] Cfr. Alan Sokal, Jean Bricmont: *Imposturas intelectuales*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, (online), p. 202. Disponible en: http://www.paidos.com (Accesado el 28/abril/2016)

[229] Ibídem, p. 19

[230230] Cfr. Slavoj Zizek, ob. cit., p. 4

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

1. Abbagnano, Nicolás: *Historia de la Filosofía*, t. II, Ed. Félix Varela, 2004
2. Barthes, Roland: *Semántica del objeto*, Ed. Exlibris, Biblioteca del Amanuense, 2005, (online). Disponible en: http://mariosantiago.net/Textos%20em%20PDF/semanticadelobjeto.pdf
3. Basail Rodríguez, Alain y Álvarez Durán, Daniel (comp.): *Sociología de la cultura*, t. I, Ed. Félix Varela, La Habana, 2004
4. Bericat Alastuey, Eduardo: "Fragmentos de la realidad social posmoderna", Universidad de Málaga, Fundación Centro de Estudios Andaluces, (online). Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/767061.pdf
5. Binder, Alberto: "La sociedad fragmentada", en: *Pasos*, No. 3 (núm. especial), Univ. San José de Costa Rica, 1992
6. Buch Sánchez, Rita María: *Antología. Historia de la Filosofía*, t. III, IV, Ed. Félix Varela, La Habana, 2012
7. Callínicos, Alex: *Contra el posmodernismo*, Material de formación política de la «Cátedra Che Guevara – Colectivo AMAUTA», (online). Disponible en: amauta.lahaine.org
8. Cano, Lidia y García, Xiomara: *El postmodernismo. Esa fachada de vidrio,* Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1994
9. Cappelletti, Ángel J.: "La ideología como "filosofía primera" y la clasificación de las ciencias en Desttut de Tracy", en: *Diánoia,* Vol. 31, No. 31, 1985
10. Cieszkowski, August Von: *Prolegómenos a la historiosofía*, Ed. Universidad Salamanca, 1ra. edición, España, 2002
11. Cornu, Augusto: *Carlos Marx, Federico Engels*, t. I, Ed. Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1973
12. Deleuze, Guilles: *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Ed. Cactus, 1ra. edición, Buenos Aires, Argentina, 2005
13. Eagleton, Terry: *Ideología. Una introducción,* Ed. Paidós, Barcelona, 1997
14. Feuerbach, Ludwig: *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, (online). Disponible en: http://www.alejandriadigital.com/2016/01/07/la-esencia-del-cristianismo-critica-filosofica-de-la-religion-de-ludwig-feuerbach-en-pdf-obra-de-dominio-publico-descarga-gratuita/
15. Fukuyama, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Ed. Planeta, Colombia, 1993
16. Garcés, Roberto: *El rol ideológico de las polémicas vinculadas al Instituto Cubano de Artes e Industria Cinematográficos (ICAIC) en la conformación del ideal social de la Revolución cubana de 1961 a 1964,* Tesis en opción del grado científico de Doctor en Ciencias Filosóficas, Universidad de Las Villas, Santa Clara, Villa Clara, 2013
17. García Machado, Xiomara: *La concepción de la filosofía del marxismo en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, Tesis en opción del grado científico de Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Santa Clara, Villa Clara, 2007
18. Gastón García, José y Reyes, Omar de Jesús: "La problemática del horizonte de Sentido entre la Modernidad y la Postmodernidad", en: *Temas de Ciencia y Tecnología,* vol. 12, No. 34 (enero/abril)

19. Gramsci, Antonio: “El Partido Comunista y la agitación obrera en curso”, Ed. digital: Marxists Internet Archive, (online). Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/gramsci/agitac.htm
20. Gramsci, Antonio: “Necesidad de una preparación ideológica de la masa”, Ed. digital: Marxists Internet Archive, (online). Disponible en: http://www.marxists.org/espanol/gramsci/mayo1925.htm
21. Guadarrama Gonzáles, Pablo y Suárez Gómez, Carmen (comp.): *Filosofía y Sociedad*, t. I, Ed. Félix Varela, La Habana, 2002
22. Guadarrama Gonzáles, Pablo: “Antinomias en la crisis del socialismo”, en: *Islas*, No. 101 (enero-abril), 1922
23. Guadarrama Gonzáles, Pablo: *La crisis del paradigma posmodernista*, (artículo inédito)
24. Guadarrama Gonzáles, Pablo: *Posturas de Nietzsche y Marx ante la modernidad*, Cuestiones de Filosofía, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 2002
25. Habermas, Jürgen: *El discurso filosófico de la Modernidad*, Ed. Taurus Humanidades, 1ra. edición, Madrid, 1989
26. Harnecker, Marta: *Reconstruyendo la izquierda,* Siglo XXI Editores S.A. de C.V., México D.F., 2008
27. Hegel, G. W. F.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* Estudios, Instituto del Libro, La Habana, 1968
28. Iliénkov, E. V.: “De ídolos e ideales”; en*:* Iliénkov: *El problema de lo ideal en la filosofía,* (trad. y comp. Rafael Plá León), Centro de Documentación e Información Científico Técnica, Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas, 2008
29. Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura,* t. I, Ed. Clásicos-Bergua, 2da. edición, Madrid, España, 1970
30. Kolakowski, Leszek: *Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores,* Ed. Alianza Universal, 1980
31. Lenin, V. I.: *La ideología y la cultura socialista,* Ed. Progreso, Moscú
32. Lenin, V.I.: *Obras escogidas* (en tres tomos), t. I, Ed. Progreso, Moscú, 1981
33. Lenin, V.I.: *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú
34. Lu, Tania: “Modernidad vs. postmodernidad de Jürgen Habermas”, (online). Disponible en: http://tanialu.co/2009/07/25/modernidad-vs-postmodernidad-de-jurgen-habermas/
35. Lukács, György: “Lenin (La coherencia de su pensamiento)”, (online). Disponible en: http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/lenin.la.coherencia.de.su.pensamiento.pdf
36. Lukács, Gyorgy: *La crisis de la filosofía burguesa,* Ediciones Elaleph.com, (online). Disponible en: http://www.psikolibro.tk
37. Lyotard, Jean-Francois: *La condición postmoderna. Informe sobre el sabe*r, Ed. Cátedra S.A., Madrid, 1987
38. Mardones, José María: “¿Qué es la posmodernidad?”, en: *Cuadernos de Orientación Familiar*, Alianza Universidad, Madrid
39. Martin, Carmelo: “Vattimo: “El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante”, entrevista: Intelectuales Europeos, *El País*, (14/junio/1989), (online). Disponible en: http://elpais.com/diario/1989/06/14/cultura/613778404_850215.html

40. Marx, Carlos: *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Instituto del Libro, La Habana, 1970
41. Marx, Carlos: *Contribución a la crítica de la economía política,* Editora Política, La Habana, 1966
42. Marx, Carlos: *Sobre la Cuestión Judía*, (online). Disponible en: http://www.ub.edu/demoment/2008-9/L-3_Marx-Cuestion_judia.doc
43. Marx, Carlos; Engels, Federico: *Obras escogidas* (en tres tomos), t. I, II, III, Ed. Progreso, Moscú, 1986
44. Marx, Carlos; Engels, Federico: *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú
45. Mehring, Franz: *Carlos Marx*, Ed. Ciencias Sociales, 3ra. edición, La Habana, 2002
46. Modesto Berciano: "Heidegger, Vattimo y la deconstrucción", en: *Anuario Filosófico,* No. 26, 1993
47. Molyneux, John.: "¿Cuál es la auténtica tradición marxista?", (online). Disponible en: http://www.ucm.es/info/bas/utopia/html/actual.htm
48. Moulián, Tomás: "Capitalismo, democracia y campo cultural en Chile", en: *Encuentro XXI,* No. 2 (mayo), 1995
49. Nocera, Pablo: "Discurso, escritura e historia en *L'Ideologie* de Desttut de Tracy", en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas,* No. 21, 2009
50. París, Carlos: "Conceptos y usos de la postmodernidad", en: *Encuentros sobre modernidad y postmodernidad,* Fundación de investigaciones marxistas, Madrid, 1989
51. Plá León, Rafael: "Problemas teóricos y metodológicos para la investigación del pensamiento latinoamericano",Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, 2006, (inédito)
52. Prado Franco, Samuel A.: "Teoría de la Ideología. Marxismo e Ideología", en: *El Librepensador (Magazine de Cultura y Pensamiento)* (online). Disponible en: www.ellibrepensador. com
53. Ramírez, Fernando y Cardoso, Joaquín: "Concepciones sobre "ideología según Marx" en un texto de Terry Eagleton", en: *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*, No. 5 (diciembre), 2013, (online). Disponible en: http://revistasiigg.sociales.uba.ar/index.php/hicrhodus/article/view/397
54. Ravelo Cabrera, Paul: "Rescribir (hoy) políticamente la filosofía", en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, No. 13 (junio), 2001, (online). Disponible en: http://www.geocities.com/catedragramsci/textos/S_Gramsci_y_el_capitalismo contemporáneo.htm
55. Ravelo Cabrera, Paul: *El debate de lo moderno-postmoderno,* Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1996
56. Richard, Nelly: "Debate con Jacques Derrida. Los fantasmas de Marx", en: *Antroposmoderno*, (online). Disponible en: http://www.eco.utexas.edu/~archive/chiapas95/1996.10/msg00169.html
57. Silva, Ludovico: *Teoría y práctica de la ideología,* Ed. Nuestro Tiempo, México, 1976
58. Sokal, Alan y Bricmont, Jean: *Imposturas intelectuales*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, (online). Disponible en: http://www.paidos.com
59. Therborn, Göran: *La ideología del poder y el poder de la ideología,* Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 2004

60. Vattimo, Gianni: “El pensamiento de los débiles”, en: *A Parte Rei. Revista de Filosofía,* No. 54 (noviembre), (online). Disponible en: http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei
61. Vattimo, Gianni: *Creer que se cree,* Ed. Paidós, Barcelona. 1996
62. Vattimo, Gianni: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1987
63. Vázquez Rocca, Adolfo: “La posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos”, en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 9, 2001, (online). Disponible en: http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2568
64. Vázquez Rocca, Adolfo: “La Posmodernidad; A 30 Años de la Condición Postmoderna de Lyotard”, en: *Revista Observaciones Filosóficas*, No. 9, (online). Disponible en: www.observacionesfilosoficas.net
65. Zardoya Loureda, Rubén: “Gramsci y el capitalismo contemporáneo” (online). Disponible en: http://www.geocities.com/catedragramsci/textos/S_Gramsci_y_el_capitalismo_contemporáneo.htm
66. Zardoya Loureda, Rubén: *La filosofía burguesa posclásica,* Ed. Félix Varela, La Habana, 2000
67. Zizek, Slavoj: “Ideología: un mapa de la cuestión” (online). Disponible en: http://www.docfoc.com/zizek-1994-ideologia-un-mapa-de-la-cuestion-1-pdf\