

HISTORIA E IDEOLOGÍA

VÍCTOR ELKIN MIRANDA BARREIRO

Trabajo de grado para optar al título de
HISTORIADOR

Director

MAURO VEGA BENDEZÚ

Doctor en Historia

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTORIA
PROGRAMA DE HISTORIA
SANTIAGO DE CALI, 2023



Resumen:

El presente trabajo de investigación consta de una reflexión epistemológica, historiográfica y transdisciplinar que permita el enlace de la Historia con otra clase de conocimientos científicos como la Filosofía de la ciencia, la Lingüística, la Sociología, etc., esto con el propósito de ofrecerle un uso renovado a la ideología como concepto en la historiografía que se aleje de las concepciones tradicionales enlazadas a creencias y mistificaciones y de falsa y verdadera conciencia, además de ello, se pretende responder una pregunta fundamental: ¿es posible un estudio teórico haciendo uso de la ideología como concepto y herramienta analítica de la subjetividad en la disciplina histórica el cual pueda relacionarse de manera transdisciplinar? Para responder dicha pregunta, se abordará el concepto de ideología como implicación en la elección de paradigmas —no solo del historiador sino también del científico en general—, como herramienta analítica de la subjetividad-sujeción del sujeto histórico, y de igual manera como sistema de la interpretación y explicación de las proposiciones ideológicas del lenguaje histórico. La metodología de este trabajo es prescriptiva, es decir, evaluativa, con ello se pretende evaluar los diferentes aportes y teorías que se han concebido tanto en la Historia como en otras disciplinas para contrastar su eficacia y, en caso de ser necesario, reevaluar sus principios fundamentales para una mayor eficacia teórica y práctica.

Palabras clave: Ideología, Epistemología, Teoría, Transdisciplinariedad, Historiografía.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiese sido posible sin la ayuda de muchas personas importantes en mi vida y algunos objetos, como mi computadora, la cual ha aguantado cuatro largos años sin parar de trabajar y pese a ello se mantiene en pie. Agradezco especialmente a mi madre Patricia y a mi padre Víctor por apoyarme tanto con mis investigaciones y con lo que más amo en esta vida, esta disciplina, sin ellos no podría haber logrado nada de lo que he hecho hasta el momento y siempre estaré agradecido por todo el amor que me han dado a lo largo de esta travesía. También doy las gracias a todos los colegas que me han ayudado, a Samuel, a Juan Diego y a Karol, de igual modo a los profesores que me han inspirado a seguir adelante con todas mis ideas, como mi tocayo Víctor Fernández Coalla quien fue el primer docente que vio potencial en mí y me apoyó en todo momento con cada idea, al profesor Juan Carlos Quejada por todos sus consejos y guías, a mi tutor Mauro Vega quien me inspiró a adentrarme en la teoría y me ofreció tanto conocimiento durante cursos, asesorías y charlas, y asimismo al profesor Germán Feijoo quien le tuvo tanta paciencia a este proyecto desde Seminario I. Por otra parte, agradezco los espacios de la universidad, como la biblioteca y su increíble apoyo bibliográfico, aunque más de una vez haya entregado los libros un poco tarde y pagado más de una multa.

Por último, y no menos importante, le agradezco a esa persona especial que me hizo sentir orgulloso de ser historiador y que me hizo sentir especial por serlo. A esa persona que escuchaba todo lo que tenía por compartir y decir, incluso si no lo entendía bien y tenía que explicarle de nuevo múltiples veces, a esa persona que siempre tenía preguntas para mí, las cuales me encantaba responder con toda alegría y amor, a esa persona que siempre vio en mí a alguien brillante y al mejor historiador del mundo, aunque esté absurdamente lejos de serlo. Te estoy profundamente agradecido María del Mar, por todas las palabras bonitas de apoyo y por hacerme sentir el mejor historiador de todos, desde lo más profundo de mi corazón, siempre te estaré agradecido por tantas experiencias que perduran en el tiempo, intangibles, pero nunca olvidables.

INTRODUCCIÓN

¿Cuántas veces he escrito esta introducción? Podría conformarme con solo decir: más de las que debería. Aun así, nunca es un infortunio escribir un poco más. Esta será una de las pocas veces —sino la única— que me relaciono de manera explícita con mi trabajo, he ahí la primera persona, tan temida por la academia. Es necesario hacer esto, puesto que el lector debería saber que lee a un ser humano y no a una máquina de escribir. Esta tesis ha sido concebida desde mi primer semestre, no sabía exactamente cómo planearla, pero sí tenía claro qué tema iba a abordar, la ideología como concepto. A lo largo de la carrera me encontré con muchos obstáculos, como algunas opiniones sobre lo arriesgado que era trabajar un concepto tan problemático y vago. De todas formas, nunca abandoné el proyecto y lo continué hasta que se convirtiese en lo que es ahora.

Este proyecto ha pasado por tantas mutaciones, cambios y reevaluaciones, que si comparase la idea inicial con lo que es ahora, podría afirmar sin ninguna posibilidad de error, que se trata de trabajos absurdamente diferentes. Creí que podría hacer una historia de la ideología, y ello se cayó en las primeras investigaciones y propuestas. Pensé también en hacer un marco teórico propio, pero dicho trabajo estaba fuera de los límites que tenía concebidos. Luego tuve la idea de hacer una monografía descriptiva, pero en la pura descripción no hay avance y lo que este concepto necesita es un avance competente en cuanto a estudios históricos se refiere. Por último, tuve la idea de dividir mi investigación en tres partes que conformasen influencias de todas las ideas que he tenido, Epistemología, Historiografía y Teoría.

Esta tesis no ha cambiado por decisiones arbitrarias o ideas innatas, el cambio ha sido producto de cursos que he visto, también a causa de un arduo aprendizaje autodidacta y una búsqueda incesante de fuentes. A lo largo de esta investigación he dado con fuentes raras, pero muy sustanciosas. A pesar de que las fuentes primarias o trabajos de archivo sean prácticamente inexistentes, pienso, no debería desmeritarse el trabajo que hay detrás, la teoría nunca es fácil de digerir y comprender, y así como hacer trabajo de archivo no se basa en solo leer folios viejos y llenos de hongos, trabajar la teoría no solo se basa en leer libros de gente muerta que no se entienden entre sí.

Para ser un trabajo de Historia, es decir, como disciplina que estudia las relaciones de cambio, acontecimientos, hechos y procesos del pasado —de ahora en adelante se usará la distinción

Historia/historia¹—, tengo más que claro que puede parecer que me he ido por la tangente, pero creo que ello no es así del todo. La contrastación de conocimientos es fundamental para una ampliación eficaz de perspectiva, por ello es menester perdernos en otras disciplinas, eso sí, con cierto cuidado. En la multidisciplinariedad y especialmente, en la transdisciplinariedad que nos permite ir más allá de esas barreras epistemológicas que suelen dividirnos, se encuentra un valor teórico y reflexivo exquisito. Ergo, este trabajo posee miradas de muchas partes, podríamos decir que se trata de una investigación transdisciplinar que pretende ir más allá de estas barreras.

De antemano, pido disculpas si en ocasiones he sido demasiado brusco o ácido con ciertos trabajos o posturas que he ido evaluando, también pido perdón en caso de que no haya sido lo suficientemente claro con problemas que son cuanto menos complejos, he intentado con todo mi esfuerzo dar con un estilo narrativo simple y directo, a diferencia de ciertas corrientes de moda que se encargan de complejizar absurdamente todo hasta agobiar al lector con tanta pretensión. Cada pie de página por ejemplo, tiene como objetivo ofrecerle al lector toda la información que sea posible, todas las aclaraciones que necesite, aunque puedan ser molestos e intrusivos, son necesarios, puesto que la metodología de este trabajo es en gran medida evaluativa. Y finalizando ya con este párrafo que expresa mi sentimiento de deuda con el lector, he tratado de ofrecer un diálogo teórico de autores que sea sustancioso y riguroso, mis más sinceras disculpas si no he podido incluir absolutamente todas, o la gran mayoría de visiones y perspectivas que se han publicado o expresado a través del tiempo con respecto a este objeto, un trabajo de esta magnitud difícilmente puede concebirse en una investigación de pregrado.

Otra cuestión que debo aclarar es que puede haber una confusión de enfoque en este trabajo sobre el concepto principal, el cual es la ideología. Para evitar posibles confusiones he de explicar brevemente que se trabajará tanto el rol que tiene la ideología en la investigación per se, sobre los investigadores y también los posibles usos de esta como herramienta analítica de ciertos procesos y fenómenos históricos. De manera que, en algunas partes trabajaré la ideología como influencia en el investigador y el cómo esta afecta de cierta manera a la

¹ Recomiendo —aunque la mayoría de los historiadores sepamos aquí la distinción entre Historia/historia— consultar: Reinhart, Koselleck, *historia/Historia*, (Madrid: Trotta, 2016)

comprensión de ciertos problemas y también el cómo puede ser usada como una herramienta transdisciplinar, es decir, que vaya más allá de las disciplinas donde tratan de encerrarla.

Por último, esta obra es como si fuese de cierta manera una novela, no es recomendable que el lector la comience por el final, el orden que he elegido tiene una razón de ser, y es fundamental que el lector entienda que este es vital para una mejor comprensión de este trabajo. Repitiendo un poco el orden para que el lector visualice un panorama general:

1) La tesis comienza con una evaluación y discusión crítica de la Historia como ciencia. El concepto de ideología es nuestro principal objeto sí, pero obviamente la Historia como disciplina funge un papel fundamental, coexisten en este trabajo. Así pues, este apartado es epistemológico y teórico, a su vez, puede ser el más polémico, aunque no es como si de esto no se hubiese hablado antes, solamente sigue siendo una especie de tabú.

2) Después de esto proseguiremos con una evaluación historiográfica de ciertos trabajos seleccionados por mi parte los cuales fueron de mi especial atención. Estos no fueron elegidos al azar, de hecho, nada en esta investigación está porque sí.

3) Y ya finalizando, el último apartado es puramente teórico y funge como una invitación a formular ciertas adaptaciones teóricas multidisciplinarias a estudios históricos. Estos textos pueden ser algo complejos, por lo que para entenderlos se requiere de ciertos conocimientos que intentaré ofrecerle al lector. Explicado así, creo yo que no debería haber pérdida alguna, la metodología de este trabajo es prescriptiva, no pretendo quedarme solamente en la descripción de las teorías, sino en evaluarlas para saber si pueden funcionar en nuestro presente, de esta manera se construyen nuevos métodos y teorías útiles para la investigación.

INDICE

Capítulo 1: Lo interminable, Historia, Ideología y Ciencia.....	10
1.1 Historia e Ideología.....	10
1.2 Hacia un estudio de la ideología: diferencias entre ciencias exactas y sociales.....	10
1.3 La "ciencia de la historia": W. H. Walsh, Bertrand Russell, Mario Bunge y Karl Popper.....	18
1.3.1 Principios, leyes y predicciones.....	22
1.3.2 Crítica a las críticas de Popper.....	28
1.3.3 La explicación y la exactitud.....	32
1.3.4 ¿A qué pertenece entonces la Historia?.....	37
1.4 ¿Ciencia sin ideología?.....	45
1.4.1 ¿Paradigma o ideología?.....	46
1.4.2 La legitimación espacio-temporal.....	49
1.5 Conclusiones.....	52
 Capítulo 2: ¿Qué han dicho los historiadores?.....	 54
2.1 Los efectos de Marx.....	54
2.2 Los marxistas británicos y los marxistas ortodoxos.....	55
2.3. Gonzalo Puente Ojea y el materialismo ortodoxo.....	57
2.4 Georges Duby y Louis Althusser: las cenizas de la ideología marxiana.....	65
2.5 Reinhart Koselleck: la ideología como problema de la historia conceptual.....	69
2.5.1 El problema de la semántica.....	73

2.5.2 El contexto extralingüístico.....	82
2.5.3 Crítica ideológica.....	83
2.5.4 Las connotaciones positivas de la ideología como concepto.....	84
2.6 Hayden White y la implicación ideológica.....	85
2.7 Conclusiones.....	90

Capítulo 3: No hay sujeto sin historia ni historia sin sujeto.....92

3.1 La ideología como herramienta de análisis del sujeto histórico.....	92
3.2 ¿Cuándo comienza la teoría de la sujeción-subjetividad ideológica?.....	92
3.3 La teoría de Althusser y su aplicación a la historia.....	93
3.3.1 Los Aparatos Ideológicos de Estado sin Estado.....	95
3.3.2 La ideología no tiene historia.....	101
3.3.3 La ideología trata a los individuos como sujetos.....	107
3.4 La teoría de la subjetividad de Goran Therborn.....	111
3.4.1 Ideologías de tipo inclusivo-existencial.....	113
3.4.2 Ideologías de tipo inclusivo-histórico.....	115
3.4.3 Ideologías tipo posicional-existencial.....	117
3.4.4 Ideologías tipo posicional-histórico.....	118
3.4.5 Politzer y el sometimiento de la conciencia (ideología posicional-histórico).....	120
3.4.6 Las ideologías excluyentes del otro (ideología inclusivo-histórico).....	124
3.5 Žižek y las proposiciones ideológicas.....	125
3.5.1 ¿Consciencia o inconsciencia del sistema?.....	128
3.6 Conclusiones.....	130

Capítulo 4: Consideraciones finales.....	132
Bibliografía.....	133

LO INTERMINABLE, HISTORIA, IDEOLOGÍA Y CIENCIA

1.1 Historia e Ideología

En esta pequeña sección la cual podrá parecer efímera aclararemos algunas cuestiones. En primer lugar, a lo largo de este capítulo, tal y como mencionamos en la introducción, llevaremos a cabo una investigación teórica y epistemológica, por lo que este apartado podría resumirse como en un debate que, tal y como hace mención su propio nombre, es interminable. No obstante, como nuestra idea es hablar de *Historia e Ideología*, ello significa que hablaremos de la disciplina en algunas ocasiones pese a que no se trace una relación directa con el concepto de ideología. De todas maneras, tendremos secciones más amplias para poder relacionar estas dos, por lo tanto, no es necesario apresurarnos. Debemos adentrarnos entonces en la discusión epistemológica sobre la Historia y su relación con la ciencia y ello puede que no se relacione de manera explícita con el concepto principal de esta investigación. En consecuencia, advertimos de antemano que es muy necesario tener en cuenta los argumentos y la discusión que se trazará a continuación, ya que nos servirá de base para continuar con la estructura de este trabajo.

1.2 Hacia un estudio de la ideología: diferencias entre ciencias exactas y sociales

La ideología en la gran mayoría de los casos ha sido trabajada desde las humanidades en general, esto se debe a que estas se relacionan puramente con los sujetos y no todas las ciencias se relacionan con ellos. Aun así, en ciencias como la Biología se puede llegar a debatir sobre la ideología detrás de ciertas discusiones, como la discusión de los vitalistas y los mecanicistas sobre qué es la vida². Pero, esto es más complejo de lo que parece a simple vista, dado que si bien estas teorías no eran del todo comprobables científicamente, no eran ideológicas en todo el sentido de la palabra, pero ¿por qué? Demócrito y los metafísicos de

² Un historiador que hace referencia a esto es François Châtelet. Consulte: François, Châtelet, Mairé, Gérard, *Historia de las ideologías. III. Saber y poder (del siglo XVIII al XX)*, (México: Premia Editora, 1980), 15

la Antigua Grecia trazaron diferentes teorías sobre los átomos fundando así una filosofía llamada *atomismo*, siendo los átomos una sustancia indivisible que conformaba toda la materia mediante un movimiento a través del vacío, a causa de este movimiento el individuo obtenía su experiencia perceptual³. Hoy día tales afirmaciones podrían ser consideradas como ideológicas dado que explican erróneamente algo que no está ahí (mistificación), aunque ¿qué acaso la ciencia no logró dar con la existencia de átomos que conforman la materia? Quizá la teoría de Demócrito no era verídica por causa de que los átomos no eran tal y como él creyó que eran, pero de cierta manera tuvo razón en una premisa muy simple: la materia se conforma por átomos que no son observables y son parte del cómo comprendemos la realidad y la constitución de los sistemas vivos. En conclusión, la metafísica, tal y como la defiende Karl Popper⁴, no es pseudocientífica ni ideológica del todo —pues más adelante explicaremos que toda teoría tiene parcialmente un poco de ideología—.

Con respecto a la vida abordada desde la Biología, esta no puede ser explicada de ninguna manera, o al menos, se ha llegado a la conclusión de que es superfluo indagar en una explicación de esta⁵. Las explicaciones ideológicas son aquellas que involucran fuerzas o intervenciones externas para intentar explicarla, sea el caso de Dios, el Big Bang, etc. Muchos ignorantes obsesionados por la ciencia le dirían a un cristiano que el Big Bang fue la causa de toda la vida en el universo y que su creencia es errónea, un físico de verdad, sin embargo, sentiría vergüenza al ver semejante ridiculez. También, un aficionado a defender la ciencia sin conocerla le diría a un cristiano que la vida no es producto de la intervención divina de Dios, sino que surge a causa de diferentes premisas teóricas dependiendo de *X* o *Y* paradigma proveniente de la Biología como la teoría de Darwin o los aportes de Oparin, un biólogo de verdad, tal y como el físico, también sentiría vergüenza, pues ni los expertos en la materia ni el propio Darwin (aún autoridad en la disciplina) pudieron llegar a una definición clara de la

³ Consulte: John, Losee, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, (Madrid: Alianza, 2000), 37-38

⁴ Consulte: Karl, Popper, *La lógica de la investigación científica*, (Madrid: Tecnos, 1977), 27-41

⁵ En la historia de la Biología podemos identificar una gran discusión sobre lo que es la vida, sobre lo que explica cómo esta se gesta. Durante el siglo XIX e inicios del XX el vitalismo se había impuesto como teoría explicativa de la vida en sí, ya que esta parecía tener más fundamentos que el mecanicismo cartesiano. En el siglo XX esto cambió completamente, pues teorías dominantes como la de Darwin no explicaban realmente qué era la vida, quizá el cómo se desarrollaba, pero no el qué era. No se trata de una exclusión vaga y rebuscada el haber concluido esta discusión eterna, simplemente, incluso para las ciencias exactas, hay que descartar lo que no se puede explicar. Consulte: Ernst, Mayr, *Así es la biología*, (Madrid: Debate, 1998) 15-37

vida. A pesar de esto, se ha llegado a una definición que puede no satisfacer la incógnita: la vida no existe, sólo existen seres vivos⁶.

En consecuencia, algunos creen que la ciencia lo explica todo, esto, sin embargo, sí que es dar con una afirmación ideológica, pues la ciencia explica ciertas generalidades o problemas, pero no llega a explicar todo. La teoría de las cuerdas por dar un ejemplo pretende explicar el universo y el cómo se constituye reemplazando las tres dimensiones que conocemos por siete dimensiones las cuales son inobservables, pero si esta teoría se ha resistido tanto a la confirmación experimental y sus principales premisas no pueden corroborarse ¿deberíamos llamarle teoría científica?, ¿qué diferencia a la teoría de las cuerdas del cristianismo si ambas creencias no pueden comprobarse? La principal diferencia podría ser el hecho de que a menudo el cristiano impone su creencia como una objetividad absoluta sin exponer argumentos válidos o coherentes que no vayan más allá de simples afirmaciones dogmáticas, pero ¿qué no en ocasiones algunos científicos hacen lo mismo? El cristianismo no puede ser explicado en términos científicos debido a una limitación espacio-temporal en la cual no podemos dar por sentado todas las afirmaciones que encontramos en la biblia, a la par de que Dios no puede ser comprobado empíricamente. Pero en el caso de la teoría de las cuerdas, no podemos dar con una explicación real que no conste de fórmulas y argumentos que sólo cumplen con la validez matemática (al establecer siete dimensiones) y estética, aun así sabemos de sobra que las teorías no viven de estas dos⁷. Por ende, la responsabilidad del físico en esta situación es muy grande, porque no se trata de un problema pequeño, se trata de un problema enorme si no uno de los más importantes de la Historia de la Ciencia, dado que si esta, al querer constituir una comprensión general y precisa del universo, es falsa, la teoría de las cuerdas sería el mayor timo de la historia de la ciencia, pero, en caso de llegar a

⁶ La discusión alrededor de la vida ha sido demasiado larga y, pese a que se ha intentado reiteradas veces definir qué es esta, lo mejor es simplemente pasar de establecer una definición que a ciencia cierta, no es realmente necesaria. Los historiadores de la Biología como Ernst Mayr y Helena Curtis han realizado aportes significativos al cómo comprender la vida, siendo esta última la que define que no hay vida, ya que esta es abstracta, sólo hay seres vivos. Consulte: Helena, Curtis, N. Sue, Barnes., *Biología*, (Montevideo: Editorial Médica Panamericana, 2001), 12

⁷ Para más información: los principales críticos de la teoría de las cuerdas son Mario Bunge y Karl Popper, aunque el segundo critica esta teoría desde su criterio de demarcación “falsacionismo” el cual nosotros no compartimos. Sin embargo, ello no significa que sus acusaciones carezcan de sentido, pese a que este criterio tenga problemas con respecto a su coherencia lógica, la premisa principal de la crítica de Popper a esta teoría se mantiene hasta nuestra actualidad.

acertar en todo lo que propone, estaríamos hablando del descubrimiento científico de mayor relevancia hasta el momento.

El problema entonces de la teoría de las cuerdas es su enorme ambición y las pocas herramientas prácticas para hacer de esa ambición una realidad. Entendemos aun así, que no tiene nada de malo que un científico o una comunidad científica se comprometa con su paradigma haciendo uso de un juicio de valor objetivo en términos de Kuhn. Con todo, en caso de que la comunidad científica encargada de este paradigma crea que esta teoría explica el todo del universo y la venda tal cual (absoluta y objetiva) solo porque es atractiva o por diferentes razones estéticas que no se relacionan con una validez experimental, podemos llegar a tachar la teoría de las cuerdas como pseudociencia e ideología en todo el sentido de la palabra, una ideología explícita y total⁸. Empero, que estos casos tan turbios no se han manifestado a gran escala.

Retomando el punto central, ¿a qué queremos llegar con esta extensa perorata? Pues, hay que sentar límites entre lo que se considera ideológico y no, aquello que consta del mundo (realismo) no es ideológico, lo que puede llegar a ser ideológico es el hecho de vender una idea como verdadera teniendo la certeza de que es falsa o de que no posee las suficientes pruebas para sostenerse por sí misma, como la teoría de las cuerdas la cual, para la época en la que estamos, debería ser más que una explicación del todo que ofrece todas las respuestas sin realmente hacerlo. En este aspecto hay que darle la razón a Feyerabend y su analogía religión-ciencia.

Además de esto, otro factor ideológico puede ser el hecho de otorgarles a tales fenómenos un sentido sobrenatural, negarles su propia esencia cuando solo hacen parte del mundo. En este error caen algunos científicos que reemplazan a Dios por la naturaleza como si esta fuese

⁸ Debemos aclarar que la teoría de las cuerdas se ha puesto en duda sobre si se debe reconocer como una teoría científica o como una simple hipótesis, por razón de que en la ciencia actual; una teoría debe por lo menos confirmar y demostrar que ciertas premisas de su estructura son verdaderas o corroborables, la teoría de las cuerdas sin embargo, no lo hace. En su defensa, esto puede deberse a que aún no tenemos la suficiente tecnología para realizar experimentos. En todo caso, hasta que la experimentación pueda realizarse, esta teoría no debería venderse como una objetividad (esto se debe a que en los últimos años ha tenido un nuevo boom), además, de ser dominante en la física y la divulgación puesto que si bien intenta explicar la constitución del universo y la realidad en sí misma, no logra hacerlo más allá de simples deducciones, por esta razón muchos filósofos de la ciencia han puesto los pies de algunos físicos de nuevo en la tierra, por causa de que si bien esta teoría parece ser demasiado buena, en materia por ahora es solo una posibilidad con buen sustento matemático que, como hemos dicho, no lo es todo.

una clase de deidad que lo explica y abarca todo. Bien sabemos que la naturaleza y todo lo que le conforma no es tal cual el científico cree. Si un científico afirma abiertamente que las famosas “leyes” de la naturaleza pertenecientes a la Física, la Química y a la Biología se encuentran ahí por ser descubiertas daría por sentado que todo está explícito en el mundo cuando no es así, y esto podemos comprobarlo investigando y haciendo filosofía de la ciencia.

Como resultado, la diferencia entre las humanidades y las ciencias exactas con respecto a la ideología son amplias, pues las humanidades enfrentan al concepto explícitamente y las ciencias exactas se ven afectadas por este sin realmente asumirlo⁹. Esto se debe en primer lugar a que las humanidades llegan a relacionarse muchísimo más con los sujetos. Si bien al físico le interesan los individuos, el cómo nosotros percibimos al otro y bajo qué circunstancias y condiciones podemos reconocerlo de una manera u otra por fenómenos como la luz, etc. La subjetividad de este individuo al físico poco y nada le importa, además de que el físico no deja de ser un sujeto más con su propia subjetividad, la neutralidad absoluta en este no existe. Russell en su obra, *La perspectiva científica* (1975), expone que ni el físico ni ningún otro científico podrá tener certeza de la existencia exacta de otro individuo, los pensamientos, pasiones y demás particularidades del sujeto escapan a la comprensión del otro¹⁰. Por lo tanto, tal y como Kierkegaard dejó claro en sus obras y en su filosofía, el único capaz de dar por sentado su propia existencia y subjetividad es el sujeto mismo, nadie puede dar por sentada una objetividad del sujeto que no sea él, intentar negarle la subjetividad al sujeto consta de una incoherencia —hoy imposible de sostener— que ya promovió Hegel en sus, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1974), al decir que el Estado hace objetivo al sujeto y le libera de su subjetividad¹¹. El sujeto no puede ser objetivo mediante el Estado sino bajo su propia subjetividad y consciencia de sí mismo.

A causa de esto, ya abordando nuestra materia, ¿acaso el historiador comete un error al intentar representar los acontecimientos y hechos del pasado? Si ningún científico puede dar

⁹ De cierta manera Mario Bunge comete este error al atribuirle el factor ideológico a las ciencias sociales solamente, cuando las ciencias formales o exactas también sufren de una influencia ideológica, ello lo veremos más adelante. Consulte: Mario, Bunge, *Epistemología*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1980),

¹⁰ Bertrand, Russell, *La perspectiva científica*, (Barcelona: Ariel, 1975), 66

¹¹ G. W. F., Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (Madrid: Revista de Occidente, 1974), 100-101

por sentada la subjetividad y la propia existencia del otro, ¿el historiador tampoco puede hacerlo? Collingwood y su teoría idealista la cual promovía el repensar y revivir los pensamientos y experiencias de los sujetos históricos a través de la imaginación histórica intentaron llegar a una especie de representación y comprensión objetiva del sujeto histórico, pues toda historia es historia del pensamiento, pero dichos intentos lógicamente fracasaron¹². Por consiguiente, debemos dejar claro que no podemos dar por sentada la existencia y subjetividad de un sujeto de manera exacta y objetiva, pues tal y como Russell lo expuso en su obra, no hay nada de malo en dudar. En materia, he aquí el concepto que establece un límite: *la exactitud*. Es lógico que podamos dar por sentada la existencia de alguien o de algo con relación a un estado de cosas, pero no podemos dar por sentada su existencia exacta la cual se inmiscuye en pensamientos, emociones, traumas y demás particularidades a los cuales no tenemos acceso de ninguna manera exacta tal y como pensó Collingwood, el historiador no puede representar la existencia del otro de manera exacta y objetiva, de modo que si lo intenta, puede llegar a adoptar una posición ideológica. Esta posición es ideológica porque no consta de una verdad general, particular o parcial, sino de una especulación a favor de un interés, en este caso, el interés del historiador de dar con una respuesta sin importarle los medios, tal y como hicieron los positivistas en el siglo XIX con la “Historia científica”.

Volviendo a Russell, a manera de analogía, este utiliza a Napoleón como un caso muy interesante, pues ¿estaría errado que un estudiante dude de la existencia de Napoleón? Para cualquier historiador o profesor de historia la respuesta podría ser un rotundo sí, pero ¿acaso estos ofrecen el tipo de argumento para poder explicar su existencia?¹³, ¿cómo sabe el historiador que personajes como Sócrates existieron y no fueron simples imaginarios de Platón? El historiador puede deducirlo de las fuentes, pero debe exhibirlas como un argumento y no conformarse con simplemente decir: “está mal dudar de un personaje histórico”, lo malo no es dudar, lo malo es creer ciegamente en lo que nos enseñan y aprendemos sin poner en duda aquel conocimiento. Si un profesor de Historia explica que Napoleón existió simplemente por el hecho de que así lo aprendió cuando era estudiante, estaría ofreciendo una explicación ideológica y no científica.

¹² Consulte: W. H., Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1974), 58-66

¹³ Bertrand, Russell, *La perspectiva científica*, (Barcelona: Ariel, 1975), 60-61

Aun así, no debemos asumir que por eso hay que tener un escepticismo absoluto, por esta razón Descartes dudaba de la veracidad de la historia¹⁴, aunque tiempo después filósofos como Vico y Hume se opusieron a tal escepticismo¹⁵. El problema nuevamente radica en dar por sentada una totalidad como respuesta, el escepticismo absoluto y la fe ingenua conforman dos extremos que conllevan al absurdo del relativismo y a la ridiculez de la verdad absoluta.

Otro punto clave a tratar es la ideología en sí y he aquí el problema de la gran mayoría de científicos. Mientras que las ciencias exactas no pueden sistematizar la ideología de manera racional como lo quiso Mario Bunge y su propuesta de las *Ideologías Científicas*¹⁶, y otros intentan hacer de cuenta que esta no existe en sus oficios, las humanidades han hecho un esfuerzo muy grande por llegar a un punto cercano a la comprensión de las ideologías de diferentes sujetos dependiendo de su temporalidad y de su espacio. No obstante, dichos intentos no son universales, son particulares de una época. Destutt Tracy quiso fundar una ciencia de las ideas a la cual llamó *Ideología*, pero este intento por elaborar dicha ciencia fue un rotundo fracaso, a tal punto que ya casi nadie le tiene presente además de ser el padre del concepto. Ya en el siglo XIX, Marx trató de explicar la ideología en su tiempo y así definió un sentido de esta con relación a la conciencia de clase, para enfrentar la falsa conciencia de la ideología convirtió a la historia en una crítica ideológica, pero su propia definición se quedó corta con los constantes cambios de la sociedad que Marx intentaba explicar. En cambio Mannheim a inicios del siglo XX, intentó explicar la ideología con respecto a las relaciones entre el sujeto y su sociedad haciendo uso de una relación amplia entre la sociología y la ciencia, pero esto de poco y nada sirvió, su definición del concepto se vio involucrada en una paradoja que se inmiscuía en el relativismo. Por el lado de los marxistas, Lenin, Gramsci y los marxistas ortodoxos del siglo XX quisieron darle un nuevo sentido al concepto marxiano de la ideología ampliándolo a su propio movimiento ideológico, pero nuevamente se vio ligado a una interpretación uniforme de un paradigma que entró en crisis. Althusser, sin embargo, decidió dejar de lado las concepciones previas del concepto para trazar un marco teórico explicativo de la ideología enlazada a la sociedad manteniendo ciertas

¹⁴ R. G., Collingwood, *Idea de la historia*, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 126-128
Fuente primaria: René, Descartes, *Discurso sobre el método*, (Bogotá: Ediciones Universales, 1981), 22-25

¹⁵ R. G., Collingwood, *Idea de la historia*, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 129-142.

¹⁶ Mario, Bunge, *Epistemología*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1975), 156

nociones no marxianas, como la idea de Estado, pero ello funcionó efímeramente en su momento y ahora ya no mucho.

En pocas palabras, todos los intentos de consolidar una ciencia de la ideología han fallado, algunos han sido explícitos otros implícitos, pero todos intentan relacionar a la ideología con la ciencia. Nosotros hemos de aclarar que esto no va a funcionar, las teorías científicas suelen perdurar demasiado en virtud de que normalmente se requiere de tiempo para poder apreciar las anomalías que un paradigma dominante no puede resolver, he ahí el caso de la física Newtoniana la cual tardó bastante en ser corregida y, aun así, mantiene validez y coherencia (incluso la segunda ley de Newton sigue siendo utilizada como inducción general y universal¹⁷). Todo esto lo planteamos de acuerdo con los aportes de Thomas Kuhn, pero en la ideología vemos un panorama completamente inestable, las anomalías son muchísimas y ningún paradigma termina de resolverlos competentemente.

Ergo, para cualquier científico ajeno a las ciencias sociales tal conflicto sería demasiado tedioso y razón no le faltaría. Por consiguiente, es muy probable que decidiesen dejar un problema de tal magnitud de lado. Ahora bien, las humanidades no funcionan así, y este es un error del cual algunos historiadores pueden llegar a pecar. La ideología no se ha vuelto a trabajar en mayor medida en la Historia de una forma que no sea descriptiva o superficial a causa de que representa un peligro para la *historia científica*, esto se debe a que esta no consta de un objeto de estudio científico. Algunos científicos comparan la ideología con una pseudociencia, como si estos fuesen sinónimos lo cual no es del todo cierto, aunque no hemos de negar que tal señalamiento es veraz en cierto nivel.

Respondiendo a lo expuesto previamente, no podemos dejar a la ideología en un rincón simplemente porque no ofrece explicaciones científicas, exactas, generales y objetivas, ello consta de un completo absurdo. La ideología, pese a que se ve relacionada con prácticas pseudocientíficas puede llegar a adoptarse desde las humanidades de diferente manera, pero para ello debemos separar a la Historia de esas cadenas que las ciencias exactas intentan ponerle encima¹⁸, y no solo estas ciencias, también algunos historiadores. Con ello no

¹⁷ John, Losee, *Filosofía de la ciencia e investigación histórica*, (Madrid: Alianza, 1989), 149-150

¹⁸ Uno de estos intentos fue llevado a cabo por Hempel y su penoso ensayo: *La función de las leyes generales en la Historia*. Consulte: Carl. G., Hempel, *La explicación científica*, (Buenos Aires: Paidós,), 307-324

pretendemos constituir un oficio pseudocientífico, sino una disciplina que sea científica sin pertenecer puramente al tipo de ciencia que venimos cuestionando. En términos concretos, para poder trazar una investigación teórica sobre la ideología en nuestra disciplina, es necesario indagar en el principal obstáculo para que esto ocurra, debemos aceptar que las humanidades y las ciencias exactas son diferentes y funcionan de diferente manera.

De modo que, lo que podría diferenciar este trabajo del resto que se han concebido en nuestra disciplina —por lo menos teóricamente hablando— podría resumirse así: 1) Un análisis epistemológico de la ideología como objeto e implicación en relación con la Historia como oficio; 2) Una evaluación de los aportes teóricos que se han podido registrar sobre este concepto en la Historia; 3) Una adaptación de modelos y marcos teóricos de otras disciplinas a la nuestra. Este orden básicamente define la estructura de esta investigación, por lo que comenzaremos de lleno con el primero, es decir, el epistemológico.

1.3 La “ciencia de la historia”: W. H. Walsh, Bertrand Russell, Mario Bunge y Karl Popper

“*La Historia no es una ciencia*”. Esta afirmación puede generar gran revuelo para algunos historiadores dado que en la academia —a menudo en seminarios de investigación— se nos enseña que la Historia es una ciencia tal y como las demás en virtud de que hacemos uso del método científico. Pero, hemos de aplaudir sarcásticamente ante semejantes argumentos, dado que ni los propios filósofos de la ciencia los cuales se encargan de encontrar las fallas en la lógica y metodología de la ciencia para explicar los hechos aceptan de tal manera el método científico. Los historiadores no podemos llevar a cabo de manera eficiente el método científico, al menos no en su simplificación¹⁹ y esto se debe a que nuestra disciplina es diferente de las ciencias exactas y por el hecho de que poseemos un problema físico en

¹⁹ Cuando mencionamos el método científico como simplificación, nos referimos al hecho de que los hay historiadores que difieren de la creencia vulgar de un conocimiento científico uniforme y único, Cardoso ha señalado esto en su *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Consulte el segundo capítulo de: Ciro, Cardoso, *Introducción al trabajo de la investigación histórica*, (Barcelona: Crítica, 1989)

nuestro objeto de estudio: *el tiempo*. Así también, debemos atribuir el hecho de que el método científico por sí solo ha presentado una serie de problemas bastante grandes²⁰.

El hecho de que la Historia se intente constituir y establecer como ciencia nos obstaculiza el querer trabajar un concepto que no se puede explicar por medio de esta. Aun así, debemos darle el mérito a Mario Bunge por siquiera intentarlo con su obra, *Seudociencia e Ideología* (1985), y en algunas secciones de su *Epistemología* (1980), a diferencia de aquellos científicos con miedo a los cuales él mismo expone²¹. La ideología no es un concepto para quien tema a ser señalado de pseudocientífico o charlatán, esto en la gran mayoría de casos va a ocurrir se trabaje el concepto o no, son cosas de la academia, y esta no te recibe con palmaditas en la espalda.

De modo que si afirmamos semejante cosa debemos poner argumentos sobre la mesa. Para ello requerimos de la Filosofía de la Historia y he aquí el primer conflicto con el que nos topamos. En nuestra disciplina existe una tensión entre quienes siguen manteniendo esta postura tradicional del historicismo rankeano y el positivismo de Comte de que a la historia hay que excluirle lo “especulativo” de la filosofía, pero debemos evidenciar que estas acusaciones van dirigidas a la filosofía tradicional de la historia o substantiva en términos de Danto²². En primera instancia, aquellos que conozcan de antemano la Filosofía de la Historia tendrán más que claro que esta se divide en ciertas secciones; la filosofía de la historia tradicional (substantiva) podríamos decir que comienza con Voltaire y su, *Filosofía de la historia* (2008), y llega a su estado cúspide con Hegel y sus, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1974). De ahí en adelante podemos comenzar a hablar de una filosofía

²⁰ Paul Feyerabend fue uno de los grandes críticos del método científico y, pese a que no compartimos en lo absoluto la mayoría de sus propuestas, después de este se comenzó a dudar más sobre este método.

²¹ Consulte: Mario, Bunge, *Seudociencia e Ideología*, (Madrid: Alianza Editorial, 1985), 135

²² En palabras de Danto; “La primera de ellas se encuentra conectada con la investigación histórica normal, lo que significa que los filósofos substantivos de la historia, como los historiadores, se ocupan de dar cuenta de lo que sucedió en el pasado, aunque quieran hacer algo más que eso”. Entre estos historiadores y filósofos podemos encontrar a Hegel, Marx, Dilthey, Collingwood, etc. Quienes intentan dar con un sentido de la Historia o una especie de explicación que va más allá de esta. Arthur C., Danto, *Historia y narración*, (Buenos Aires: Paidós, 1989), 30

de la historia que deja de lado tanto la influencia de la ilustración como de la teleología y los grandes sistemas filosóficos, siendo la filosofía marxista una excepción²³.

Abordando la Filosofía de la Historia en materia, W. H. Walsh es a nuestro parecer un filósofo de la historia que realizó críticas muy competentes a la disciplina, pues este hace parte de los filósofos de la historia británicos que comenzaron a separarse de aquella metodología idealista que era dominante en la Filosofía de la Historia —aunque muy tímidamente ya que aún tenía influencias idealistas como la influencia de Hegel para dar con la definición de *concepto coligatorio*—. En el caso de la Historia en materia, en la historiografía los límites de la Historia se han trazado de diferentes maneras, unas satisfactorias y otras no tanto. Comenzando con los metarelatos de Hayden White los cuales llevan al relativismo y la ficción en vista de que cuestionan la objetividad de la narrativa de la historia, y continuando con Dominick LaCapra y sus aportes sobre el trauma los cuales exponen la imposibilidad de una representación exacta de la memoria y de los acontecimientos traumáticos por parte del historiador, teoría que cuestiona directamente la objetividad de la representación de este²⁴. Teorías hay muchas, pero requerimos de una reflexión sobre los principales problemas de la disciplina. Historiadores teóricos como César Miguel Torres del Río y su reciente obra, *Historia: verdad, tiempo, acontecimiento* (2021), por dar un ejemplo, realizan una reflexión teórica sobre problemas que son filosóficos en toda regla. En consecuencia, la Teoría de la Historia requiere a la Filosofía de la Historia, y si ambas se llegan a relacionar deben abogar por plantear preguntas sobre; la verdad, el espacio-tiempo, y el método. De tal manera que la Filosofía de la Historia puede clasificarse de esta manera (véase la Tabla no. 1):

²³ No podemos relacionar plenamente la filosofía materialista de la historia de Marx a la filosofía tradicional de la historia dado que si bien posee influencias teleológicas y demás, esta dejó de lado el énfasis idealista y comenzó a sostenerse en hechos materiales.

²⁴ Dominick, LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, (Buenos Aires: Nueva Visión, 2005)

Nivel	Disciplina	Objeto
2	Filosofía de la Historia	Reflexiona sobre el método, narrativas, problemas y demás características de la Historia.
1	Historia-Historiografía	Además de ser la ciencia que estudia al hombre en el tiempo, esta se encarga de realizar investigaciones sobre los hechos del pasado para explicarlos, relacionarlos entre sí y resolver preguntas de interés enfocadas a cambios y procesos en el tiempo y demás.
0		Hechos-acontecimientos

Tabla no. 1 El orden de la Historia²⁵

En esta tabla el nivel define el orden, tenemos materias de primer y segundo orden, la Historia es una disciplina de primer orden por cuanto se encarga de resolver directamente los problemas que le competen, es decir, los hechos y acontecimientos del pasado. La Filosofía de la Historia sin embargo, dejando de lado su concepción tradicional, se encarga de reflexionar sobre el cómo el historiador llega a responder tales problemas, la lógica interna y coherencia de la metodología del historiador, trabajos de esta índole podrían ser obras como, *Idea de la Historia* (2017), del ya antes mencionado Robin G. Collingwood, el cual, pese a elaborar una teoría idealista alrededor de estas cuestiones, se encargó de reflexionar sobre el método y la esencia del oficio del historiador²⁶. Y por último, el nivel cero representa los hechos y acontecimientos en bruto, el material del historiador, material el cual se puede ver representado por hechos y acontecimientos (conocimiento no basado en fuentes).

²⁵ Esta tabla o matriz gráfica tiene una clara influencia de una especie de ejemplificación que realizó John Losee en una de sus obras, por lo que hemos decidido mencionarle directamente para que el lector sepa de antemano cuál es la influencia. Consulte: John, Losee, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, (Madrid: Alianza, 2000), 13

²⁶ Para la época en la que Walsh escribió su obra, *Introducción a la filosofía de la historia*, este afirmó que la filosofía de la historia a diferencia de la filosofía de la ciencia no representaba una empresa legítima, actualmente podemos afirmar que esta empresa es legítima y que se ha ido organizando a favor de la investigación durante los últimos años. Consulte: W. H., Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1974), 4

En pocas palabras, la Filosofía de la Historia es para la Historia lo que la Filosofía de la Ciencia es para la ciencia. Por consiguiente, para desarrollar una reflexión sobre la científicidad de la Historia no nos podemos simplemente quedar en el primer nivel, es necesario realizar una transición al segundo orden. Los historiadores podemos hacer Filosofía de la Historia, pues, aunque ello requiera de herramientas propias de la filosofía, está en nuestra capacidad el involucrarnos en esta materia debido a que, no por nada es nuestra disciplina de la cual se está partiendo. El filósofo de la historia también debe tener conocimientos de Historia/historia como el filósofo de la ciencia debe tener conocimientos de ciencia. En nuestro caso, el historiador debe tener conocimientos filosóficos para poder desarrollar una praxis y razonamiento coherente de esta materia. Aunque ¿qué clase de filosofía de la historia? Pues tenemos más que claro que existen varias. De entre todas las que han existido, la filosofía analítica de la historia o crítica como la llamaba Walsh es la más recomendable por cuanto cuestiona y trata de entender mejor la concepción historicista de las otras corrientes y también el factor substantivo o relativista.

Ahora bien, Walsh concuerda con que la Historia no es ciencia, pero ello no significa que no sea científica²⁷, otros científicos como Mario Bunge han llegado a tal conclusión en algunas de sus conferencias. En primera instancia, debemos tener en cuenta que los argumentos de Walsh no son falaces o carentes de lógica, por el contrario, tal y como Russell y Karl Popper lo expresaron en sus respectivas obras, *La perspectiva científica* (1975), y *La miseria del historicismo* (1995), la Historia no puede jactarse de explicar exactamente el pasado. No es de nuestro interés, sin embargo, ahondar en toda la argumentación de Walsh, su obra, *Introducción a la filosofía de la historia* (1974), nos explica mejor y detalladamente el porqué de cada afirmación. Aunque, ello no significa que no ahondemos en apartados de interés.

1.3.1 Principios, leyes y predicciones

Frente a las diferencias de la Historia con respecto a otras ciencias, el historiador no puede llegar a adoptar generalizaciones o leyes generales, esto a causa de que, si bien el historiador puede conectar ciertos patrones o acontecimientos cual coordenada, esta no termina de

²⁷ Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, 40.

completarse. La diferencia entonces radica en el principio de inducción (o hipótesis universales según Hempel), los científicos de las ciencias exactas siguen muy influenciados por la inducción y la generalización, pero lógicamente, estas generalizaciones son incoherentes. Para un físico podría ser sencillo afirmar que, *todos los cuerpos caen*, aunque ¿realmente todos los cuerpos caen? Si el físico diese una explicación basada en la observación particular, dicha observación no puede definir una totalidad, pues este no posee una observación universal de todos los cuerpos, la inducción consta de hacer de un caso particular una generalidad. Ello a algunos científicos como a Karl Popper no les simpatizaba.

El problema de la Historia para otros científicos es que esta no puede tener leyes explicativas o de tipo inductivas, pero la Historia no las requiere y, de hecho, ninguna otra ciencia puede confiar ciegamente en estas inducciones. En alguna ocasión criticamos una inducción en, *Curso de lingüística general*, de Ferdinand de Saussure, la cual constaba de una generalización universal de un caso particular²⁸, este caso es de tipo histórico.

Se pronunciaba	Se escribía
En el siglo XI 1. <i>Rei, lei</i>	<i>Rei, lei</i>
En el siglo XIII 2. <i>Roi, loi</i>	<i>Roi, loi</i>
En el siglo XIV 3. <i>Roé, loé</i>	<i>Roi, loi</i>
En el siglo XIX 4. <i>Rwa, Iwa</i>	<i>Roi, loi</i>

Tabla no. 2 la inmovilidad de la escritura según Saussure²⁹

Explicaremos brevemente este ejemplo para ofrecer una idea clara del por qué no se pueden hacer inducciones históricas. Saussure dice explícitamente que:

En primer lugar, la lengua evoluciona sin cesar, mientras que la escritura tiende a permanecer inmóvil.³⁰

²⁸ En este artículo se expone el hecho de que Saussure utiliza un caso de escritura y habla en particular de Francia en diferentes épocas para deducir generalmente que la escritura es inmóvil mientras que el habla no lo es, este enunciado es universal, pues abarca todo y se conforma por un caso particular que no puede definir una totalidad de los casos. Consulte: Víctor, Miranda, *Saussure y el problema de inducción*, (Universidad del Valle, 2022), https://www.academia.edu/90799290/Saussure_y_el_problema_de_inducci%C3%B3n_en_Curso_de_Ling%C3%BC%C3%ADstica_general

²⁹ Ferdinand, Saussure, *Curso de lingüística general*, (Bogotá: Skla, 2005), 43

³⁰ Saussure, *Curso de lingüística general*, 43

Al mencionar que la lengua evoluciona y la escritura no lo hace, nos está ofreciendo un enunciado general a consecuencia de que no posee ni espacio ni tiempo, no se trata entonces de un enunciado particular sino más bien de uno universal. Pero, para hacer una afirmación así el lector requiere de argumentos, Saussure los ofrece de manera extraña, sus ejemplos son particulares y esto se debe a una inducción. Saussure observa un fenómeno particular del cual deduce dos premisas (*P*) y a partir de ellas hace una inducción (*I*):

*P*₁= la escritura de oi no sufre cambios desde el siglo XIII hasta el siglo XIX.

*P*₂= el habla o pronunciación de oi varía en todas las temporalidades expuestas.

I= el habla evoluciona constantemente y la escritura no.

¿Por qué este problema es de tipo histórico? Esto es sencillo de responder. En primer lugar, Saussure ofrece una temporalidad y un espacio particular, Francia desde el siglo XI hasta el siglo XIX. Si *I* fuese particular, que en este caso no lo es, la forma en la que Saussure debería explicar el cómo llega a tal inducción es plenamente histórica y no lingüística, pues su caso se ve afectado por el pasado y por lo tanto debe adaptarse a los límites de este problema físico que el historiador sufre a diario. Saussure no puede entonces hacer una inducción de este tipo ya que no puede tener certeza de cómo funciona el habla y la escritura en todo el mundo, esto se debe a que para dar con una inducción sofisticada este debería haber tenido conocimiento de cómo funcionaba el habla y la escritura en cada civilización de su presente y su pasado, este trabajo tendría que ser antropológico, y Saussure obviamente no tenía esta clase de conocimiento, de hecho podemos afirmar que ningún ser humano con vida lo ha tenido. Ya por otro lado, este no puede dar certeza del cómo han funcionado estas dos en el pasado. Entonces, llegar a una respuesta exacta es imposible. Como resultado, *P*₁ y *P*₂ son particulares y la inducción *I* hace de estos casos particulares una generalización ilógica. ¿Cómo se podría corregir esto? Nuevamente, la respuesta es sencilla, *I* debe ser particular y no universal, tal que:

*P*₁= en Francia la escritura de oi no sufre cambios desde el siglo XIII hasta el siglo XIX.

*P*₂= el habla o pronunciación de oi varía en todas las temporalidades expuestas.

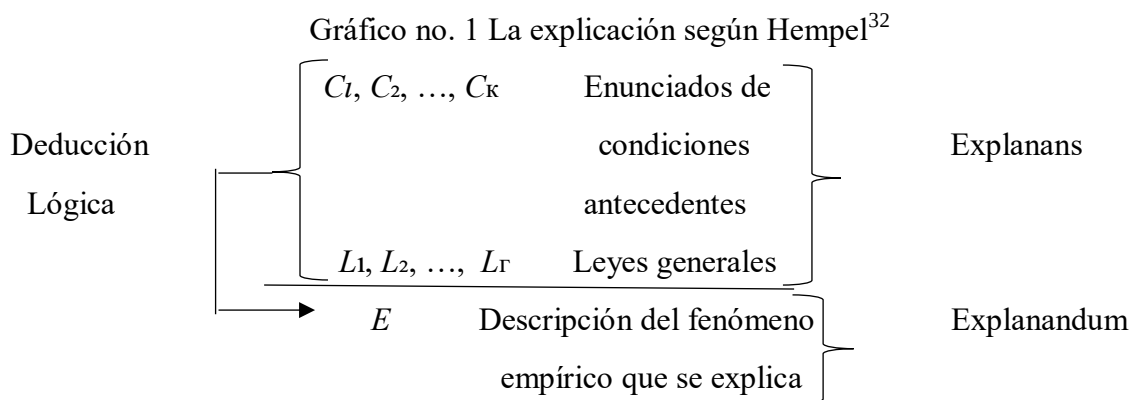
I= en Francia el habla ha evolucionado mientras que la escritura no en las temporalidades expuestas.

Esto no significa que la afirmación de Saussure fuese cierta, pues se requiere de un trabajo histórico, antropológico y filológico para llegar a una explicación satisfactoria exponiendo

fuentes que Saussure no detalló. A pesar de ello, su principal problema es solventado sólo por el hecho de que el enunciado es ahora particular y no universal.

Teniendo esto en cuenta, el historiador bien sabe que una serie de patrones que puedan conectarse históricamente entre sí como los que vio Saussure no conforman una generalidad, sino una particularidad múltiple, el historiador no generaliza, especifica el espacio-tiempo y rige ahí sus investigaciones y deducciones, el historiador nunca puede dar certeza absoluta de algo si no posee fuentes lo suficientemente confiables —para eso el análisis interno y externo de las fuentes que propone Topolski— y esto se dificulta muchísimo temporalmente, no es lo mismo dar certeza objetiva de un acontecimiento del siglo XX como el Holocausto de uno del siglo XVII como la supuesta matanza de mendigos por parte de Enrique VIII que expone Marx en, *La ideología alemana* (1974)³¹, de la cual no hay fuentes (o al menos por nuestra parte no hemos dado con ellas).

Ahora, ya desde la justificación de la deducción mediante leyes generales, Carl Hempel pretendió ofrecer una explicación del acontecimiento histórico por medio de un análisis lógico-deductivo de ciertas premisas. En una parte tenemos el Explanans donde se analizan los enunciados de condiciones antecedentes o causas, estas se explican mediante leyes generales, y dan lugar a la explicación de un fenómeno descrito o un efecto, esta parte es el Explanandum.



³¹ La fuente principal de esta afirmación es: Marx, Karl, Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, (Montevideo: Pueblos Unidos, 1974), 63. Posteriormente fue expuesta nuevamente en: M. J., Mijailov, *La revolución industrial*, (Panamericana, 1994), 14

³² Carl. G., Hempel, *La explicación científica, estudios sobre filosofía de la ciencia*, (Buenos Aires: Paidós, 1979), 251

En este caso, adaptemos el ejemplo de Saussure a este análisis donde el efecto o descripción del fenómeno empírico explicado E es; la pronunciación de oi cambia a través de ciertas temporalidades mientras que su escritura se encuentra estática. Para darle explicación a E es necesario preguntarnos por C y explicar C mediante L , ¿qué tipo de leyes podríamos elaborar para poder explicar este efecto producto de los antecedentes o causas? La causa que explica Saussure se debe a que el habla avanza constantemente y la escritura no, esto requiere de una explicación, en este caso mediante L , pero una ley del tipo, $L=$ El habla es superior a la escritura; que es la explicación general que según Saussure se cumple en sus casos o antecedentes, no tiene validez, no podemos cerciorarnos de ello porque no podemos realizar una experimentación empírica, ¿podríamos tener fuentes para explicar tal problema? Por supuesto, pero estas no nos podrían ofrecer una respuesta completamente satisfactoria. En consecuencia, este simple ejemplo puede demostrar que los fenómenos del pasado no pueden explicarse de esta manera, sino a través de métodos de justificación autónomos de nuestra propia disciplina. “La exactitud para las ciencias exactas”.

Ya por el lado de los adeptos de estos modelos, Topolski criticó a aquellos que defienden el hecho de que estos modelos sólo funcionan en ciencias exactas tachándolos de intuicionistas o de hacer uso del método de comprensión por empatía³³. Tal crítica es sorprendentemente pobre, y de hecho llama bastante la atención que un historiador como Topolski dijese algo así en una de sus obras más importantes. Este argumento es absurdo porque que no tiene nada que ver lo uno con lo otro, es como afirmar que aquellos que sean adeptos a este modelo son neopositivistas o neopositivistas de clóset, una afirmación así sería ridícula y sin argumento. Primero porque el criticar la coherencia de un modelo de justificación de la explicación científica haciendo uso de una crítica epistemológica de sus anomalías no denota obligatoriamente una comprensión empática y subjetiva de los fenómenos históricos, y segundo, porque sería como afirmar que aquel que no sea neopositivista es un posmoderno y viceversa.

Ahora, hablando de otros problemas, uno de estos es que la científicidad de la Historia es que esta no puede reducirse a enunciados breves y generales; el problema de un enunciado científico es que entre más información posea más probabilidades tiene de ser falso. En la

³³ Jerzy, Topolski, *Metodología de la historia*, (Madrid: Cátedra, 1992), 431-432

Historia nuestras tesis fundamentales poseen demasiada información, no podemos simplemente simplificar la historia como lo pretendió Hempel y sus ejemplos reduccionistas³⁴, es impensable decir que la *Revolución Francesa sólo ocurrió porque el pueblo se cansó de la monarquía*, ello es un enunciado que puede ser verdadero y que no posee demasiada información, pero todo historiador sabe que simplificar la Revolución Francesa a un enunciado de este tipo significa minimizar ridículamente lo que esta representó para la historia de la humanidad. En consecuencia, la Historia no debería dar lugar a esta clase de generalizaciones³⁵, e incluso, algunos científicos ya se están revelando ante esta concepción tan anticuada de la cientificidad de una disciplina.

Asimismo, también nos topamos con una crítica con relación a los problemas que tiene la Historia para ser una ciencia, haciendo uso de los métodos dominantes de la ciencia y sus características. La Historia no puede predecir el futuro con sus hipótesis. Mario Bunge y otros científicos como Karl Popper le atribuyen a la ciencia la capacidad de poder predecir los sucesos con base a las principales premisas de sus enunciados. No obstante, el historiador no puede realizar una predicción de los sucesos con base a la información que posee, esto se debe a que la historia al ser puramente humana es, en cierta medida impredecible³⁶, tal y como la Economía. Por ende, para científicos como Mario Bunge y su obra, *La ciencia su método y su filosofía* (1979), las “leyes de la historia” son tal que así:

Las leyes de la historia son de este tipo: y por esto es casi imposible la predicción de los sucesos individuales en el campo de la historia, pudiendo preverse solamente el curso general de los acontecimientos.³⁷

Visto que sólo se puede prever el curso general de los acontecimientos, pero no de forma objetiva y exacta, debemos preguntarnos; ¿el historiador siquiera puede llegar a prever el curso general de los acontecimientos? Si hablamos de un historiador de la ciencia esta

³⁴ En este caso Hempel reduce el objeto de la Historia a asuntos políticos y de personajes históricos relevantes, es decir, es un caso del típico desconocimiento del oficio. Carl. G., Hempel, *La explicación científica*, (Buenos Aires: Paidós,), 309

³⁵ Por la década de los setenta Topolski señaló en su, *Metodología de la historia*, los diferentes tipos de generalizaciones de manera crítica los cuales ya habían sido criticados años atrás, estas generalizaciones fueron ordenadas por Louis Gottschalk en su compilación, *Generalization in the writing of history*, y es la obra sobre la cual Topolski estructura su crítica. Consulte: Louis, Gottschalk, Categories of Historiographical generalizations, in *Generalization in the writing of history*, (London: University of Chicago Press, 1963), 124

³⁶ Una de las críticas coherentes que realiza Popper es al problema de la predicción en la Historia. Consulte: Karl, Popper, *La miseria del historicismo*, (Madrid: Alianza, 1995), 26-27

³⁷ Mario, Bunge, *La ciencia su método y su filosofía*, (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1979), 32

respuesta puede responderse con un, *probablemente*, a razón de que cualquier historiador de la ciencia podría decir de manera general que en el futuro llegará una teoría X que pueda resolver los problemas que no pudo la teoría dominante Y, la ciencia funciona de este modo, pero de todos modos podemos dudar. En cambio, si nos referimos a un historiador de la Historia de las humanidades, a este le es imposible o muy complicado lograr prever el futuro con relación a conocimientos pasados sin hacer uso de la especulación, como decir que el Partido Comunista Chino se disolverá simplemente porque el comunismo falló en el siglo XX (conocimiento histórico general). Además, ¿qué acaso prever el futuro no consta de la labor de un sociólogo?, o ¿qué no incluso los sociólogos también han sido cuestionados por estas predicciones?, ¿hasta qué punto podemos entrometernos en el presente y en el futuro?

El historiador no debería realizar predicciones del futuro, esto ha sido evidente en las sumas críticas al historicismo marxista y hegeliano. Por lo que, aún se siguen debatiendo los límites temporales frente al oficio del historiador. Pero, si en algo podemos estar de acuerdo la gran mayoría, es que el historiador no tendría por qué entrometerse en el futuro, en lo que en materia aún no ha ocurrido, dado que no poseemos herramientas lógicas y suficientes para poder predecirlo, las ciencias exactas sí pueden predecir exitosamente los sucesos futuros con relación a la naturaleza, diferentes fenómenos, etc. Nosotros los historiadores en cambio, no podemos predecir sucesos que son impredecibles, nuestro principal objeto es la humanidad y esta posee un grado de complejidad demasiado importante como para obviarlo. Por consiguiente, esta pretensión de predecir el futuro tal y como lo hicieron los marxistas haciendo una mala interpretación del darwinismo³⁸ por dar un ejemplo, consta de una especulación. En este sentido, la filosofía de la historia marxiana y marxista sí son especulativas —aunque intenten no serlo completamente— por cuanto la especulación radica en la predicción sin real fundamentación.

1.3.2 Crítica a las críticas de Popper

Una vez hemos abordado estas discusiones más a fondo debemos exponer una crítica de Karl Popper sobre nuestro oficio. Si bien Popper hace principal referencia al historicismo con

³⁸ Lucio, Colletti, *La superación de la ideología*, (Madrid: Cátedra, 1982), 164

relación a la sociología en su obra, *La miseria del historicismo* (1995), este menciona a la Historia en general, no de un método o historiografía en específico. Popper, además de decir obviedades como el hecho de que la Historia no puede ser exacta a causa de la nula experimentación³⁹ con el pasado debido al principal problema físico que ya mencionó Russell, afirma que la Historia no puede ser teórica⁴⁰. Popper a diferencia de Russell —el cual en su crítica a la Historia demostró mucho más profesionalismo en virtud de que este no se dedicó a elogiar a la Física durante su argumentación como lo hizo Popper—, abraza a la Física como si esta fuese la ciencia por excelencia que debe ser ejemplo para el resto de las ciencias, es decir, que si la Historia no puede poseer un factor teórico como la Física entonces esta no puede ser teórica:

4. Esto significa que hemos de rechazar la posibilidad de una *historia teórica*; es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la *física teórica*. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica.⁴¹

Cabe recalcar que estas críticas surgen a causa de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, las cuales Popper relaciona directamente con los efectos del historicismo y su supuesta predicción del devenir, *La miseria del historicismo*, es una crítica directa y explícita hacia esta corriente. Sin embargo, Popper, en su afán de criticar a la ciencia histórica en general y el cómo la sociología ha hecho uso en cierta medida del historicismo para trazar predicciones del devenir, no sólo da lugar a una falacia gigantesca, sino que ignora el hecho de que no hay teorías ni métodos perfectos, sin ir más lejos, su propia corriente epistemológica conocida como *falsacionismo* posee incoherencias lógicas y va en contra de lo que representa la ciencia, y eso que hablamos de un criterio de demarcación que se adapta tan “bien” a ciencias como la Física.

Es de conocimiento algo general en la Filosofía de la Ciencia que el falsacionismo de Popper tiene aspectos cuestionables, este criterio de demarcación de las teorías surge como una respuesta crítica al verificacionismo del Círculo de Viena, cuyos principales referentes eran Hempel y Carnap. Esto no significa que el falsacionismo de Popper no haya recibido críticas, pues en su tiempo recibió bastantes como la crítica de Quine o Lakatos, aunque nuestro

³⁹ Karl, Popper, *La miseria del historicismo*, (Madrid: Alianza, 1995), 166

⁴⁰ Popper, *La miseria del historicismo*, 12

⁴¹ Popper, *La miseria del historicismo*, 12

interés no sea el mostrar todas las críticas, sí expondremos una de estas para argumentar la acusación que hemos hecho y que no sea vista solo como una acusación sin fundamento — esta crítica está inspirada en Lakatos—.

El falsacionismo aboga por la experimentación constante para falsear una hipótesis la cual debe ser general y precisa, es decir, que entre más obstáculos se le pongan a una hipótesis mayor fundamento tendrá si logra sobrevivir a este proceso, yendo al grano, una hipótesis sólo tiene validez si es posible falsearla, visto que, tal y como criticaba Carnap en, *La superación de la metafísica*, si un enunciado de una teoría no puede ser verificado ni falseado, esta pseudoproposición consta de un completo absurdo. Aunque, pese a que este criterio parezca muy atractivo y eficiente a simple vista, Popper limita muchísimo este criterio a la experimentación observacional. La ciencia no funciona así y ello lo aclararemos a continuación.

Si Copérnico y Galileo Galilei, principales referentes de la astronomía heliocéntrica la cual reformulaba completamente la comprensión del cosmos con respecto a la astronomía de Ptolomeo, hubiesen aplicado el falsacionismo a su propia teoría entonces esta se hubiese descartado y no se hubiese continuado. Digamos que Copérnico afirma que los planetas y la tierra giran alrededor del sol, la tierra por lo tanto estaría en movimiento y dicho movimiento debería reflejarse en la realidad, es decir; ¿si la tierra se mueve por qué no notamos el movimiento? Copérnico no poseía tales respuestas haciendo uso de la observación, pues dicho movimiento no puede ser apreciado, no fue hasta la física de Newton que se dio una respuesta a esta cuestión, pero ¿acaso Copérnico debió haber descartado su teoría solamente porque no se veía reflejada en la realidad?⁴² La respuesta rotunda es no⁴³. Para Popper esto

⁴² Este ejemplo fue tomado de una de mis clases de Filosofía de la Ciencia con el profesor Jairo Isaac Racines al cual le agradezco muchísimo los conocimientos que me otorgó durante aquel curso.

⁴³ Antes de proseguir es necesario aclarar una inquietud que puede surgir a partir de este ejemplo; ¿por qué la teoría de Copérnico no debía ser negada en su tiempo y la teoría de las cuerdas sí a pesar de que ambas presentaban el mismo problema? La respuesta radica en que la ciencia ha funcionado de diferente manera con respecto a su espacio-tiempo, la teoría de Copérnico no debía ser negada en su tiempo debido a que las teorías científicas en aquel entonces se constituían de diferente manera que ahora, es decir, es erróneo decir que la física aristotélica no era científica porque hoy en día comprobamos que no es corroborable, esta fue verdadera en su momento, la teoría de las cuerdas no puede darse tal gusto porque, quizá pudo ser considerada científica cuando se gestó (pese a que incluso por aquella época algunos físicos como Mario Bunge y el mismo Popper ya la criticaban), pero ahora no es posible debido a que con los avances de la experimentación y la tecnología, la teoría de las cuerdas se sigue resistiendo a la experimentación y, quizá el argumento principal sea el hecho de que no poseemos los suficientes conocimientos o tecnologías para dar con una experimentación de la teoría, pero si esta teoría no puede ser verdadera ni falsa, le ocurriría lo mismo que a la metafísica, en lugar de

no era así. Si una sola premisa que conformase una hipótesis era falsa o no comprobable la teoría debía ser refutada o falseada, propongamos un ejemplo para explicar mejor nuestro argumento:

$$T_1 [P_1, P_2, P_3, P_4]$$

$$T_2 [P_1, P_2, P_3, P_4]$$

Tenemos dos teorías T_1 y T_2 las cuales poseen premisas P_1, P_2, P_3 y P_4 . Digamos que en T_1 P_1, P_2 y P_3 son verdaderas, pero P_4 es falsa, T_1 por lo tanto es falsa. En cambio, si en T_2 : P_1, P_2, P_3 y P_4 , son verdaderas, esta no es verdadera sino corroborada, es decir, no es verdadera y absoluta pero sí es la mejor que tenemos. De esta manera se constituye el falsacionismo de Popper, aunque, ¿qué acaso no hay un problema aquí? En primer lugar, T_1 es falsa y debe descartarse por tener un solo postulado que no es corroborable o falso, en tal escenario, ¿existe un grado de falsedad en esta teoría?, y si existe, ¿cómo podemos deducir ese grado de falsedad?, ¿podemos medirlo?, y si no podemos medirlo, ¿entonces este nivel es cuanto menos abstracto? El falsacionismo de Popper no corresponde a lo que la ciencia representa, esto es muy irónico teniendo en cuenta que este fue de los principales críticos del verificacionismo y los mismos problemas de este criterio le ocurren al falsacionismo. Obviamente en la historia dicho criterio no puede ser aplicado, pero es un error metodológico aplicarlo de manera tan ingenua a las ciencias en general pese a que esta sea muy atractiva a primera vista.

De esta manera hemos comprobado que no todas las teorías, criterios, corrientes, etc., son perfectas, todas tienen sus fallos. Teniendo esto en cuenta, la Historia no debe ser excluida de su factor teórico solamente porque este factor no corresponde a las teorías y métodos de las ciencias exactas, ya vimos que el falsacionismo de Popper también tiene sus errores, no es un criterio de demarcación perfecto ni exacto tal y como apreciamos con el problema del grado de falsación. De modo que, el hecho de que una teoría sea más de tipo interpretativo

pseudoproposiciones se trata de una pseudoteoría pues; ¿qué diferencia a la teoría de las cuerdas del absoluto hegeliano si ambas no pueden ser corroborables experimentalmente de ninguna otra forma? Sería erróneo entonces para un físico como para un filósofo dar por sentado que cualquiera de estas dos es verdad y que no constan de una suposición puesto que ninguna de sus premisas o postulados puede corroborarse. Además de esto, las viejas teorías deben analizarse descriptivamente, y las que siguen desarrollándose en nuestra actualidad sí deben evaluarse prescriptivamente.

que explicativo no significa que deba perder validez. Popper afirmaba que la Historia debe ser interpretativa y no explicativa, en ello estamos de acuerdo parcialmente, pero no por ello a la Historia debe negársele el ser teórica, la hermenéutica hace parte de los modelos teóricos que usamos en nuestro oficio y esta es sobre todo interpretativa, entonces, ¿deberíamos afirmar que la hermenéutica no es teórica siguiendo a Popper? Desde Dilthey en el siglo XIX, hasta ahora en nuestros tiempos con Mauricio Beuchot, se ha intentado darle rigor y coherencia científica a la hermenéutica, siendo el caso de Mauricio Beuchot, uno de los principales referentes de la Hermenéutica Analógica, el cual incluso ha trabajado la Historia y la Filosofía de la Historia a través de la incorporación de la hermenéutica analógica.⁴⁴

1.3.3 La explicación y la exactitud

Tal y como apreciamos antes con Popper, la Historia es interpretativa y no explicativa, tal respuesta podría ser satisfactoria, pero para nosotros no lo llega a ser del todo. Si bien hemos criticado de cierta manera la explicación histórica, debemos diferenciar entre dos tipos de explicación en general; la explicación exacta y la que no lo es. Un ejemplo de explicación inexacta podría ser el explicar que el concepto de ideología es un conglomerado de creencias dogmáticas y políticas manifestadas en la sociedad, y una exacta podría ser que Newton expuso en su segunda ley que: $F = m \cdot a$. La primera es inexacta porque aborda un concepto muy extenso y que se ha manifestado de diferentes maneras a lo largo de la historia, la segunda es exacta porque describe una ley física producto de un individuo y su obra en particular en un espacio-tiempo particular. La diferencia entonces radica, en que entre más particular sea el objeto de la explicación, más posibilidades tiene de ser exacto, una explicación exacta sobre el concepto de la ideología sería decir que para una sociedad X o Y en una temporalidad y espacio A y B la ideología representa la definición anteriormente mencionada, pero sabemos que la emergencia de la ideología tiene lugar en el siglo XIX y que su significado ha variado constantemente, por lo que una explicación sobre qué se entiende por ideología se liga al espacio-tiempo, a no ser que se implemente un concepto

⁴⁴ Para más información consulte el quinto capítulo (*La historia como hazaña de la interpretación*) de: Mauricio, Beuchot, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2021)

prescriptivo de la ideología como sistema, en dicho caso podríamos hablar de ideología en otras temporalidades de diferente manera, es una palabra antigua pero cuyo significado no es unidimensional.

En el caso de los historiadores de la ciencia, estos pueden explicar las teorías porque tienen los medios suficientes y no requieren de complicarse demasiado con problemas muy grandes como lo son los problemas sociales⁴⁵, para un historiador de la ciencia es sencillo, si tiene suficiente conocimiento, el explicar cómo operaba el Círculo de Viena, el porqué de este y su respectiva disolución, mientras que para un historiador es más complicado explicar la segunda cuestión sobre este fenómeno, ya que el Círculo se disolvió a causa de la Segunda Guerra Mundial y todos sabemos que esta no puede reducirse simplemente a una descripción reduccionista. De modo que, si analizamos causalmente la disolución del Círculo ello nos llevará a fenómenos sociales, geopolíticos e ideológicos que son cuanto menos complejos de explicar, Popper lo intentó y su intento sigue siendo criticado por justas razones.

Por lo tanto, la historia de la ciencia sí ofrece explicaciones exactas y la historia de los historiadores no en la gran mayoría de las ocasiones, aunque hay reconstrucciones históricas que se han hecho con tanta dedicación y cuidado que podrían llegar a ser exactas pese a que se trate de algo que no podemos apreciar fácticamente, como lo podrían ser: *las crisis económicas*. La Historia Económica goza de algunas explicaciones que son casi exactas sobre ciertos fenómenos como algunas crisis, no solo porque las mejores investigaciones de este tipo poseen una cantidad de fuentes exageradamente grande cuyo uso tiene sentido y corresponde a las explicaciones corroborando así las hipótesis preliminares, sino también por el hecho de que se encargan de relacionar estas crisis con la causalidad social, es decir, los efectos que producen en las relaciones sociales, haciendo uso de diferentes tipos de fuentes como; prensa, testimonios, fotografías y dependiendo de la tecnología, medios audiovisuales más complejos para que las explicaciones de las que hablamos sean lo más rigurosas posibles.

⁴⁵ Además de que los historiadores de la ciencia analizan descriptivamente las teorías, no las evalúan, simplemente las exponen, a diferencia de los historiadores de las humanidades, quienes tienen que evaluar en todo momento las fuentes que poseen y relacionarlas generalmente, sus análisis no son tan particulares o aislados como el simplemente exponer cómo Newton desarrolló su teoría científica, un historiador tendría que reconstruir en todo sentido social, político, cultural etc. Las causas del por qué personajes como Newton pudieron llegar a estos conocimientos, bajo qué influencias y sobre todo, qué efectos tuvo en la sociedad europea la mecánica newtoniana, explicando de cierta manera cómo comenzaron a elaborarse los primeros prototipos de maquinaria de la Revolución Industrial. En pocas palabras, un historiador de las humanidades desarrolla un trabajo de coligación mucho más complejo que el historiador de la ciencia.

Pero, como aclaramos previamente, “podrían” y son “casi” exactas por cuanto algunas explicaciones siguen difiriendo en sus enfoques o enunciaciones.

El hecho de poner en duda la posibilidad de exactitud en estas explicaciones se debe a que no todas las respuestas que nos ofrecen los historiadores son exactas, sean cuantitativas o cualitativas —no importa cuántas fuentes se tengan a disposición— pues pese a que posean una argumentación que parezca serlo, dependiendo de la temporalidad, las fuentes pueden ir variando; un ejemplo lo tenemos con la obra de Ruggiero Romano, *Coyunturas Opuestas, La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica* (1993). En el caso de este libro se presenta una gráfica de las importaciones de metales preciosos en pesos durante el siglo XVI hasta mediados del siglo XVII de América a Europa. Ruggiero Romano afirma que dicha gráfica debe ser revisada y corregida. Para argumentar su acusación, este expone que los datos otorgados por dicha gráfica la cual fue elaborada por Earl J. Hamilton presentaban datos inexactos⁴⁶ para posteriormente exponer las correcciones de M. Morineau, que de hecho, contradecían la tesis principal de Hamilton. La explicación de Hamilton parecía ser exacta por basarse en datos cuantitativos, pero siempre pueden llegar a ser corregidos. Entonces, podríamos afirmar que, en el caso de la Historia Económica, las respuestas exactas lo son hasta que se demuestre lo contrario sí y sólo si se adaptan bien a la causalidad histórica.

Ahora, retomando esta posible afirmación, tendríamos que deshacernos de la concepción tradicional de la exactitud científica. Tendríamos que asumir entonces que las explicaciones exactas en estos casos específicos, teniendo en cuenta la gran cantidad de fuentes que expliquen cada detalle y que se puedan relacionar como piezas de rompecabezas de manera exacta y precisa entre sí, son sólo provisionales hasta que se refuten, no es lo mismo exactitud que absoluto. En consecuencia, podríamos tomar la noción de corroboración de Popper sin necesidad de una experimentación fáctica y así reafirmar que nuestra disciplina es teórica sin necesidad de rendirle cuentas a ninguna empresa en particular, sea la Filosofía de la Ciencia, o ciencias de primer orden.

Asimismo, debemos preocuparnos de igual manera sobre las explicaciones que son más de tipo social que económico. Obviamente la economía va a la par de lo social, aunque en ciertas

⁴⁶ Ruggiero, Romano, *Coyunturas Opuestas, La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 89-90

ocasiones podemos estudiar casos sociales sin necesidad de enfocarnos puramente en lo económico, a pesar de que este factor en la mayoría de las ocasiones está ahí. La cuestión es que, si bien las explicaciones económicas requieren de fuentes cuantitativas y análisis de este tipo, las fuentes y análisis de tipo cualitativo son más complejas, es decir, es más complicado adoptar un acercamiento a la exactitud desde estos estudios. Pero ¿por qué? La respuesta radica en que las explicaciones sociales que son generales son inexactas porque no elaboran un énfasis particular, por ejemplo, la tradición marxista a la cual pertenecen; Eric Hobsbawm, Eric Wolf, E. P. Thompson, etc., consta de un intento de darles voz a los subalternos sin realmente dejarles hablar. Así pues, las explicaciones no pueden ser generales porque no tenemos acceso a una representación o testimonio directo de los sujetos, la gran mayoría de veces sólo poseemos cifras y las cifras se pierden en el infinito del lenguaje cuantitativo.

No obstante, no debemos atribuirles completamente la culpa de no poder lograr esto, sabemos más que nada que se requiere de una investigación muy rigurosa para poder encontrar y dar testimonio a la posteridad de aquellas voces que se han perdido en la penumbra del pasado y estas investigaciones requieren de fuentes que el historiador no siempre tiene a la mano, de igual manera se encuentra el problema del factor extralingüístico al cual el historiador no tiene acceso sino mediante la deducción y para finalizar, el historiador no puede representar lingüísticamente las representaciones de la realidad que no le pertenecen, que no forman parte de su propia subjetividad. Por lo cual, usando de ejemplo la obra de Martin Rheinheimer, *Pobres, mendigos y vagabundos* (2009), un historiador podría afirmar de cierta manera que la vida de una mujer como Abel Glashoff se vio afectada por su profunda psicosis producto de sus problemas económicos y su necesidad de salvar las apariencias lo cual le llevó a un estado de locura irremediable, pero este no puede representar de manera exacta su psicosis o el trauma de manera simbólica, tampoco puede hacerlo de ninguna otra forma, la única capaz de poder representar su propia psicosis y trauma fue la propia Abel, la cual ni siquiera era consciente de que se trataba de algo así⁴⁷.

Es por esto que historiadores como Jerzy Topolski decidieron reemplazar la noción de explicación deductiva o inductiva por explicaciones directas o indirectas⁴⁸. Las primeras son

⁴⁷ Consulte: Martin, Rheinheimer, *Pobres, mendigos y vagabundos*, (Madrid: Siglo Veintiuno, 2009), 44-48

⁴⁸ Jerzy, Topolski, *Metodología de la historia*, (Madrid: Cátedra, 1992), 357

entonces afirmaciones directas de las fuentes, por ejemplo, en el caso de Abel Glashoff, Martin Rheinheimer pudo explicar que tal suceso pasó directamente de las fuentes que consultó. Aunque, el explicar exactamente su enfermedad o subjetividad consta de una explicación indirecta o de inferencia producto de la superioridad observacional del historiador, ello no lo deducimos de la fuente sino de nuestra propia interpretación, podríamos diagnosticarla de cualquier manera, de todas las formas. Inevitablemente, esta explicación sería indirecta, de tipo inferencial y sobre todo inexacta.

Teniendo todo esto en cuenta, la cuestión de la exactitud es más compleja de lo que parece, pero no por ello debemos dejar que la tradición Nietzscheana y su, *no hay hechos, sólo interpretaciones*⁴⁹, nos consuma, porque si reducimos todo a la interpretación cederemos inevitablemente al relativismo. Por ende, no podemos confiar ciegamente en ella. Es mejor entender esta frase como lo hace Mauricio Beuchot; no significa que no existan hechos, sino que sin hechos no hay interpretaciones ni interpretaciones sin hechos, ambos nos llevan a las explicaciones⁵⁰. El historiador entonces explica el pasado, dado que todos los patrones que coliga y a los que da sentido con mucho esfuerzo no pueden reducirse a; *sólo es una interpretación*, debemos enfocarnos en la causalidad, en lo material de los acontecimientos, decir que las crisis, revoluciones, conquistas, descubrimientos, etc. Son sólo interpretaciones del historiador tergiversa muchísimo lo que representan⁵¹. Es por esto que, con respecto a nuestro objeto, la ideología puede interpretarse conceptualmente y explicarse con relación a la causalidad de la manera más aproximada posible a la exactitud sin presumir conseguirla.

1.3.4 ¿A qué pertenece entonces la Historia?

Una vez hemos dejado claro que la Historia no es la ciencia que otros sectores quieren que sea y que su manera de explicar los fenómenos puede diferir de otras ciencias, debemos

⁴⁹ Friedrich, Nietzsche, *Fragmentos póstumos Volumen IV (1885-1889)*, (Madrid: Tecnos, 2008), 222

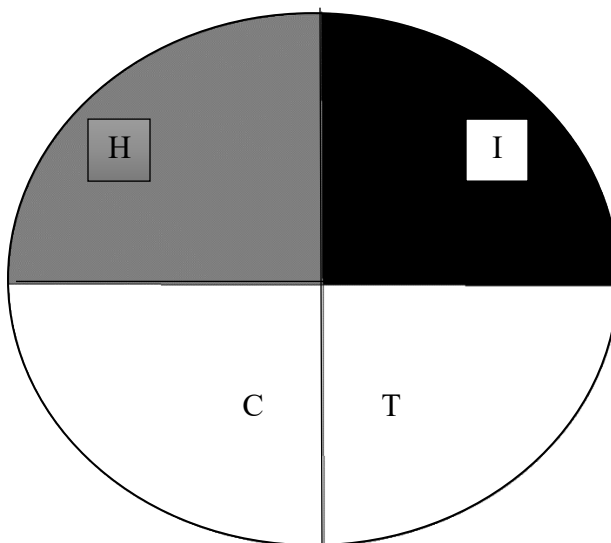
⁵⁰ Mauricio, Beuchot, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2021), 70

⁵¹ Respecto a la cuestión de la explicación o la verdad del pasado en sí misma, lo óptimo sería mantenernos en una posición intermedia, o como diría Topolski, de una manera modesta o puntillista sin necesidad de acudir a los dos extremos que ponen en duda la explicación histórica o la elogian ingenuamente, aceptando que la historia no puede explicarse exactamente, pero que tampoco puede reducirse a un relativismo o a una exclusión del realismo. Jerzy, Topolski, La verdad posmoderna en la historiografía, en *Pensar el pasado*, (Bogotá: Archivo General de la Nación, 1971), 184

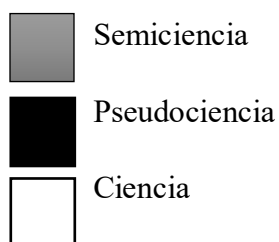
preguntarnos; ¿a qué pertenece la Historia? Hay quienes adoptan el hecho de que la Historia es un arte, nosotros entendemos que, aunque la Historia posea un factor estético tanto de la narrativa como de sus métodos —pues las teorías se pueden establecer de manera estética y la narrativa también como nos ha dejado claro March Bloch y su, *Apología a la Historia*—, la Historia no puede reducirse al arte, así como sería un error reducirla a la política y a lo social. Nuestra Historia requiere una clasificación que rompa las tradiciones.

Hemos de advertir que la clasificación de pseudociencia no será aceptada por nosotros de ninguna forma, entendemos que es normal que se pueda deducir que la Historia va por ese camino cuando se “aleja” de la ciencia. Ni Mario Bunge en sus extensas críticas tanto a la disciplina como a las pseudociencias clasificó nuestro oficio de tal manera. Si bien Bunge no aceptaba a la Historia como una ciencia —y cuando lo hacía la dividía en dos, Historia de las ideas e Historia material⁵²—, tal y como lo apreciamos a lo largo de este capítulo, sí aceptaba que era científica al igual que Walsh. La Historia no es ciencia sólo por hacer uso del método científico, pero sí es científica por presentar con coherencia y validez sus tesis principales, evidencias y argumentos. (Véase el gráfico no. 2)

⁵² Mario, Bunge, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, (México: Siglo Veintiuno, 2004), 21

Gráfico no. 2 El estatuto científico según Bunge⁵³

En este gráfico perteneciente a la obra, *Seudociencia e Ideología*, Bunge clasifica los tipos de saberes de la siguiente manera a través de un uso del color para definir categorías:



Bunge puntualiza en que tanto la Historia como la lingüística son semiciencias. No nos adentraremos mucho en el porqué de la Lingüística se encuentra en esta categoría, pero podemos aclarar generalmente que esto se debe a que, para Bunge, la lingüística debería diferenciar su objeto de estudio de lo subjetivo a lo objetivo, es decir, diferenciar entre el estudio del lenguaje (subjetivo) del habla (objetivo)⁵⁴.

Volviendo a la Historia, ya apreciamos anteriormente que Bunge no cree que esta sea una ciencia, o que no cumple con las características de una, pero, aun así, este no afirma que esta sea una pseudociencia. Esta aclaración la hacemos dado que, si afirmamos que la Historia no

⁵³ Mario, Bunge, *Seudociencia e Ideología*, (Barcelona: Alianza, 1985), 134

⁵⁴ Es de gran importancia comprender que para Mario Bunge la lingüística presentaba rasgos de pseudociencia por un mal uso de la metodología de esta, también aclaraba que lo que hay que estudiar por medio de la ciencia es el habla y no el lenguaje, ya que el lenguaje en sí mismo representa un constructo. Consulte: Xavier, Laborda Gil, La conciencia filosófica de la lingüística, *Estudios de Lingüística del Español*, no. 36 (2015): 394 <https://raco.cat/index.php/Elies/article/view/292699>

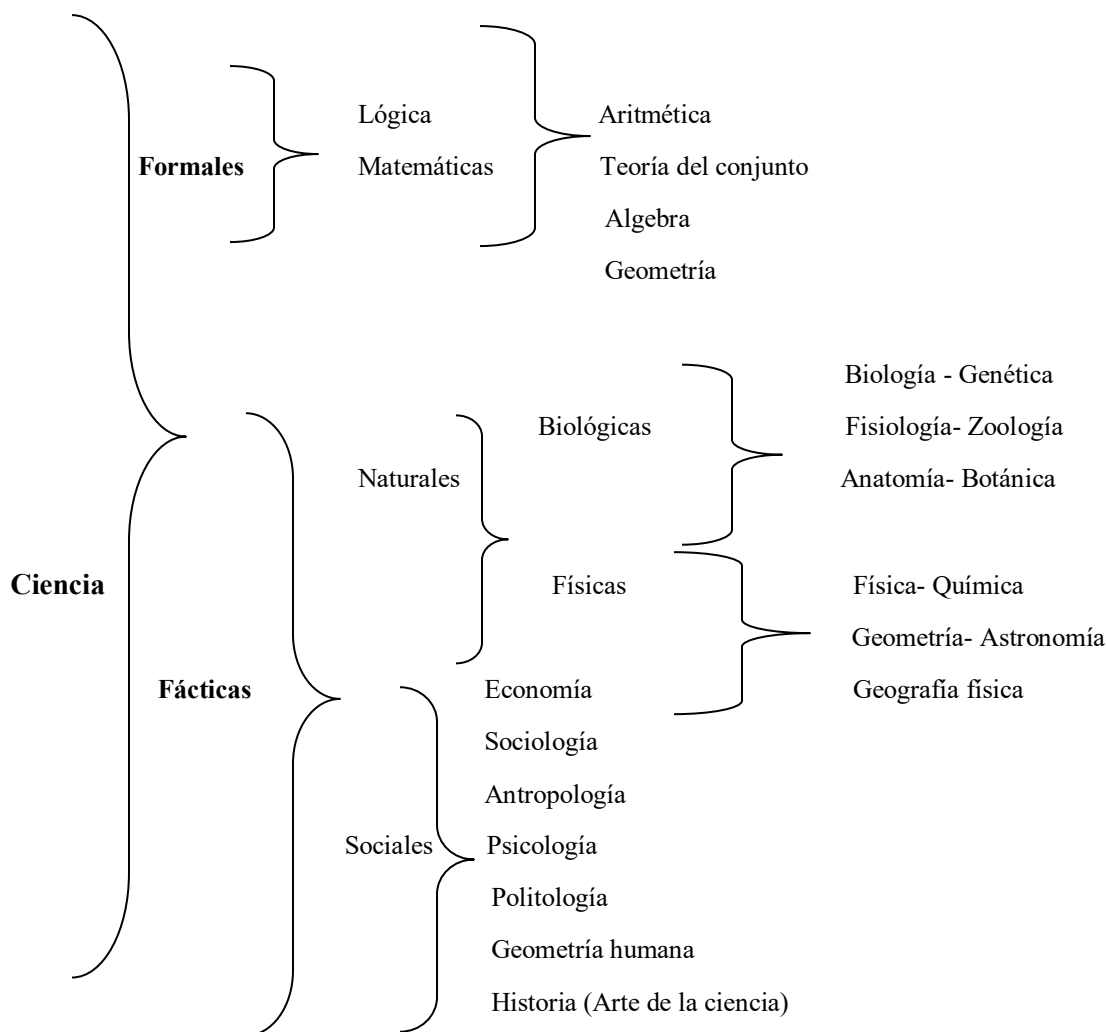
es ciencia, podría malinterpretarse que la estamos definiendo como una pseudociencia y ese jamás sería nuestro propósito tal y como ya aclaramos. Bunge entonces hace mención en esta clasificación de las siguientes categorías; H (Humanidades), I (Ideología), C (Ciencia), T (Tecnología). H se diferencia de I debido a que sus argumentos o proposiciones fundamentales no se encuentran fundamentadas en la especulación, dogmatismo y argumentos carentes de significado. El historiador por ofrecer un ejemplo es sobre todo un investigador y los pseudocientíficos no conocen qué es hacer una investigación científica. A diferencia del Psicoanálisis que afirma que existe un “otro yo”, negando así la unidad cerebro-cuerpo sin ofrecer realmente ninguna prueba válida que no conste de una suposición, el historiador ofrece argumentos y evidencias con la suficiente validez para elaborar sus explicaciones, no exactas, pero sí válidas por cuanto no representan una creencia vacía y “mística”.

Pero, debemos diferir de la clasificación de semiciencia, puesto que esta da a entender que la Historia está en un proceso de madurez para ser ciencia. Esto debemos negarlo en vista de que, si la Historia va a abogar por ser ciencia, debe abogar por ser una ciencia distinta, sin la imposición del método científico y particularidades incompatibles con nuestra disciplina. Con esto no debemos asumir que la crítica de Popper sobre esta independencia metodológica inconmensurable de las ciencias sociales es errónea, Popper tenía razón en que una exclusión metodológica semejante produce problemas. Por consiguiente, debemos si bien no realizar una exclusión de método como la que promovieron los neokantianos como Dilthey, sí identificar qué métodos funcionan de mejor manera en unas ciencias que en otras.

Volviendo a Bunge, el tener en cuenta esta clasificación es importante dado que si bien Bunge era un amante apasionado del científicismo (incluso le dedicó un libro llamado, *El elogio al científicismo*), este tenía una obsesión todavía más grande, el erradicar las pseudociencias o al menos, el exponerlas ante todos. Bunge buscaba minuciosamente indicios de pseudociencia e incluso, estudiaba a fondo diferentes disciplinas como; la Lingüística, la Psicología, la Economía, la Sociología, etc. Para dar con tesis y teorías pseudocientíficas. El hecho de que Bunge no considere pseudocientífica a la Historia se debe a que esta posee metodologías científicas, la metodología del investigador consta de una de ellas. El historiador no inventa, los acontecimientos, o al menos no debe hacerlo, esto se debe a que

el pasado es objetivo, objetivo por cuanto la causalidad del pasado se refleja en el presente, el pasado no es relativo o mera ficción, incluso pese a que se ha cuestionado la objetividad del pasado, podemos decir que del pasado formulamos preguntas elementales que no surgirían si los efectos del pasado no se materializaran en nuestro presente de alguna manera⁵⁵. Aunque, todavía no hemos respondido la pregunta principal, ¿a qué pertenece la Historia? Algunas comunidades científicas han intentado clasificar la Historia a un tipo de conocimiento, siendo científico o no, a continuación, enseñaremos dos tipos de clasificaciones para ir descartando:(véase el gráfico no. 3)

⁵⁵ En caso de que el lector desee adentrarse en esta discusión que en esta ocasión no tendrá un espacio muy amplio, puede consultar el apartado llamado “Realismo práctico” del séptimo capítulo de: Joyce, Appleby, Lynn, Hunt, Margaret, Jacob, *La verdad sobre la historia*, (Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1994)

Gráfico no. 3 clasificación tradicional de seminarios de investigación⁵⁶

Nota: esta clasificación tiene notables influencias de otras clasificaciones que fueron populares en el siglo XX, como la clasificación de Mario Bunge expuesta en su obra *La investigación científica*⁵⁷, la cual ya mencionamos. A todo esto, hemos de adjuntar el hecho de que estas clasificaciones poseen ciertos aspectos muy cuestionables, especialmente cuando se hace referencia a las ciencias sociales las cuales son las más complejas de clasificar a diferencia de las ciencias naturales y matemáticas. Aunque esta clasificación la cual es ciertamente reciente es solo un ejemplo bastante efímero y poco profundizado, expone bien las influencias tanto de pensadores como Bunge y Russell.

⁵⁶ *Seminario de Investigación*, Clasificación de las ciencias, (Consultado en diciembre 10, 2022), <https://sites.google.com/site/s12013seminariodeinvestigacion/leidy-ann-munoz-c-i-20548148/clasificacion-de-las-ciencias>

⁵⁷ Mario, Bunge, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, (México: Siglo Veintiuno, 2004), 21

Gráfico no. 4 La clasificación de las ciencias de M. B Kedrov y A. Spirkin⁵⁸

CIENCIAS FILOSOFICAS

Dialéctica

Lógica

CIENCIAS MATEMATICAS

Lógica matemática y matemáticas prácticas incluyendo la cibernética

Matemática

CIENCIAS NATURALES Y TECNICAS

Mecánica y mecánica aplicada

Astronomía y astronáutica

Astrofísica

Física y física técnica

Fisicoquímica

Química-física

Química y ciencias químico-tecnológicas, incluyendo la metalurgia y la minería

Geoquímica

Geología

Geografía

Bioquímica

Biología

Fisiología humana y ciencias médicas

Antropología y ciencias agropecuarias

CIENCIAS SOCIALES

Historia

Arqueología

Etnografía

Geografía económica

Estadística económico-social

Ciencias que estudian la base y las superestructuras: políticas y económicas, ciencias estatales, jurisprudenciales, ciencias que estudian el arte y su historia, etc.

Lingüística

Psicología y ciencias pedagógicas etc.

⁵⁸ M. B., Kedrov, A., Spirkin, *La ciencia*, (Medellín: Drake, 1996), 127

En la primera clasificación —la cual hemos de decir es particular y sólo es un ejemplo para exponer un caso que suele repetirse en algunas ocasiones— la Historia es comprendida como un arte que está al servicio de la ciencia. Podríamos inferir, aunque arriesgándonos a equivocarnos, que esta clasificación posee una influencia notable de Russell:

Los detalles de la historia y geografía quedan apartados de la ciencia, en cierto modo; esto es, son presupuestos por la ciencia y forman la base sobre la que se levanta aquélla.⁵⁹

No solo un historiador se sentiría indignado al leer esto, sino también un geógrafo pues, a nuestro parecer, nuestro oficio es más que un presupuesto, más que una simple base. Científicos como lo fueron Kuhn, Popper y el mismo Russell han hablado de la Historia en cierta medida y es solamente Kuhn quien le ha hecho justicia, eso sí, sin apartarla de la ciencia. Russell nos dio un aporte importante el cual consta del hecho de la duda, de la argumentación y demás aspectos que un historiador debe tener presente. Popper en cambio, solamente nos expone obviedades en las que podemos estar más o menos de acuerdo. Y por último, Kuhn explica muy bien la labor de un historiador, y esto no sólo se puede aplicar a la ciencia a per se, sino que también puede aplicarse a los propios paradigmas de nuestra Historia.

Continuando el debate anterior ¿qué acaso no podría decirse que estos se refieren solamente a la Historia de la Ciencia? Si este fuese el caso, el error de Russell sería el de no especificar y también el de Popper. Si bien Kuhn especificó muy bien su objeto de estudio, es decir, la historia de la ciencia, no podemos decir lo mismo del resto. Ya con respecto a la clasificación encontramos un problema. La Historia se encuentra en las ciencias sociales y ni en su propio entorno puede librarse de ser una base. Popper y Russell limitan la Historia desde sus respectivas disciplinas, más no comprenden en sus obras qué es ser un historiador y pese a que podamos decir que, *La perspectiva científica*, de Russell posee un factor histórico —y que este hizo trabajos históricos—, un factor no comprende la totalidad del oficio. Ergo, para poder limitar de tal forma una disciplina hay que conocerla de antemano.

Por el lado de la segunda clasificación, apreciamos a la Historia como una ciencia ejemplar y de gran relevancia, pero hemos de analizar más a fondo el contexto detrás de este cuadro

⁵⁹ Bertrand, Russell, *La perspectiva científica*, (Barcelona: Ariel, 1975), 60

tan interesante. Para Marx, y posteriormente para los marxistas, la historia es fundamental debido a que es producto de la acción humana, el devenir se fija por las acciones de los hombres. Marx cambió completamente la idea de la historia de un plano idealista a uno materialista en la cual la historia pertenece a lo material de la realidad y no se rige por fuerzas externas ni misticismos sino por la propia acción del hombre. Todo aquel que sea historiador de la materia es en cierto grado marxista, por causa de que este representa un antes y un después en nuestra disciplina. La concepción marxiana de la historia es muy interesante, pero siempre hay un *pero*. Este *pero* no radica en Marx, sino en los marxistas, pues la Historia como disciplina que se encarga de estudiar procesos, cambios y hechos, según estos comienza a constituirse mediante características más ideológicas que científicas.

Pero ¿qué la concepción marxiana no era ideológica también? Podemos afirmar que el materialismo de Marx es en cierto modo ideológico al relacionarse con diferentes problemas sociales de gran magnitud, formando los pilares fundamentales de la Sociología y la Economía contemporánea. Sin embargo, la Historia marxiana es teleológica y la de los materialistas ilógica, esto se debe a que ninguna de estas posturas logra librarse de la influencia hegeliana, es decir, de la tradición filosófica de la ya antes expuesta “filosofía tradicional de la historia” en la cual existe una negatividad en el mundo y un proceso de negación mediante la contradicción. Por lo tanto, la historia se reduce a una base de manera implícita, las dos clasificaciones se rigen por un determinismo o teleología, siendo la primera una teleología del progreso científico y la segunda una teleología de la realidad social. La historia no puede reducirse a una teleología simplemente, la historia es múltiple y no uniforme, de ahí las críticas que realiza Koselleck hacia estas concepciones de lo que la historia es en esencia.

Además de estos materialistas, Louis Althusser limitó toda una disciplina como la Historia a la doctrina materialista y marxista. Para Althusser la Historia sólo poseía un sentido teórico y científico si esta estaba a favor del marxismo, la Historia sólo existe por y para una doctrina que “supuestamente” le había ofrecido un sentido. Althusser pecó de ignorante y burdo, manifestó un nivel de ignorancia penoso producto del fanatismo más incoherente que se ha visto en la historia de esta doctrina, a causa de que este filósofo no solamente desconocía el oficio del historiador y lo que una teoría representa, sino que también sus propios aportes

ocultaban una metafísica muy contradictoria que para nada correspondía con el paradigma que estaba defendiendo a capa y espada⁶⁰. E. P. Thompson, como el excelente historiador que fue, puso en su lugar a Althusser e hizo añicos tanto la falta de respeto como la completa distorsión y tergiversación de nuestra disciplina que este presentó en su obra, *La revolución teórica de Marx*⁶¹ y mencionamos falta de respeto porque para poder hablar de una ciencia, oficio o conocimiento hay que conocerlo de antemano, no se puede ir por ahí diciendo cualquier cosa o tomarse toda una disciplina como lo es la Historia a la ligera.

Una vez todo esto se ha dejado en evidencia, ¿podemos responder la pregunta? Pese a que esta perorata pueda haber parecido absurda, expone de cierta manera los determinismos de la Historia, esas cadenas que le someten a ser un simple medio o base, que sólo así puede ser científica o ser de utilidad científica y esto no es así. Tenemos un caso explícito y otro implícito, pero igual de graves. Así que, no es posible responder esta pregunta por nosotros mismos, ¿a qué pertenece la Historia? Sería algo presuntuoso responder por nuestra parte y, además, no poseemos aún una definición fija, esta incógnita sólo la podremos responder los historiadores que juntos combatimos por la Historia

1.4 ¿Ciencia sin ideología?

Ahora bien, ha llegado el momento de hablar del cómo se constituyen las teorías científicas y demostrar que estas son legitimadas de tal forma espacio-temporalmente. Las teorías científicas dan lugar a *X* o *Y* paradigma, en términos de Kuhn, los paradigmas son un medio al que el científico tiene acceso para comprender la realidad que le compete⁶². Un científico estructuralista comprendería la realidad que le compete mediante estructuras que conforman bases sólidas, sea en la Literatura, la Historia, la Filosofía, la Economía, etc. Un postestructuralista en cambio, no se enfocaría tanto en la función de las estructuras sino en sus efectos sobre los sujetos y diferentes aspectos de la realidad, este pensaría más en el sujeto y su agencia, comprendiendo la realidad social de una manera completamente

⁶⁰ Al igual que Thompson, historiadores como Ciro Cardoso también criticaron a Althusser y a sus adeptos. Ciro, Cardoso, *Introducción al trabajo de la investigación histórica*, (Barcelona: Crítica, 1989), 60-61

⁶¹ E. P., Thompson, *La miseria de la teoría*, (Barcelona: Crítica, 1981)

⁶² Para comprender mejor este apartado Consulte: Thomas, Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1992), 224-246

diferente. Los paradigmas entonces son inconmensurables⁶³, visto que un estructuralista y un posestructuralista diferirían en casi todas sus discusiones. Aunque, dejando de lado la definición de Kuhn, hemos de diferir en su definición de la inconmensurabilidad, los paradigmas no son inconmensurables, más sí diferentes, en la inconmensurabilidad no hay contrastabilidad y por lo tanto podríamos sentir el vértigo del relativismo.

Nuestra labor es entonces identificar qué influencias ideológicas posee un paradigma y ¿qué tiene que ver esto con la Historia? Pues la Historia también se rige por paradigmas y en nuestro oficio ocurre exactamente lo mismo. No obstante, utilizaremos la noción del espacio y el tiempo de nuestra disciplina para exponer casos de interés, demostraremos históricamente que la ciencia no está exenta de ideología.

1.4.1 ¿Paradigma o ideología?

La diferencia entre un paradigma y una ideología son los juicios, según Kuhn y de cierta manera mejor explicado por la doctora Daian Tatiana Quintero; los juicios de valor para la elección de un paradigma son objetivos⁶⁴, aunque por nuestra parte hemos decidido adjuntar los juicios de valor subjetivos. ¿En qué se diferencian estos dos? Si un historiador se compromete con un paradigma perteneciente a una historiografía en particular, este se compromete por una de estas dos razones; si lo hace porque se acopla a sus intereses políticos, es decir, que se mantiene firme en el paradigma marxista solamente porque se adapta bien a sus ideales, entonces no está haciendo uso de un juicio de valor objetivo sino subjetivo, subjetivo porque es ideológico y no científico, un científico se compromete con su paradigma por intereses internos o externos. En pocas palabras, si un físico se compromete con la teoría de cuerdas puede ser por dos razones; o bien se compromete con la teoría porque desea realmente comprobar que tiene validez científica y que sus premisas se pueden llegar a corroborar en algún momento y a causa de ello trabajará incesantemente en ella, ahí su juicio

⁶³ A pesar de hacer esta afirmación, es necesario dejar claro que esto no es una regla universal, en su mayoría son inconmensurables o incompatibles, pero afirmar que todos los paradigmas son inconmensurables nos llevaría a un relativismo fatalista, a razón de que ninguno de estos podría contener un valor de verdad significativo si difiere completamente del resto.

⁶⁴ Daian Tatiana, Flórez Quintero, *Una defensa de la teoría de la ciencia de Thomas Kuhn*, (Manizales: Universidad de Caldas, 2011), 95-97

es objetivo, trabaja por y para su paradigma, pero; si un físico decide comprometerse con la teoría de cuerdas sólo porque está de moda y porque es atractiva estéticamente, su juicio es subjetivo, porque no se relaciona con un compromiso objetivo sino ideológico y de intereses. Todo científico tiene intereses y no todos estos intereses son del tipo ideológico.

Aunque, hemos de aclarar que algunos juicios subjetivos pretenden ser argumentativos y fracasan completamente:

En esta época de crisis sistémica del capitalismo, “El sistema no solo está quebrado y expuesto, sino que es incapaz de cualquier otra respuesta que la represión” (Harvey, 2012: 164) y, sin duda, la represión intelectual es parte de tal respuesta. El texto de Llanos es un ejemplo de tal represión, en Latinoamérica, donde el despertar del marxismo y del pensamiento dialéctico es visto por la Derecha como una fuerte amenaza para sus intereses de clase.⁶⁵

Aquí tenemos una respuesta de Roy Alfaro Vargas⁶⁶ a una crítica del factor científico de la dialéctica realizada por Marino Llanos Villajuán, *Crítica de la dialéctica marxista*. Lo que se puede apreciar en tal conclusión de la respuesta de Roy Alfaro Vargas, es la inclusión de una ideología o juicio subjetivo, el mencionar que una crítica consta de una represión del “despertar marxista”, una amenaza de los “intereses de clase”, es una barbaridad, pero; ¿esto a qué se debe? Brevemente explicaremos que existen paradigmas conflictivos en los cuales hay una gran cantidad de juicios subjetivos. El paradigma marxista (ortodoxo y algunas variables), es uno de ellos, no solo porque un paradigma de este tipo es cerrado e inconmensurable⁶⁷, sino porque quienes lo trabajan con compromiso suelen ceder a la paranoia y a la conspiración, he ahí el caso de aquellos marxistas que han visto en las críticas del posestructuralismo una conspiración contra el marxismo, ¿acaso sabrían de qué están hablando?, ¿o la nula autocrítica los lleva a imaginar cosas?

⁶⁵ Roy Alfaro, Vargas, Dialéctica marxista, respuesta a Marino Llanos Villajuán, *Rev. Reflexiones*, no. 2, (2013):138 <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/4796236.pdf>

⁶⁶ Más allá de la pobre narrativa del texto de este “investigador independiente”, hemos de aclarar que este desconoce principios básicos de epistemología y gracias a ello, su crítica es muy pero muy pobre, a comparación del texto de Marino Llanos Villajuán, el cual sí está bien estructurado y no tiene una narrativa tan penosa y llena de juicios de valor y resentimiento. Lamentablemente, es con esta clase de textos con los que los marxistas más incautos se “informan”. Consulte: Marino, Villajuán, *Crítica de la dialéctica marxista*, *Letras*, no. 82 (2001): 151-173 <https://doi.org/10.30920/letras.82.117.11>

⁶⁷ No hay como tal paradigmas inconmensurables, pero en el caso de este paradigma, la inconmensurabilidad no corresponde a los elementos fundamentales del cuerpo teórico del paradigma, sino a su contrastación, se trata de un paradigma cerrado que excluye los aportes que supuestamente ‘atentan’ contra estos intereses de clase.

Ya abordando un caso de nuestra disciplina; si un historiador sigue insistiendo en que la Historia debe cortarse en rebanadas cual pastel, separando completamente las temporalidades por secciones siguiendo un curso lineal simplemente porque así lo aprendió en sus años de estudio e investigación, este juicio es subjetivo, es solamente por costumbre, preferencia ideológica porque la imposición de la ideología en la educación como aparato ideológico ha definido completamente su percepción de la temporalidad. Un historiador debe ser crítico, debe contraargumentar sus propios intereses científicos, aunque consten de un golpe fuerte para su paradigma, el historiador debe ser firme y, en caso de querer seguir con su modelo, debe continuarlo haciendo reevaluaciones y no haciendo de cuenta que la crítica bien fundamentada no existe.

Hoy en día en las instituciones educativas, y a lo largo de la historia, podemos apreciar más ideologías que paradigmas, juicios de valor subjetivos y prejuicios. Es fácil, por ejemplo, criticar a Hayden White porque afirma que la historia es, de cierta manera, literatura, pero lo que ignoran algunos historiadores es que no hay que criticar esta simple premisa porque va en contra de nuestra costumbre metodológica, debe ser criticada por medio de su argumentación, su coherencia y consecuencias, sólo de esta forma las críticas son más críticas que juicios. Si afirmamos que la Historia no es una ciencia, o bien surgen críticas objetivas, o bien surgen las que son subjetivas, solamente se podría respetar una crítica si se contrargumenta de manera coherente y sólida, una crítica de autoridad como el afirmar; “esto va en contra de lo que dice *X* maestro o no es lo que dice el *Y*-ismo, o va en contra de *X* o *Y* escuela” no es suficiente, ¿acaso es suficiente argumento decirle a un estudiante que la Historia es una ciencia porque así lo dice Moradiellos? ¡Por favor!

Así pues, y abordando ya de manera general el ejemplo anterior, otro problema de los paradigmas son sus referentes. Hay historiadores que citan más autores que hechos, sin ir más lejos, la nueva historiografía tradicional la cual, irónicamente tenía como objetivo diferir de la historia tradicional y terminó convirtiéndose en ella. La historiografía marxista británica, encabezada por E. P. Thompson, Eric Hobsbawm y Eric Wolf, se ha convertido o está en proceso de convertirse en la nueva historia tradicional, esto se debe a que son referentes de autoridad intelectual, son dominantes en la historiografía y la gran mayoría de argumentos que difieran de sus principales tesis son refutadas no mediante la argumentación

sino por el hecho de que; ‘‘eso no concuerda con lo que dijo el maestro Hobsbawm’’, estas falacias son comunes y limitan mucho el ver más allá, el salir de la caverna. Este paradigma entonces se rige más por juicios subjetivos que por los objetivos, considerando que, si un paradigma es dominante y popular y se adopta solamente por estas dos características, no hay nada de objetivo en dicho juicio.

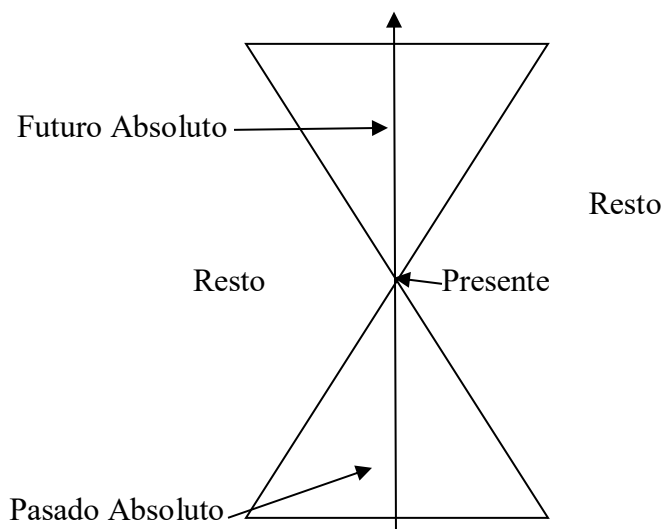
Entonces, ¿qué ocurrió con la crítica del historiador?, ¿qué ocurrió con ese aspecto tan característico que posee? La Historia debe regirse más por objetividades que subjetividades en los juicios que se presentan, pues los juicios subjetivos no son críticos, no son reflexivos, son sólo de conveniencia y de interés, en este sentido Topolski tiene razón al incluir el factor axiológico a la disciplina⁶⁸. Pero, para ello deberemos adentrarnos en dos categorías de vital importancia que son causa de estos, el espacio y el tiempo.

1.4.2 La legitimación espacio-temporal

Comencemos exponiendo un caso muy adecuado. Los pilares de la comprensión de la realidad son de vital importancia, un historiador debe estar al día con estas cuestiones, historiadores como Koselleck estaban muy al tanto de estas discusiones y por ello este último decidió realizar sus propios aportes a la semántica y la pragmática tanto del lenguaje político como de los estratos del tiempo. Por otro lado, el historiador también debe estar pendiente de las discusiones sobre el tiempo, y en nuestra disciplina algunos maestros se han quedado en lo mismo de siempre.

Con respecto al tiempo, es una obviedad que el tiempo histórico no se rige como la noción del tiempo de la física teórica, es decir, la famosa flecha del tiempo, la cual no sirve en nuestro campo puesto que nuestra comprensión del tiempo se distingue en las siguientes categorías; lo cognoscible-discursivo (lingüístico-extralingüístico), y lo social (relaciones entre sujetos en un espacio-tiempo). (Véase el gráfico no.4)

⁶⁸ Jerzy, Topolski, *Metodología de la historia*, (Madrid; Cátedra, 1992), 259

Gráfico no. 4 comprensión lineal del tiempo según Stephen Hawking⁶⁹

No obstante, hay quienes siguen apegados a la cronología y a la linealidad y por ello dejan de lado a Koselleck. El tiempo en nuestra disciplina no se estudia por sí mismo, sino por medio de una relación sujeto-tiempo con respecto a un espacio particular, las experiencias del sujeto en la historia no cumplen con una linealidad, sino que, tal y como lo expresa Koselleck, la Historia tiene una forma diferente de comprender la temporalidad, una forma que no es uniforme, la propia historicidad de los conceptos, los cuales para Koselleck se conforman por experiencias, demuestra que es más una cuestión de relaciones que de linealidad⁷⁰. No obstante, ¿estos maestros se niegan a reformular aquello que aprendieron a lo largo de su trayectoria académica porque ofrecen juicios objetivos con argumentos? Es un poco cómico el pensar que la respuesta es sí, teniendo en cuenta que estos siguen apegados a tal definición del tiempo solamente por la nostalgia de lo que funcionaba en el pasado y ya no, se han metido demasiado en el papel del “historiador”.

Ya en lado de lo perceptual, debemos retomar un ejemplo muy curioso sobre una teoría que en su momento dio mucho de qué hablar y en nuestra actualidad sólo es un cómico recuerdo. La teoría del reflejo explicaba que:

Lo que existe objetivamente son los objetos; sobre su base formamos conceptos de ellos. Lo primero es la arena, y luego mi concepto de ella. Como vemos su reflejo, la idea de ella. Por eso, Lenin denominó al pensamiento reflejo, copia,

⁶⁹ Stephen, Hawking, *Historia del Tiempo*, (Bogotá: Círculo de Lectores, 1998), 56

⁷⁰ Para entender mejor esta discusión, recomendamos que consulte la obra: Reinhart, Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, (Barcelona: Paidós, 1993)

fotografía de la realidad. El pensamiento reproduce, representa, fotografía la realidad.⁷¹

Esta teoría fue adoptada por los marxistas ortodoxos soviéticos a mediados del siglo XX, con especial fuerza en la década de los setenta en la cual se registran una gran cantidad de obras de este tipo traducidas al español y divulgadas en Latinoamérica. No es extraño buscar libros viejos y encontrar muchísimos libros como los que acabamos de citar, este autor A. Spirkin, destaca entre la mayoría, de hecho, ya analizamos su clasificación de las ciencias previamente —aunque se le suele dar más crédito de esta a Kedrov—. Pero ¿qué es lo gracioso aquí? Esta teoría fue científica y estudiada con mucha dedicación en la URSS, pero en occidente recibía críticas como esta:

Tanto la concepción de la idea como imagen mental, como la explicación causal de esa imagen a partir de las impresiones sensibles se remonta al cartesianismo. Ambas han sido blanco de tantas críticas demoledoras, desde Kant hasta Wittgenstein, que ningún filósofo serio podría ya sostenerla, al menos en una versión tan simple. Pero, aun aceptando la imagen mental y de la de su causación, la idea del reflejo no puede tener, dentro de esa concepción, un valor teórico.⁷²

La teoría del reflejo fuera de la URSS sólo representaba una metáfora, una mal hecha, por cierto, entonces; ¿si era científica en la URSS y no en el resto de occidente, era científica? La legitimación de la ciencia es posicional y no universal, en la URSS la lógica dialéctica pretendía superar a la lógica formal, dar ese paso que requería esta última, tanto así que la dialéctica se constituyó como una ciencia autónoma tal y como apreciamos en la clasificación. Pero en el resto de occidente, en lugar de la teoría del reflejo los neokantianos como Gadamer (maestro de Koselleck) decidieron optar por una postura completamente diferente, otros filósofos, matemáticos y científicos como; Patrick Suppes y Shirley Mill decidieron continuar con la lógica formal⁷³, entonces, repetimos la misma pregunta; ¿qué es ciencia y qué no?

Otro caso lo tenemos con Nikolai Vavilov. Este era un genetista y botánico el cual fue encerrado en una mazmorra hasta que murió de hambre en 1943, esto a causa de que para

⁷¹ O., Yajot, A., Spirkin, *Curso de filosofía marxista, materialismo dialéctico e histórico*, (Bogotá: Ediciones Suramérica Ltda, 1975), 36

⁷² Luis, Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 82

⁷³ De hecho estos dos se encargaron de introducir a muchos estudiantes de matemáticas a la lógica formal. Consulte: Patrick, Suppes, Shirley, Mill, *Introducción a la lógica matemática*, (Bogotá: Reverté, 1983)

Stalin los genetistas y demás científicos como el propio Vavilov y Georg Lukács representaban los intereses de la burguesía científica⁷⁴. Durante mucho tiempo los aportes de Vavilov fueron censurados y olvidados y así, la gran ruptura sociohistórica de mediados del siglo XX afectó a la ciencia y a su vez, a uno de los más grandes genetistas y botánicos de la historia. Así que, si la ciencia se relaciona con el poder, dicha relación se establece sólo mediante intereses e imposiciones. Por lo tanto, lo que es ciencia o no depende de una legitimación espacio-temporal, para muchos científicos de occidente el materialismo histórico no poseía fundamentos suficientes para ser concebido como una ciencia y para los soviéticos la ciencia de occidente era burguesa y capitalista y no correspondía a sus ideales (por esta razón también fue ejecutado Chayanov⁷⁵), lo que es ciencia o no, no se puede establecer por algún criterio externo al poder y su legitimación.

Para finalizar la discusión de los paradigmas, no puede existir una elección algorítmica para definir una elección racional de las teorías, estas son elegidas por el científico a través de diferentes medios⁷⁶, pueden ser de preferencia disciplinar o ideológica como los marxistas soviéticos con el materialismo histórico y la dialéctica. Por lo que, lo que es ciencia o no se decide espacio-temporalmente, las ideologías dominantes rigen los paradigmas y rigen la constitución de la ciencia, de modo que la ideología no puede separarse de estas dos.

1.5 Conclusiones

A lo largo de esta investigación hemos definido las diferencias de la ideología en las ciencias exactas y las sociales, los argumentos del por qué la Historia no una ciencia si se le mantiene comparando con las ciencias naturales y no se le debe imponer el método científico ni tampoco el reducirle a una base o medio, y también el cómo se constituyen los paradigmas y ciencias históricamente. ¿Todo esto para qué? La respuesta, tal y como hemos mencionado

⁷⁴ El historiador César Miguel Torres del Río explica mejor esta tragedia en el primer capítulo de su obra, *Historia: verdad, tiempo, acontecimiento*, específicamente en la sección de “marxismos”. Consulte: César Miguel, Torres del Río, *Historia: verdad, tiempo, acontecimiento*, (Bogotá: Desde Abajo, 2021), 74-77

⁷⁵ Chayanov fue un economista agrario soviético el cual fue ejecutado por defender la autonomía campesina sobre las tierras que estaban sin producir, pues esto representaba una especie de imperialismo o retorno a las viejas costumbres y modelos imperialistas.

⁷⁶ Consulte: Daian Tatiana, Flórez Quintero, *Una defensa de la teoría de la ciencia de Thomas Kuhn*, (Manizales: Universidad de Caldas, 2011), 95-97

incesantemente, es sencilla, hemos dejado claro el panorama para poder comenzar a involucrarnos con la ideología, concluyendo en que esta se debe estudiar de diferente manera en las humanidades, que puede ser estudiada por la Historia ya que esta “no es” una ciencia como aquellas que han esquivado constantemente el concepto, debido a que si la ideología es un objeto de estudio que no es científico con respecto a lo que la palabra “científico” significa en un lenguaje formal, ya podemos sentirnos libres de abordarlo. Y por último, que esta se encuentra en la constitución de las ciencias, dejando de lado el hecho de que la ideología y la ciencia son como el agua y el aceite ¡nada que ver!

Además de ello, a lo largo de este camino, hemos tomado herramientas tanto de, la Filosofía de la Historia, la Filosofía de la Ciencia, la Historia de la Ciencia, de cierta manera ciertos temas de Física y demás ciencias, debido a que, si no encontramos respuestas en nuestra disciplina o ni siquiera se han buscado, es necesario buscar en diferentes lugares. El historiador entonces puede relacionar su disciplina y nutrirla con la gran cantidad de saberes que hay. En consecuencia, evidenciamos que esta investigación es tan transdisciplinar como histórica y no pretende ser algo que no es, la epistemología y demás materias son necesarias para poder resolver problemas tan grandes.

En pocas palabras, este capítulo debe ser comprendido como una apología a la Historia, una carta del más profundo amor de aquellos historiadores que niegan que su oficio se reduzca, someta y se vea afectado por la costumbre de; “la historia es una ciencia porque debe serlo”.

¿QUÉ HAN DICHO LOS HISTORIADORES?

2.1 Los efectos de Marx

Una vez hemos dejado claro el hecho de que la Historia no puede abordar el concepto de ideología siguiendo los principios de las ciencias naturales y demás ciencias con diferentes principios explicativos y específicos, debemos empezar analizando de manera breve el cómo algunos historiadores han abordado el concepto de ideología. Los efectos de Marx en estos son obvios, ya que podemos afirmar que Marx fue el intelectual más relevante que ha tocado de manera directa el concepto de ideología, pues a Tracy lo han olvidado tanto los filósofos como los psicólogos, dado que su concepto de ideología podría estar dirigido de manera precaria a dicho sector, aunque no tenemos tal certeza⁷⁷. Lenin, por otro lado, sigue siendo estudiado por los ortodoxos —los cuales pese a ser muy pocos existen—, pero en materia se ha dejado demasiado olvidado por no ofrecer una explicación satisfactoria del concepto. Gramsci, por otra parte, fue estudiado por los marxistas sociales británicos y actualmente por sus seguidores, pero el compromiso con su concepción de la ideología se ve opacado por sus aportes más relevantes (hegemonía y subalternidad). Althusser, siendo el último de estos marxistas, fue olvidado tanto por los filósofos como demás intelectuales de nuestra actualidad —en mayor medida por los historiadores— por la gran cantidad de anomalías en su comprensión tanto de la ideología como de las ideas de Marx (de hecho E. P. Thompson le criticó brutalmente en, *La miseria de la teoría*), y en menor medida, por su polémica con respecto al asesinato de su esposa, cosa que también se intentó con Foucault recientemente sin éxito alguno. En consecuencia, podemos decir que el intelectual que más resuena en nuestra actualidad es Marx, y muchos siguen manteniendo una postura negativa sobre la ideología con relación a su connotación marxiana, negando lo ideológico de ciertos sectores.

⁷⁷ Incluso Teun A. Van Dijk se hace la misma pregunta sobre la intención psicológica de la ciencia de la ideología que concibió Tracy, aunque no enfatizó en lo absoluto en tal inferencia, no se ha hablado lo suficiente acerca de esta relación entre ideología-psicología en su sentido etimológico primario con relación a un modelo o sistema filosófico. Consulte: Teun A., Van Dijk, *Ideología: una aproximación multidisciplinar*, (Barcelona: Gedisa, 2006), 14

2.2 Los marxistas británicos y los marxistas ortodoxos

La gran mayoría de los historiadores que hemos ido más allá de lo que el término “marxismo” aparenta ser brevemente podemos afirmar que existe una diferencia radical entre los marxistas británicos y los marxistas ortodoxos, a su vez, su manera de abordar el concepto de ideología es de igual manera, diferente. Mientras que los marxistas ortodoxos, tanto soviéticos como franceses adoptaron el concepto de ideología de Lenin, reconociendo el propio marxismo como una ideología —dejando de lado el concepto negativo por uno positivo— los marxistas británicos adoptaron el concepto de ideología de Gramsci, el cual se relacionaba más a su propia filosofía y a sus propios términos. Casi todos los historiadores sabemos que la principal diferencia entre ambas escuelas radica en el papel que tienen los campesinos en los movimientos revolucionarios, en vista de que los marxistas ortodoxos niegan a los campesinos como agentes revolucionarios por causa de Marx y su obra, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, a diferencia de estos, los marxistas británicos los comprenden tal y les atribuyen una gran relevancia, por ello, tanto Eric Hobsbawm, Eric Wolf, E. P. Thompson, George Rudé etc., se han enfocado en darles visibilidad a estos sujetos, “primero se es historiador que marxista”.

Con relación al concepto de ideología en sí, es de conocimiento general que no fue sino hasta 1938 que, *La ideología alemana*, se publicó en todo occidente, en esta obra tanto Marx como Engels habían concebido un concepto de ideología negativo en el cual sólo se veían involucrados en este la clase dominante o burguesía, la ideología pues, era una herramienta de control sobre la conciencia del proletariado, provocando que estos tuviesen una falsa conciencia de la realidad y su pertenencia al mundo. La filosofía de Marx y el propio proletariado entonces, no se veían inmiscuidos en la ideología, puesto que la clase obrera no podía ser ideológica, debido a que estos eran los enajenados. Con Lenin esto cambia, y la clase obrera transita al reconocimiento ideológico, por cuanto la ideología aborda cualquier clase, a diferencia de la comprensión marxiana de la ideología, con Lenin la ideología adopta una positividad. No obstante, no sería hasta Gramsci que la ideología tendría un sentido con respecto a una relación directa con un mecanismo de poder, la hegemonía. Tanto el concepto de hegemonía como el de subalternidad fueron adoptados por los marxistas británicos, visto

que se negaban a dejar a los campesinos en una clase de rechazo como lo hicieron los ortodoxos, estos, mediante el concepto de subalternidad, estudiaron más a fondo la historia de estos sujetos que fueron de gran relevancia en diferentes aspectos de la Historia Social, escuela que se había constituido de manera concisa después de la escuela de los Annales.

Así pues, la diferencia entre estos marxismos radica en la selectividad, los ortodoxos estaban muy entregados a la militancia, a las leyes de la historia y la naturaleza, al materialismo y la dialéctica, contrario a los británicos los cuales sólo querían darles voz a estas personas que fueron olvidadas por los ortodoxos a causa de un resentimiento absurdo heredado del propio Marx.

Ahora bien, con respecto a nuestra frase; “primero se es historiador que marxista”, debemos enfatizar en que la labor de los marxistas británicos es lo que ser historiadores representa, son críticos más no dogmáticos, tampoco son parte de la *metodolatría*⁷⁸ la cual defiende a toda costa un método deficiente como lo es el materialismo histórico y la dialéctica, de hecho, como mencionamos anteriormente, E. P. Thompson rompe la tradición de esta metodolatría marxista haciendo pedazos al materialismo histórico en sus severas críticas a Althusser. Por otra parte, en los escritos de estos historiadores encontraremos que no se relacionan de manera tan abrumante con la filosofía marxista, hablan en términos marxianos, y no se inmiscuyen en interpretaciones cuestionables como sí lo hicieron los marxistas ortodoxos.

Aunque, hemos de admitir que estos historiadores no abordaron demasiado el concepto de ideología⁷⁹, por consiguiente para poder comprender su posición al respecto debemos ir directamente a Gramsci, lo cual, pese a no parecer un problema, significa que no hubo interés en estos historiadores por la ideología en sí misma⁸⁰, en un estudio que interpretara y explicara sus causas y efectos, esto los ortodoxos sí lo intentaron, aunque en breves pasajes de sus obras los cuales estaban dedicados puramente a este concepto, tenemos el caso de los franceses como George Politzer y su posición sobre la ideología en, *Principios elementales*

⁷⁸ El concepto de Metodolatría lo podemos encontrar en la obra, *Epistemología*, de Mario Bunge, en esta, el concepto de Metodolatría se refiere al hecho de concebir un método como una autoridad en la ciencia, pese a no poseer la suficiente coherencia científica. Consulte: Mario, Bunge, *Epistemología*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1980), 35

⁷⁹ En el caso de Thompson, este intentó evitar el concepto de ideología con mucho esfuerzo, enfocándose más en la cultura, es por ello que no encontramos demasiado énfasis por su parte en la ideología.

⁸⁰ De hecho por el lado de Thompson, debido a su rechazo hacia Althusser, este también vio con desasosiego a la ideología.

*Curso de Filosofía*⁸¹, a Martha Harnecker y su obra, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*⁸², y demás producciones de los marxistas soviéticos los cuales, al sobresaturar tanto la producción académica con obras enfocadas al materialismo y la dialéctica, hacen difícil una selección de obras relevantes que no consten de lo mismo de siempre. Por consiguiente, no mencionaremos por mencionar, y dejaremos solamente a Lenin como un referente, a razón de que el resto, podemos afirmar con muy poca probabilidad de error, solo repitieron lo mismo con palabras más bonitas.

Pero, si bien afirmamos que los marxistas británicos no se comprometieron demasiado con el concepto de ideología como para realizar una crítica demasiado sustanciosa — considerando que dicha crítica sería más una crítica a Gramsci de forma que tendría el mismo sentido que criticar a Marx, o sea ninguno—, analizaremos algunos trabajos que sí intentaron ofrecer un análisis riguroso de ciertos fenómenos aplicando este concepto.

2.3 Gonzalo Puente Ojea y el materialismo ortodoxo

Comenzando con una posición ortodoxa, tenemos a un “historiador”⁸³ que se ha involucrado directamente con el concepto de ideología. Sin embargo, el uso de la ideología por parte de este consta de una adaptación del concepto al estudio de la religión. El autor en cuestión es Gonzalo Puente Ojea, un historiador español de la religión que también fue diplomático entre otros cargos. Su obra que nos compete trabajo es, *Ideología e Historia: formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (1984). En su obra, además de identificar de manera obvia una historia de la formación del cristianismo, Gonzalo Puente Ojea dedicó unas cuantas secciones que dejan en evidencia desde qué paradigma exponía sus argumentos, es decir, bajo qué lógica y métodos estaba trabajando. Es normal que algunas personas piensen que la ideología solamente se enlaza con el marxismo, que lo demás no es ideología, esto se debe a este efecto que produjo Marx en el concepto el cual ya mencionamos, y a la mala

⁸¹ Consulte: Georges, Politzer, *Principios Elementales, Curso de Filosofía*, (París: Editions Sociales, 1946-1954), 158-171

⁸² Consulte: Marta, Harnecker, “Estructura ideológica”, en *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, (Bogotá: Siglo Veintiuno, 1983), 96-112

⁸³ Pese a que es arriesgado llamarle como tal, tomaremos este riesgo puesto que ha aportado algunos trabajos a la disciplina.

comprensión del marxismo por parte de los lectores y demás académicos⁸⁴, esto también le sucedió a Mario Bunge en varias de sus obras.

Aun así, pese a que en algunos pasajes como, *Sentido de una polémica*, pareciese que no se mantendría en la ortodoxia marxista, esta vaga idea con la que el lector se puede sentir sorprendido se desvanece cuando se encuentra con, *El materialismo histórico*. Pese a ello, en algunos pasajes podemos encontrar ideas que sí pueden llegar a sorprendernos:

Este libro se propone contribuir al convencimiento de que sin una lectura ideológica no es posible desvelar el sentido de la historia. La lectura ideológica de los fenómenos históricos.⁸⁵

Comenzamos con una frase interesante a razón de que es evidente que sin una lectura ideológica no es posible desvelar el sentido de la historia porque la historia tiene parte de su sentido en cuanto al sentido ideológico de la sociedad que hemos ido construyendo desde la antigüedad, desde los orígenes de la civilización y la sociabilidad. En la Edad Media por ejemplo, la historia se regía mediante una teleología en la cual estaba escrito el fin de los tiempos y por consiguiente, el fin de la historia⁸⁶. De modo que de manera obvia encontramos un punto en el cual reforzar esta idea. Aunque también tenemos que comprender que esto puede no simpatizarles a algunos historiadores que comprenden la ideología negativamente, excluyéndola de sí mismos y atribuyéndosela a otros. Es por ello que siempre encontraremos esa teoría inestable que se ha caído una y mil veces sobre “el fin de las ideologías” o aún peor, de una forma más risible, “el fin de la historia”. En sí, este afán por aplicar fines teleológicos y deterministas a la disciplina y a los conceptos solamente denota un claro punto de quiebre entre los historiadores, aunque de cierta manera solemos adjuntarle a la historia algún tipo de Telos. De todos modos, resulta irónico cómo algunos historiadores e intelectuales llegan a criticar el determinismo de Hegel en cuanto a “es absurdo que la historia sea el proceso dialéctico de dios creándose a sí mismo”⁸⁷ pero que también lleguen

⁸⁴ Con esto hacemos referencia a que hay intelectuales y lectores que generalizan el marxismo sin comprender sus diferentes escuelas, las cuales difieren tanto que es hasta risible juntarlas en el mismo saco, sin ir más lejos, el caso de los marxistas británicos y los ortodoxos. En cada una de estas escuelas, los conceptos cambian, los métodos cambian etc. Siendo el nombre de marxismo una manera de aclarar que estas ideas no son genuinas, están inspiradas en Marx, aunque algunas de sus premisas y posturas difieran de este.

⁸⁵ Gonzalo, Ojea, *Ideología e Historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, (Madrid: Siglo Veintiuno, 1984), 4

⁸⁶ Esto es conocido comúnmente como historia pragmática. Jerzy, Topolski, *Metodología de la historia*, (Madrid: Cátedra, 1992), 68-69

⁸⁷ Ernst H., Gombrich, *Breve historia de la cultura*, (Bogotá: Ariel, 2014), 16

a afirmar el hecho de que las ideologías y la historia misma terminan en 1989 con la caída del muro de Berlín, ello es completamente absurdo.

Aún más, intentar prescindir de la lectura ideológica equivale no sólo a renunciar a la captura del sentido de los procesos históricos, sino también a mutilar arbitrariamente las virtualidades del análisis causal de los mismos, como consecuencia de la cancelación de toda posibilidad de formular hipótesis de explicación científica que pertenecen justamente al dominio de la interpretación ideológica, la más fecunda para el éxito de dicho análisis causal.⁸⁸

En esta otra cita encontramos otro acierto por parte de Gonzalo Puente Ojea, por lo que de cierto modo, puede llegar a ser sorpresivo el hecho de que este tenía muy claro el cómo debe estudiarse la ideología. Es clave tener presente que no podemos prescindir de la lectura ideológica, si cometiésemos tal error renunciaríamos a reflexionar de una forma más amplia sobre los procesos históricos, estaríamos desperdiciando una herramienta analítica vital para la explicación de estos. Aunque, no debemos olvidar que ya sabemos en qué postura y paradigma se encuentra este autor. Comprendemos entonces, que la lectura ideológica debe ser imprescindible, pero ¿qué lectura ideológica?, ¿la marxista por medio del materialismo histórico?, ¿debemos seguir usando ese paradigma que promovieron los intelectuales soviéticos y franceses en el siglo XX pero que incluso a finales de este se tornó ineficiente? Aplicar el materialismo histórico a nuestro campo hoy en día es como aplicar la filosofía substantiva o especulativa de la historia a nuestra disciplina, simplemente hay que aceptar que aquella visión marxista de la ideología se encuentra ya anticuada, tiene aspectos funcionales sí, pero hay alternativas mejores. Es comprensible que el texto tenga esta perspectiva de la lectura ideológica, eran tiempos diferentes y por aquella época era común ver al marxismo ortodoxo y su materialismo histórico hasta en ciencias como la Biología⁸⁹. Puede ser comprensible, más no nos sirve en lo absoluto una visión ortodoxa de la ideología teniendo en cuenta todos los trabajos que incluso por aquella época ya se estaban realizando.⁹⁰

⁸⁸ Gombrich, *Breve historia de la cultura*, 4

⁸⁹ Uno de los casos más conocidos es *El Origen de la vida* de A. Oparin y su introducción al materialismo en el primer capítulo. Consulte: A., Oparin, *El Origen de la vida*, (Bogotá: Editorial Suramérica, 1979), 3-20

⁹⁰ Para mediados de los setenta ya se habían publicado trabajos como *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado* de Louis Althusser, que, pese a seguir una línea marxista, esta es una línea crítica que no sigue el materialismo en su esencia originaria (aunque pretenda hacerlo), sino que opta a unos nuevos horizontes teóricos de la mano del psicoanálisis etc.

Por otro lado, es menester tener muy en cuenta que el paradigma marxista ha tenido cambios en su estructura interna, pero estos se han distorsionado. Bien podemos afirmar que el marxismo actual puede catalogarse de muchas maneras, menos como marxismo. Si cambiamos la definición marxiana sobre la ideología y la reemplazamos por una influenciada en Lenin, entonces el propio aporte de Marx se habría malinterpretado, a causa de que Marx en ningún momento dio siquiera un indicio de este sentido de la ideología. Marx siempre mantuvo su comprensión del concepto de manera negativa. En consecuencia, es demasiado complejo el cambiar de manera efectiva tanto el determinismo de Marx, como la clasificación negativa de la ideología que hace con respecto a las clases sociales. Los intelectuales de la década de los setenta no se encuentran influenciados por Marx, sino por los “herederos” de su filosofía como lo fue Lenin, es por ello que la noción de ideología cambió con Lenin, mas este cambio representa completamente una ruptura con las ideas de Marx, tal y como lo representa la historia de la URSS. Esta distorsión se ha convertido en el “marxismo” heredado por los intelectuales franceses, soviéticos y españoles del siglo XX. El uso leninista del concepto de ideología —el cual adoptaron los filósofos e intelectuales franceses y de occidente como el antes mencionado Georges Politzer— de que la ideología es una especie de arma o lucha⁹¹, solamente lleva a la polarización extrema y a la discriminación (problema que también es visible en la filosofía hegeliana).

De tal forma que, podemos deducir que el paradigma que presenta Gonzalo Puente Ojea en su narrativa, su estructura profunda, no es como tal la definición conceptual y teórica de Marx sobre la ideología, sino la de los marxistas ortodoxos. No hay que confundir a Marx con los marxistas que se han encargado de distorsionar y tergiversar su pensamiento. La ideología de Marx en cuanto al cómo este la concebía tiene sentido, por cuanto el sentido se define en su época, en el siglo XIX se podía encontrar en ella cierta coherencia. En el siglo XX sin embargo, es realmente complejo encontrar una coherencia en esta forma del concepto, a razón de que nos remite a excluir su propia filosofía de este (además de que los posestructuralistas se encargaron de refutar la concepción marxiana de la ideología). Con Lenin y el materialismo histórico el concepto se amplió, pero siguió manteniendo su determinismo en cuanto a conciencia y praxis, lo cual lo veremos en los capítulos posteriores.

⁹¹ Georges, Politzer, *Principios Elementales, Curso de Filosofía*, (París: Editions Sociales, 1946-1954), 171

Otro punto clave para poder visualizar mejor las falencias teóricas de este paradigma, es el cómo se concibe en este la contradicción llevada a cabo a través de la negación de la negación.

En un cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es sino su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad, en el seno de las cuales se habían movido hasta entonces.⁹²

Partiendo de esta cita introduciremos a un autor que ha criticado esta noción de “contradicción”. Lucio Colletti, filósofo italiano que manifestó un quiebre con el marxismo a pesar de que fue marxista gran parte de su vida, e incluso debatió en algunas ocasiones con marxistas como Eric Hobsbawm. Colletti parte de la tesis kantiana de la positividad de las cosas, no puede haber realmente una negación en la realidad, por cuanto para definir que hay una negación debe haber una negatividad, algo negativo por sí mismo, es decir; si la positividad es el proletariado, se requiere de un contrario, la burguesía, pero esta burguesía no consta de una negatividad, es tan positiva como el proletariado, no es una contradicción sino un asunto de conflicto entre contrarios, más no entre positivo y negativo. Este es también el problema de la dialéctica hegeliana y sus interpretaciones, en la cual hay una negatividad en la realidad, una antítesis, el proceso es tesis y antítesis⁹³, A y $\text{no-}A$, pero $\text{no-}A$ no es una negatividad, $\text{no-}A$ es tan positiva como A , de tal manera que la síntesis no debe ser una especie de resultado de la contradicción, sino una reafirmación de la diferencia. Pero, esta reafirmación no está contradiciendo nada, no lleva a cabo un fin determinado, ni es parte de un proceso teleológico, sino que es simplemente una reafirmación de la diferencia de dos contrarios positivos, no hay realmente una negatividad en el mundo.

Por ejemplo: los números negativos como; $(-1, -2, -3\dots)$, son positivos por cuanto son existentes y reales, pese a que sean cantidades negativas son positivas aun teniendo el signo negativo. Según Colletti, una prueba para explicar esto es el hecho de que pueden sumarse: $(-4 + -5 = -9)$ ⁹⁴.

⁹² Gonzalo, Ojea, *Ideología e Historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, (Madrid: Siglo Veintiuno, 1984), 10

⁹³ Debemos aclarar que tanto la tesis, antítesis y síntesis tan conocidas en la dialéctica hegeliana, no fueron concebidas por el propio Hegel de tal manera, pertenecen a la interpretación de los hegelianos posteriores a Hegel, interpretaciones que se han puesto en duda.

⁹⁴ Lucio, Colletti, *La superación de la ideología*, (Madrid: Cátedra, 1982), 93

Visto que el materialismo histórico y la dialéctica como paradigmas se rigen por estos principios, por estos axiomas que fungen como leyes fundamentales del proceder de la realidad misma, debemos tener en cuenta la noción de la positividad de Kant, la cual tiene un punto clave y es el hecho de que no hay negatividad en las cosas, todas las cosas son positivas⁹⁵.

Esto no quiere decir que no hay una contradicción en general, sino que la contradicción pertenece a lo simbólico y no a las relaciones materiales, es decir, a la vida misma⁹⁶. Lo que es una contradicción en el plano simbólico y lógico, en el plano material y cotidiano es un conflicto. Esto puede adaptarse a las ideologías, no hay ideologías A y no- A , hay ideologías A y B , ambas son igual de positivas y como en la realidad social hay ideologías contrarias, estas no hacen parte de un proceso de contradicción, sino de un proceso conflictivo entre ideales. Lo que en lógica sería A y no- A en la oposición real kantiana serían opuestos A y B , desde la posición de A , B será vista como una negatividad, pero B no puede ser no- B , es incoherente. Usemos un ejemplo concreto, en la historia de Colombia podemos apreciar un conflicto ideológico muy fuerte entre el liberalismo A y el conservadurismo B . Para un liberal A es contraria a B , pero B no puede ser concebido como no- B o no-conservadurismo, es concebido como un opuesto o algo que difiere de A . En consecuencia esta ideología será vista como una negatividad para algunos liberales, aunque ello no representa que B sea una negatividad en sí misma que deba ser superada, en dicho caso, ambas ideologías partirían de la misma premisa, pero ninguna estaría en lo correcto⁹⁷.

Continuando el hilo conductor, el conservadurismo y el liberalismo son dos ideologías con el mismo nivel de positividad, no nos interesa el saber si una de ellas dice la verdad o demás. Este caso sería algo del tipo, *el liberalismo oprime a los subalternos y el conservadurismo les ofrece voz y voto*. En lógica esto sería $P \wedge Q$, pero el deducir la verdad o la falsedad de estas dos proposiciones no es tan sencillo, no responde a una verdad o falsedad lógica, no es como decir; *la semana tiene siete días y los meses treinta*, caso en que podríamos deducir

⁹⁵ Para comprender mejor la exposición de argumentos, consulte: Colletti, *La superación de la ideología*, 87-135

⁹⁶ También hemos de aclarar el hecho de que las contradicciones no son de interés para el científico, puesto que las ciencias se basan sobre afirmaciones verdaderas y no sobre las contradictorias. Consulte: Jerzy, Topolski, *Metodología de la Historia*, (Madrid: Cátedra, 1992), 26

⁹⁷ Lucio, Colletti, *La superación de la ideología*, (Madrid: Cátedra, 1982), 92-93

que P es verdadera pero Q no, esto es lógico porque pertenece al conocimiento general del mundo, sabemos que la semana tiene siete días tal y como sabemos que los meses no siempre tendrán treinta. En el caso de $P \wedge Q$, para poder deducir la verdad o falsedad de sus proposiciones debemos acudir a la interpretación y esta, al ser ideológica por pertenecer a ideales políticos, dificulta el hecho de poder deducir lógicamente un valor en ellas. En estas proposiciones tenemos sintaxis y semántica, pero sólo se puede ofrecer un valor de verdad o falsedad de manera pragmática, depende del sujeto que interprete esta proposición. Es por ello que las ideologías no pueden poseer una connotación de verdad o falsedad lógica, en el caso de Dios, o es una contradicción, o es una tautología⁹⁸, pero siempre encontramos un problema. De modo que no nos interesa saber si son verdaderas o falsas, nos interesa saber que ambas son positivas, ambas corresponden al mundo y se materializan en el mundo, que sus principales ideas o propagandas no sean verdaderas no tiene que ver con su positividad.

En síntesis, ni la historia ni la ideología pueden regirse a base de contradicciones, teniendo en cuenta que no hay una contradicción real, hay oposiciones reales⁹⁹, en el caso de la Democracia por ejemplo, no hay manera objetiva de la selección de ideologías políticas, el historiador Pierre Rosanvallon nos da un gran ejemplo de ello; “Si se piensa que son los mejores los que deben controlar, eso podría ser una opinión; el debate es que nadie estará nunca de acuerdo sobre quién es el mejor”¹⁰⁰. Para una elección objetiva de las ideologías, los marxistas soviéticos abogaban por el comprender esta objetividad de la realidad per se mediante la negación de la negación y los principios de su paradigma, pero una incoherencia tan grande como el afirmar una contradicción real, una negatividad en la realidad sociohistórica, no puede dejarse de lado sin más. Asumiendo lo anteriormente expuesto, para que el paradigma marxista dialéctico-materialista pueda librarse de sus incoherencias con respecto al estudio de la historia, se debe priorizar por una revaluación y reформación de sus principios básicos. Pero, reformar sus axiomas podría representar una completa ruptura frente

⁹⁸ O existe en todas las situaciones y escenarios posibles o no existe en ninguno.

⁹⁹ A pesar de que esta crítica ha sido reevaluada, no significa que no esta no tenga argumentos lo suficientemente estables como para exponer una incoherencia interna de la dialéctica marxista. Consulte: Claudio, Cormick, Colletti y el problema de la contradicción, *El Arco y la Lira. Tensiones y debates*, no. 1 (2013): 113-122 https://notablesdelaciencia.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/27018/CONICET_Digital_Nro.e6af8f5e-f6a5-40de-95f8-8437024b3f40_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y

¹⁰⁰ Pierre, Rosanvallon, La democracia y sus condiciones, *Cuadernos del Cendes*, no. 71 (2009): 149-160 https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-25082009000200007

al propio paradigma, por ejemplo; el hecho de que la Historia como ciencia no puede ni debe tener leyes, así que la solución es más compleja de lo que parece.

A forma de conclusión de este autor, algunas críticas que tenemos a ciertas afirmaciones que hace, muy tradicionales de la lectura ideológica marxista ortodoxa, se realizarán más adelante, entre estas están claramente; la falsa conciencia y la exclusión ideológica de las clases. La ideología no solamente es exclusiva de las clases, tal y como lo afirma este autor:

Adviértase que en la sociedad de clases las ideologías constituyen un sistema mental orientado por el interés de clase y destinado a disfrazar las relaciones socioeconómicas a fin de preservar la situación favorable a una determinada clase.¹⁰¹

Es evidente que sí puede llevarse a cabo de esta forma la ideología en sí misma, pero no representa una especie de principio universal, no se rige de la misma forma, la ideología es más compleja, no puede reducirse a cuestiones de clase en la sociedad, puede realizarse un determinado estudio o análisis de esta manifestación ideológica en la realidad, más no podemos reducir la materialidad de la ideología a este aspecto. Por otro lado, Gonzalo Puente Ojea aún mantiene la definición de ideología la cual afirma que:

Las ideologías constituyen, por consiguiente, la vertiente epistemológica de la alienación; es decir, la mistificación del conocimiento mediante la sustitución de los objetos y de las relaciones objetivas por correlatos imaginarios, o en virtud de la manipulación inconsciente de dichos contenidos.¹⁰²

Sabemos de sobra que esta definición es la definición tradicional del marxismo ortodoxo, una reducción conceptual demasiado importante. La ideología no debe entenderse solamente como una mistificación del conocimiento, o por la sustitución de los objetos y de las relaciones objetivas por correlatos imaginarios, añadiendo claramente que todo hace parte de un proceso inconsciente de manipulación. Sí, hay cierto nivel de inconsciencia en la ideología, pero es fundamental comprender qué grado de inconsciencia hay en la ideología, hasta qué punto el sujeto es consciente o no de un control ideológico (ello lo veremos más adelante).

Retomando nuevamente la conclusión, la obra de Gonzalo Puente Ojea es interesante, se esfuerza por trabajar el concepto de ideología de una forma teórica, pero se encierra en su

¹⁰¹ Gonzalo, Ojea, *Ideología e Historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, (Madrid: Siglo Veintiuno, 1984), 12

¹⁰²Ojea, *Ideología e Historia*, 12

paradigma, reduce todo significado o manifestación de la ideología a este, la condiciona y también sigue presentando las anomalías del materialismo histórico.

2.4 Georges Duby y Louis Althusser: las cenizas de la ideología marxiana

Ya por la década de los setenta, tanto la ideología del marxismo ortodoxo como los aportes de Mannheim habían presentado anomalías. En el primero de los casos aparecieron los postestructuralistas para refutar el condicionamiento de la conciencia falsa-verdadera. En el segundo, la ideología daba lugar a una paradoja realmente problemática que llevaba toda interpretación al relativismo. Estos problemas fueron demasiado significativos y, sumado a ello, los marxistas británicos no habían consolidado todavía una postura concisa y clara sobre la ideología influenciada por Gramsci. Visto que el panorama de la ideología como concepto era incierto, Althusser publica en 1970 su ensayo, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, un ensayo corto pero sustancioso, en el cual aborda el concepto de ideología —pese a que ya lo había abordado en su obra, *La filosofía como arma de la revolución*—. En este ensayo, Althusser propone sus tesis fundamentales (las cuales veremos en el tercer capítulo), en las que define un nuevo marco teórico para comprender la ideología y su manifestación material. A diferencia de la ideología marxiana de la cual Althusser tenía conocimiento dada la época, estas tesis rompen completamente con la comprensión marxiana de la ideología, el concepto en Althusser es también un concepto positivo.

Georges Duby, uno de los mayores exponentes de la Historia Social y de las mentalidades, era muy consciente de estos cambios, a su vez, también era consciente del resto de modelos historiográficos, como la Historia Social Marxista Británica. Duby, al ser un historiador de la antes mencionada Historia Social, debía tener en cuenta el concepto de ideología, puesto que toda sociedad posee una ideología implícita o explícita, aunque no sea tan evidente, cuando nos enfrentamos al estudio de una sociedad, la ideología siempre está presente de alguna forma en mayor o menor medida. En la década de los setenta, el ensayo de Althusser se impone como principal referencia en los estudios y críticas de la ideología, sociólogos y filósofos posteriores como Goran Therborn, Slavoj Žižek, etc., tenían muy en cuenta sus aportes y eran tanto críticos como adeptos. Duby se encuentra en la segunda posición y así lo expone en uno de sus ensayos, *Historia social e ideología de las sociedades*. En este

ensayo, Duby adopta el marco teórico de Althusser y lo explica de tal manera que pueda acoplarse a un estudio de las ideologías de las sociedades. En primera instancia este expone los principales problemas del concepto, como:

La palabra es vaga. El uso que de la misma se hace en política ha vuelto ambiguo su significado. El historiador tiene que tomarla en su sentido más amplio, eliminando los tonos peyorativos con que tan a menudo está cargada. Entendemos por ideología, como hace Louis Althusser, “un sistema (con su lógica y rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) dotado de una existencia y un papel histórico en el seno de una sociedad dada”.¹⁰³

Así pues, e influenciado por Althusser, describe la ideología de acuerdo con el marco teórico de este último. Estos comentarios de Duby se encuentran registrados en el año de 1976, dos años después del libro de Gonzalo Puente Ojea y seis años después de la publicación de, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. El ensayo de Althusser se convirtió en una de las obras más importantes que abogaban por una teorización del concepto de ideología, dejando de lado la visión tradicional del positivismo, y la sociología del conocimiento. A diferencia de Gonzalo Puente Ojea, la visión de Duby comprende un uso del concepto más actualizado, debido a que Althusser refutó la propia visión marxiana de la ideología expuesta en, *La ideología alemana*, aquella que expresaba que la ideología sólo era una especie de noúmeno idealista que no podía materializarse.

Estimulan la acción. Todas las ideologías son “prácticas” y contribuyen por eso mismo a animar el movimiento de la historia.¹⁰⁴

Desde la versión que propone Althusser fijamos el primer paso hacia una dirección más estable. Aunque, es menester actualizar la versión de Althusser para no perder todos sus aportes al concepto. Bien hemos apreciado que Georges Duby concibe todas las ideologías como prácticas, rompiendo claramente con la visión marxiana del concepto. Por otro lado, este nos afirma que; *Incontestablemente, las ideologías son uno de los objetos de la historia*. De manera que identificamos a otro historiador que afirma que la ideología es uno de los objetos de nuestra disciplina¹⁰⁵ y si es uno de nuestros objetos debe pasar por unos filtros que

¹⁰³ Georges, Duby, Historia social e ideología de las sociedades, *Hacer la historia*, vol. 1 (1978): 219 https://www.academia.edu/44400550/DUBY_Georges_Historia_Social_e_Ideologia_de_las_sociedades

¹⁰⁴ Duby, Historia social e ideología de las sociedades, 220

¹⁰⁵ Es fundamental recordar que al inicio de este trabajo hemos explicado que la ideología no solo se aborda aquí como implicación sino también como objeto, un enfoque es epistemológico y el otro historiográfico.

comprueben que esta tiene validez científica y que no se conforma a partir de pseudoproposiciones¹⁰⁶.

En el primer principio ideológico de Georges Duby se puede comprender cómo la ideología dominante moldea la representación de una sociedad en cuanto a la visión del mundo. Esto a diferencia de la versión materialista tradicional, define que la representación del mundo se presenta independientemente de las clases sociales porque el materialismo marxista concebía la ideología como una herramienta de la burguesía y exclusiva de esta. Aun así, la ideología comprende una condición de la mentalidad y práctica histórica inherente a la clase dominante. Esto se puede visibilizar fácilmente debido a que si bien existe una ideología dominante que nos moldea en cuanto al comportamiento y condición de existencia en sociedad, hay otras ideologías de igual manera se presentan sin representar una ideología dominante, por ejemplo, un país puede mantener un Estado confesional, pero a su vez tener una gran cantidad de habitantes que sean ateos o agnósticos¹⁰⁷.

En el segundo principio, sin embargo, reafirma la definición de la ideología dominante influenciada por Althusser, más no explícitamente. Esta reafirmación se basa en definir unos intereses y el objetivo de mantener un control por parte de la ideología dominante de una sociedad. En pocas palabras, el mantener un control sobre la población por medio de la organización social y la “seguridad” de los miembros implicados en una sociedad específica. Toda ideología tiene detrás un interés propio, sea la propia satisfacción y salvación del alma, caso del cristianismo, como evitar el sufrimiento, caso de la ideología que presentan las personas que predicán la autoayuda en nuestra actualidad¹⁰⁸.

El tercer principio es el principio ideológico de la cultura, es decir, cómo la cultura se puede presentar de forma antagónica entre diferentes relaciones de poder, por ello la cultura responde a diferentes imposiciones ideológicas de forma antagónica. Un ejemplo de esto es el presentar una cultura contraria a la que se promueve por medio de un estado confesional con los clásicos principios de la protección de la familia etc. La cultura entonces se conforma también por medio de la polarización ya que obviamente diferentes tipos de cultura

¹⁰⁶ Científica en cuanto al cómo hemos dado por sentado la científicidad de la disciplina y sus objetos de estudio (Véase el capítulo I)

¹⁰⁷ Duby, Historia social e ideología de las sociedades, 219

¹⁰⁸ Duby, Historia social e ideología..., 219

relacionadas con una cosmovisión o dogma pueden chocar entre sí. La cultura se relaciona entonces con la ideología en cuanto al cómo abogan por intereses de poder, en el caso de la cultura e ideología cristiana, establecer el cristianismo por medio de instituciones de poder y prácticas, y en el caso de la ideología y el Estado laico, establecer en las instituciones de poder la independencia de creencias religiosas y el abandono de las prácticas religiosas tradicionales¹⁰⁹.

El cuarto lugar podríamos afirmar que es producto tanto de la representación, control y cultura de la ideología manifestada a manera de costumbre. Si los sujetos pertenecientes a una sociedad han reproducido una ideología de control conservadurista, sus costumbres se acoplarán a dicha ideología. Es entonces que, por medio del control, la cultura etc. Los sujetos temen a un cambio radical, como ocurre con las revoluciones o ideales de este tipo que van en contra de una ideología dominante, la costumbre es así, la máxima representación de la reproducción de la ideología en una sociedad¹¹⁰.

El quinto y último apartado representa el movimiento de la historia, el progreso y el futuro de una sociedad. Las ideologías, a través de los principios anteriormente mencionados, promueven una idea de progreso hacia una sociedad más perfecta. La reproducción de la ideología dominante por parte de la población de una sociedad en específico reafirma este imaginario, casi todas las sociedades aspiran a una mejora de sí mismas, y cada una de estas posee una concepción diferente del progreso. La ideología entonces es uno de los objetos de la historia porque mueve masas, hace parte del movimiento y cambio de las sociedades y por ello del devenir, casi toda acción ha tenido una influencia directa o indirecta de la ideología¹¹¹.

Una vez expuestos estos apartados de la obra de Duby, podemos apreciar mejor el cómo la teoría de Althusser influenció mucho a este autor, considerando que no apreciamos en ningún momento una concepción marxiana de la ideología, ni siquiera una similar a la concepción ortodoxa. Althusser fue criticado por los marxistas por haberse distanciado de la ortodoxia y de los conceptos marxianos, pero sin duda alguna el apartarse de tal manera de esta tradición

¹⁰⁹ Duby, *Historia social...*, 219-220

¹¹⁰ Duby, *Historia social...*, 220

¹¹¹ Duby, *Historia social...*, 220-221

filosófica fue un gran acierto, puesto que extendía muchísimo más el concepto a otros estudios de la sociedad que no necesariamente debían ser marxistas. El caso de Duby es el más notable y apreciamos muy bien que este no se compromete directamente con una corriente filosófica sino que toma partes de un marco teórico y lo adapta a su propio estudio y análisis de las sociedades. Quizá en nuestra actualidad los estudios de la ideología han dejado un poco a Althusser de lado, sin ir más lejos tenemos todos los aportes de Teun A. Van Dijk los cuales se apartan de esta línea tradicional del concepto, pero no por ello hemos de desmeritar los aportes que surgen a partir de las cenizas de la ideología marxiana.

2.5 Reinhart Koselleck: la ideología como problema de la historia conceptual

Una vez hemos abordado los espectros de Marx en el concepto de ideología desde que toma especial fuerza hasta que solo representa cenizas, debemos interpretar el uso del concepto de ideología no sólo de un historiador de gran relevancia en la disciplina como lo es Koselleck, sino también de toda una escuela e historiografía. Hay un artículo muy interesante que aborda la historia conceptual de Reinhart Koselleck respecto a la conceptualización de la ideología llamado, *El rol ideológico de los conceptos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck* (2021), de Juan Serey. La historia conceptual como ya sabemos se enfoca en el significado de los conceptos más no en un sentido epistemológico prescriptivo. Es decir, el objetivo de la historia conceptual es si bien no definir los significados de un concepto, sí problematizarlos por medio de las experiencias. Así pues, se trazan relaciones conceptuales de ciertas experiencias más no se definen significados como válidos o inválidos científicamente. Parecería entonces que la ideología encajaría perfectamente en este estudio donde apreciamos las relaciones de esta con un conjunto de experiencias, lamentablemente este no es el caso, por eso incluso la historia conceptual ha presentado sus problemas al momento de comprender el concepto de la ideología. Comprendemos bien que un concepto puede manifestar variaciones en su significado de acuerdo con el enfoque que se le da a este, en el caso de la ideología comprendemos una gran cantidad de significados y aún quedan más por definir. De tal manera que el trabajo de la historia conceptual se torna extenso. Hemos visto como Georges Duby define a la ideología por medio de la teoría de Althusser, pero ello no

define completamente un significado, sino que define un marco teórico, lo cual no es lo mismo.

El paradigma no se relaciona como tal con la semántica en este caso. Bien sabemos que los teóricos de la historia se enfocan en el paradigma y los historiadores de los conceptos en la semántica y pragmática propiamente dicha de los conceptos que dan lugar a estos paradigmas, pero estos dos encuentran el mismo problema, no hay un punto de referencia fijo. Por punto de referencia nos referimos a que no hay como tal estudio semántico o paradigmático único, es normal teniendo en cuenta que no hay de por sí formas únicas de comprender el conocimiento histórico ni científico, pero el diferir tanto entre tantas formas de comprender este fenómeno se torna agobiante. Incluso epistemólogos como Mario Bunge han intentado definir la ideología, su endecatupla es un ejemplo de ello:

$I = \langle C, S, D, G, F, E, P, A, V, O, M \rangle$,

en la que, en cualquier momento,

C = La comunidad de creyentes (en particular militantes) en I .

S = La sociedad que tolera a C , y que los miembros de C se proponen modificar en algún respecto.

D = El dominio de objetos, reales o imaginarios, que estudian, veneran o manejan los miembros de C en tanto creyentes en I .

G = La cosmovisión o filosofía adoptada por los miembros de C .

F = El fondo formal admitido por I .

E = El fondo de conocimientos fácticos o empíricos que los miembros de C dan por sabidos.

P = La problemática o colección de problemas, conceptuales o empíricos, que enfrentan los miembros de C .

A = El fondo de conocimiento (genuinos o ilusorios) que comparten los miembros de C , es decir, el sistema de creencias característicos de I .

V = El sistema de valores que comparten los miembros de C .

O = Los objetos que los miembros de C , p. ej., la vida eterna o la reconstrucción de la sociedad S .

M = Los métodos que adoptan los miembros de C para lograr sus objetivos O .

Mario, Bunge, *Seudociencia e Ideología*, Madrid: Alianza, 1985, pp. 126

Pero incluso esta endecatupla se puede refutar por medio de postulados y diferentes tesis propuestas desde varios campos científicos, esta endecatupla es inconmensurable con relación a otras definiciones del concepto. Mario Bunge intenta definir la ideología como simplemente tres tipos: total, religiosa y sociopolítica¹¹², pero ello se basa en simplemente reducir el concepto a tres manifestaciones que no conforman ni de lejos la gran mayoría de las manifestaciones tanto conceptuales como prácticas de este. Ergo, no se puede trazar de esta manera una historicidad relacional del concepto con el pasado ni el presente.

A continuación, presentaremos una serie de significados de a ideología:

- a) el proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana;
- b) conjunto de ideas característico de un grupo o clase social;
- c) ideas que permiten legitimar un poder político dominante;
- d) ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante;
- e) comunicación sistemática deformada;
- f) aquello que facilita una toma de posición ante un tema;
- g) tipos de pensamiento motivados por intereses sociales;
- h) pensamiento de la identidad;
- i) ilusión socialmente necesaria;
- j) unión de discurso y poder;
- k) medio por el que los agentes sociales dan sentido a su mundo, de manera consciente;
- l) conjunto de creencias orientadas a la acción;
- m) confusión de la realidad fenoménica y lingüística;
- n) cierre semiótico;
- o) medio indispensable en el que las personas expresan en sus vidas las relaciones en una estructura social;
- p) proceso por el cual la vida se convierte en una realidad natural

Terry, Eagleton, *Ideología*, Bogotá: Paidós, 2019, pp. 20-21

Estos dieciséis significados del concepto ideología expuestos en la obra de Terry Eagleton, *Ideología* (2019), no son ni de lejos todos los significados que abarca este último, de manera que en cuanto a la semántica de la historia conceptual encontramos que es de los conceptos más conflictivos que hay.

Es fácil simplemente adoptar uno de estos significados de acuerdo con el uso que queramos darles, pero ello no es tan sencillo para los historiadores de los conceptos, visto que su objetivo no es solo conformarse con un uso arbitrario del concepto sino el descifrar por

¹¹² Mario, Bunge, *Seudociencia e ideología*, (Madrid: Alianza, 1985), 126

completo sus variantes y relaciones con respecto a su historicidad. No obstante, si esto no fuese por sí mismo un problema, cuando abordemos más adelante la magnitud a la que llega el concepto en sí mismo, este enfoque conceptual va a contemplar cómo su objeto de estudio se torna ridículamente complejo, así que no sería de extrañar que incluso este se dejase de lado. Hemos dejado claro en reiteradas ocasiones que no hay exactitud en la historia, pero la historia conceptual ha gozado de un prestigio que claramente se merece, dado que ha logrado descifrar las relaciones de una gran cantidad de conceptos por medio de su sentido etimológico y particularidad semántica¹¹³. Sin embargo, la ideología simplemente se les va de las manos y de ello no tienen la más mínima culpa.

Teniendo esto en cuenta, ¿qué han hecho los historiadores de la historia conceptual para solventar este problema? Una respuesta simple encontrada en el artículo anteriormente mencionado propone el excluir los significados contradictorios y reducir así la semántica de la ideología para una lectura que pueda elaborarse sin caer en este gran abismo¹¹⁴. De todas maneras, comprendemos que esto es simplemente una forma de reducir el problema en lugar de encontrar una solución fija, pero; ¿por qué?, ¿qué acaso no hay una solución para este problema?, ¿es acaso imposible? Obviamente los historiadores de los conceptos optarán por esta lectura ideológica del significado, más no están solventando un problema evidente, simplemente lo están reduciendo por medio de la exclusión de las anomalías encontradas. Evidente es, que no es posible que este vacío se mantenga ahí, más no encontramos como solución óptima el simplemente reducir esta problemática a la exclusión. Este uso de la semántica define una clara manifestación de la lógica, del principio de no contradicción¹¹⁵, la cual niega que un enunciado pueda ser en sí mismo su contraparte, por consiguiente sólo se permite que se maneje un sentido lógico del propio significado¹¹⁶, negando así propiamente los enunciados abstractos. Este principio lógico parece ser siempre la opción

¹¹³ También como afirma Koselleck, la investigación lingüística de los conceptos en cuanto a su historia consta de unas condiciones mínimas que deben desarrollarse para comprender la historia. Consulte: Reinhart, Koselleck, *Historias de conceptos, Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, (Madrid: Trotta, 2012), 9

¹¹⁴ Esta es la propuesta del filósofo y lingüista Umberto Eco, pero que, incluso en el artículo, se promueve como una forma de solventar los problemas de la historia conceptual frente a la magnitud del problema que representa la ideología.

¹¹⁵ Georges, Politzer, *Principios elementales, Curso de filosofía*, (París: Editions Sociales, 1946-1954), 91

¹¹⁶ Con sentido lógico hago referencia al propio principio de la lógica mencionado anteriormente, el cual sigue unas leyes específicas que estructuran el significado del postulado o concepto.

que sirve de salvavidas para quienes no saben cómo explicar claramente una propia definición de un concepto o enunciado, por lo que comprendemos claramente que la opción de la exclusión del significado contradictorio solamente es una alternativa que permanecerá provisionalmente, a consecuencia de que tal y como lo expresa Juan Serey:

Es por ello que, si bien creemos que la historia conceptual entrega elementos indispensables para demostrar la historicidad de los conceptos, si no toma en cuenta la noción de control semántico corre el riesgo de convertirse en una instancia descriptivo-explicativa de lo histórico, perdiendo de vista su propia historicidad y sus supuestos extra-conceptuales.¹¹⁷

Un ejemplo de los problemas que tiene la historia conceptual con respecto al concepto de la ideología consta de una dualidad del concepto frente a su oralidad y escritura, la dualidad de verdad-falsedad. Los que conocemos los trabajos que han realizado Terry Eagleton y diferentes teóricos de la ideología comprenderemos que esta dualidad consta de un fenómeno que claramente se manifiesta en el discurso, pero también en el significado del concepto en sí mismo. Gracias a estas herramientas es posible desvelar otro sentido de las experiencias del pasado, demostrando así que ciertas relaciones sociales influenciadas por la ideología como una categoría válida para el estudio del pasado pueden manifestar esta dualidad en lugar de desarrollarse unidimensionalmente con respecto a su valor o sentido. De tal forma que, a partir de un análisis semántico axiológico como este con respecto a la ideología en el pasado podríamos ampliar más el uso que tiene como herramienta analítica. Sin embargo, para esto debemos enfatizar en los problemas de la semántica.

2.5.1 El problema de la semántica

Sabemos de sobra que existen diferentes formas de comprender semánticamente un concepto. Jerzy Topolski en su obra, *La metodología de la historia*, explica de manera breve para los historiadores el qué representa la semántica y sus usos como; representación, designación, metalenguaje y verdad¹¹⁸. La ideología, sin embargo, en ocasiones parece ser más pragmática que semántica. La razón de esta afirmación se debe a un problema antes mencionado, la

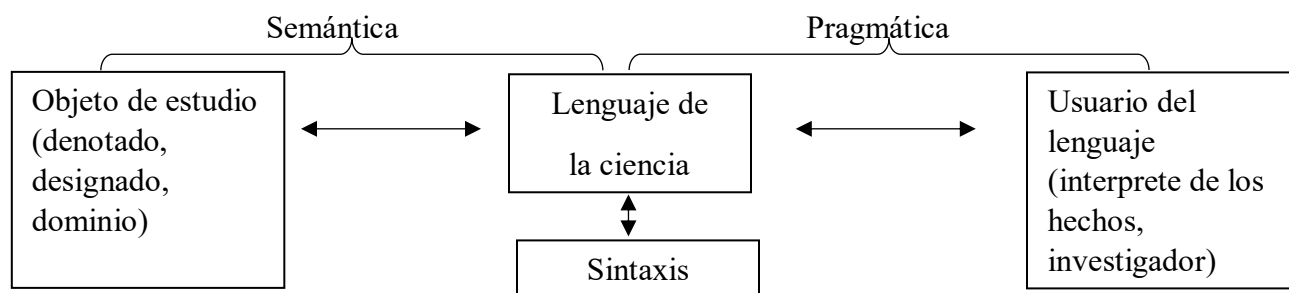
¹¹⁷ Juan, Serey, *El rol ideológico de los conceptos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck*, (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso Chile, 2020), 199 <https://doi.org/10.21555/top.v0i60.1121>

¹¹⁸ Jerzy, Topolski, *Metodología de la Historia*, (Madrid: Cátedra, 1992), 24

cuestión de la verdad o falsedad de un concepto. El valor semántico de la verdad o falsedad tiene su mayor influencia con el Círculo de Viena y la semántica lógica en la que se debe comprender el valor de verdad o falsedad de una proposición o concepto con respecto a su relación con el mundo, algunas de estas prácticas poseen influencias de Wittgenstein, el cual afirmaba que toda afirmación debe tener una relación con un estado de cosas, las tautologías y contradicciones al no decir nada sobre el mundo y no verse reflejadas en este debían limitarse solamente a lo simbólico¹¹⁹.

Volviendo a Topolski, este afirma que la metodología de las ciencias se rige por; sintaxis, semántica y pragmática y lo expone tal que así

Gráfico no. 5 Elementos del lenguaje científico según Topolski



Jerzy, Topolski, *Metodología de la Historia*, Madrid: Cátedra, 1973, pp. 23

La sintaxis es la base del lenguaje de la ciencia pero también de nuestro propio lenguaje¹²⁰, este último se define por estas tres por cuanto se requiere de unas relaciones entre las expresiones lingüísticas tal y como se requiere del sentido y el significado, a la vez de saber qué es verdad y qué es falso en el mundo. Si decidimos entonces abordar el concepto de ideología de esta manera nos toparemos con diferentes anomalías.

En primer lugar, si bien una proposición de tipo ideológico puede poseer una sintaxis, a la par de un sentido o significado, el problema no es sintáctico sino semántico lógico por cuanto no es tan sencillo llegar a dar con una verdad de una proposición ideológica¹²¹. Es decir, no

¹¹⁹ Ludwig, Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, (Madrid: Alianza, 1992), 87

¹²⁰ Por esta razón lingüistas como Noam Chomsky se dedicaron tanto al estudio biológico de la sintaxis o estructuras sintácticas naturales, aunque estos estudios no llegaron a consolidarse como teorías puramente científicas y exitosas fuera de la disciplina lingüística.

¹²¹ Hemos de extendernos un poco en esta aclaración sobre la cuestión de la semántica en este pie de página para no tomar demasiado espacio del trabajo en cuestión. El problema de la ideología atraviesa los tres sentidos de la semántica los cuales pertenecen a diferentes ciencias. Pierre Guiraud en su obra, *La Semántica*, aclara los

es que se trate de pseudoproposiciones, las cuales según Carnap serían descartadas de cualquier valor de verdad o falsedad por no corresponder a un estado de cosas¹²², sino porque estas dependen de un sentido pragmático de quien enuncia la proposición. La pragmática nos ayuda a comprender mejor la interpretación de los hechos y los signos por parte del hablante en específico, si bien una palabra como árbol tiene su significado definido a causa de un acuerdo social entre individuos, su significado no define sus relaciones y representaciones¹²³.

Enfatizando en el ejemplo anterior, debemos comprender mejor el cómo se rige el sentido semánticamente.

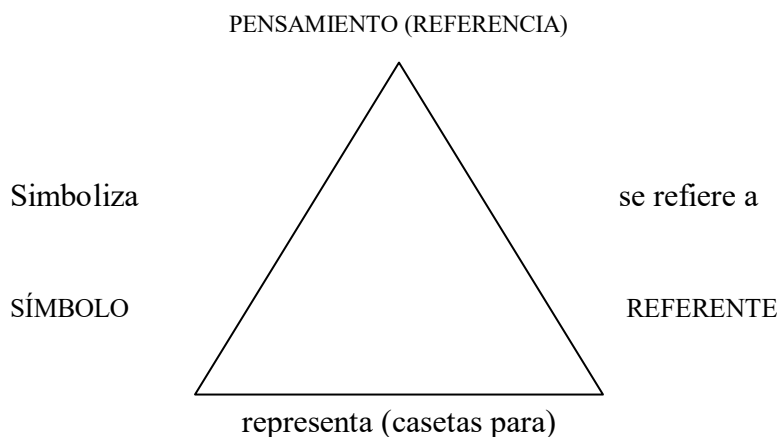


FIGURA 2. *Triángulo de Ogden y Richards (esquema simplificado) (1923)*¹²⁴

tres tipos de estudio de la semántica, siendo estos tipos; el lingüístico, el lógico y el psicológico. La ideología posee un problema lingüístico del significado, lógico con relación a la verdad o falsedad de las proposiciones ideológicas, y psicológico en cuanto a la representación y referenciación y el propio sistema ideológico que gesta estas proposiciones. Como historiadores, al enfrentarnos a este problema deberíamos intentar dar con soluciones o propuestas para los tres problemas, obviamente de una manera transdisciplinar. De hecho, la intención en parte de este trabajo es dar con una propuesta que solvete o aclare ciertos problemas que corresponden a los tres tipos. Consulte: Pierre, Guiraud, *La Semántica*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 10

¹²² Este ensayo de Carnap tiene como nombre, *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, y se encuentra en una compilación de A. J. Ayer Consulte: A. J., Ayer, *El positivismo lógico*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 66-87

¹²³ Un objeto como un árbol, pese a tener un significado definido y aceptado socialmente como: un ser vivo de tipo planta, pragmáticamente para un leñador o un ecologista ya no representa lo mismo, su sentido neutro ya no importa, importa el qué se puede obtener de él, por lo que no hay una representación universal y uniforme de los objetos y las cosas, la ideología va de la mano con la pragmática en el sentido que una cosa puede representar una cosa u otra dependiendo del lenguaje. Por ejemplo, una visión pragmática de la historia como proceso es la que tiene San Agustín, no se trata pues de que la historia tenga de manera innata ese elemento periódico-teleológico que expone San Agustín, se define por su creencia, su ideología socialmente impuesta.

¹²⁴ Iréne, Tamba Mecz, *La semántica*, (Fondo de Cultura Económica, 2004), 95

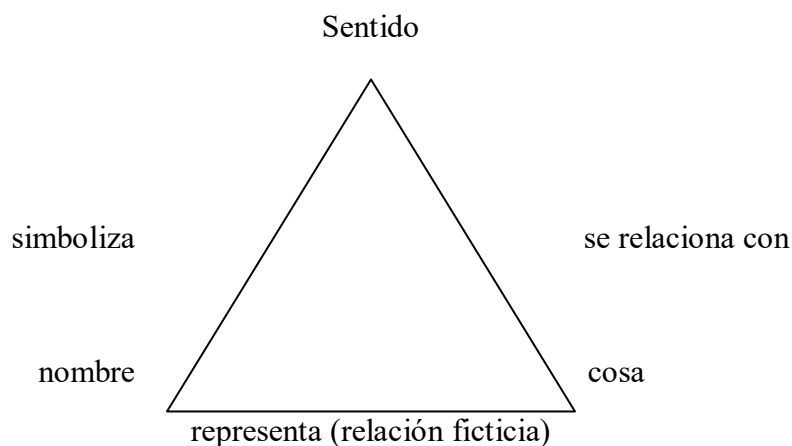


FIGURA 3. *Triángulo de Ullmann (1952)*¹²⁵

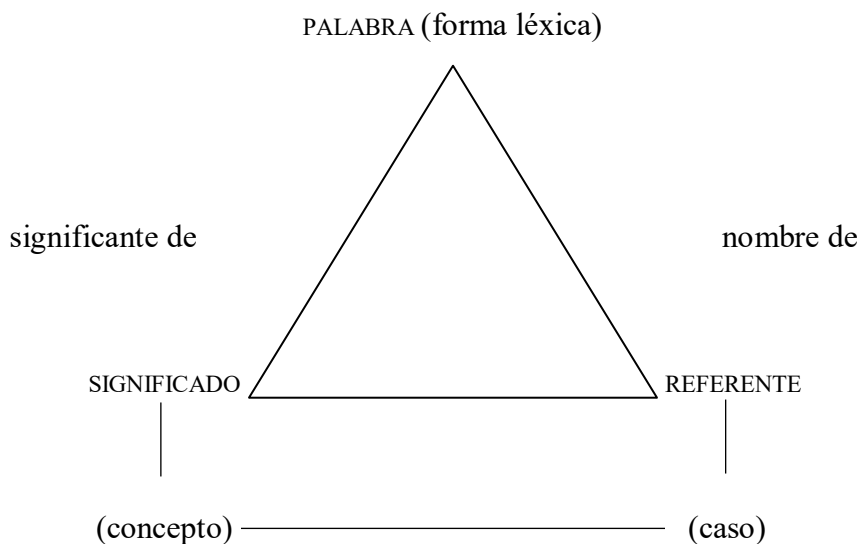


FIGURA 4. *Palabra: signo-denominación*¹²⁶

Estas tres figuras expuestas en la obra de Iréne Mecz, *La semántica*, nos ofrecen diferentes medios por los cuales se llega al significado o sentido de un objeto o concepto. Partiremos con el *pensamiento-referencia* en el cual un símbolo es representado y producto de esta representación se convierte en un referente, podríamos decir que referenciamos las cosas sensorialmente, no se trata de una referenciación puramente racional sino empírica¹²⁷. En el

¹²⁵ Mecz, *La semántica*, 96

¹²⁶ Mecz, *La semántica*, 97

¹²⁷ Uno de los más grandes debates entre el empirismo y el racionalismo sobre la referenciación de un fenómeno como el fuego, han dado mucho de qué hablar sobre el cómo el ser humano referencia su entorno. Sin embargo,

segundo caso, debemos trazar la representación ficticia de los objetos y sus nombres, es decir, el hecho de nombrar a un estado de cosas de *X* o *Y* manera mediante una relación, es aquí cuando podemos comenzar a hablar de categorías, ya que los objetos no poseen ni explícita ni implícitamente su identidad en sí mismos, en vista de que estos son sólo materia sin una identidad, valor o sentido. Ya en el último caso, nos encontramos con los conceptos, los significados y las experiencias. Para Koselleck, inspirado obviamente por Kant, los conceptos son experiencias, en este caso, el definir léxicamente una palabra a partir de un concepto que se relaciona con un significado-referencia y una relación causal. Por lo cual, en este caso, un concepto define un caso o una causalidad, el término *caída* es un concepto porque habla de un estado de cosas que conforma una experiencia, este sería un estado de un cuerpo en movimiento verticalmente. Lo interesante aquí es su explicación, la relación entre este concepto y su causalidad se relaciona con su temporalidad por cuanto han existido diferentes formas de explicar este concepto que más que una mera idea, es un concepto que nos habla de una experiencia observacional, factual existente¹²⁸.

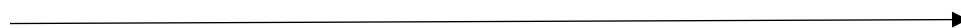
Del lado del *pensamiento, sentido y palabra*, hemos podido observar acercamientos del cómo se puede dar con una definición de los objetos pertenecientes al mundo con los cuales interactuamos y tenemos experiencias. Pero, hemos de llegar a un acuerdo para poder deducir si estas definiciones semánticas que hemos sentido son verdaderas. En el lenguaje de la ciencia, los conceptos que poseen una referencia, sentido y significado en una época cambian de valor con respecto a otra. De tal forma que, conceptos y sentidos de ciertas palabras que antes eran comunes y constaban de una verdad general, en nuestra actualidad son incompatibles. Por ello, la historia conceptual no se enfoca en dar con un valor de verdad o falsedad, puesto que esta labor es epistemológica, sino que se enfoca, más orientada a la etimología y a la gnoseología, con dar con los registros más antiguos de un concepto y entender en profundidad sus relaciones con respecto a su espacio-tiempo, trabajos de este tipo, aunque no tan orientados a los conceptos, han sido trabajos como, *Las palabras y las*

el racionalismo en este caso ofrece argumentos que son puramente empíricos, como la relación del calor por parte de una ración producto de la exposición a la temperatura y sus efectos, esto es puramente empírico y no racional. El ser humano requiere de su capacidad sensorial para poder referenciar de *X* o *Y* manera los fenómenos y su entorno.

¹²⁸ De hecho Hegel pese a no ser un físico, se interesó por definir a qué le llamaba caída y bajo qué lógica o reglas esta se manifestaba. Consulte: G. W. F., Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (México: Porrúa, 1973), 134-137

cosas, de Michel Foucault, quien parte de un cuento de Borges para poder explicar que el sentido, verdad o falsedad de las categorías, conceptos y palabras dependen de la época, o como él le llama *episteme*¹²⁹. De forma que una revisión de los conceptos en la historia debe ser descriptiva y no prescriptiva, aunque Juan Serey se queje de ello de cierta manera, el hecho de mantenerse en lo descriptivo y no en lo explicativo-evaluativo no causa la pérdida de la historicidad ni de los supuestos extra-conceptuales.

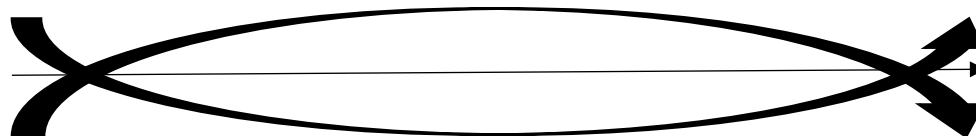
Retomando la cuestión de la verdad o falsedad en la semántica, en un mensaje que habla del mundo por parte del hablante, podemos encontrar diferentes aspectos que dificultan muchísimo el poder identificar un valor u otro, este mensaje es de tipo ideológico y su verdad o falsedad se define, como lo afirmamos anteriormente, pragmáticamente.



Dirección del mensaje en cuanto al conjunto de signos y significantes



Manifestación de la verdad en el mensaje



Manifestación de la verdad-falsedad en el mensaje

Gráfico no.6 La verdad y falsedad en el mensaje

¹²⁹ Michel, Foucault, *Las palabras y las cosas*, (México: Siglo Veintiuno, 1993), 1-10

Como podemos apreciar en este ejemplo, el mensaje en cuanto al conjunto de los signos empleados en este es uniforme, posee sintaxis y su semántica es cuanto menos dudosa. Por lo tanto, este mensaje va por una dirección fija que sólo parece alterarse cuando posee un valor semántico ya sea de verdad o de falsedad. Pero en el momento en el que estos dos se complementan en el propio mensaje encontramos una condición extraña, a causa de que claramente el mensaje sigue en la misma dirección, no deja de ser una construcción de significantes y relaciones sintácticas entre estos emitidos por un emisor en específico en cuanto a la manifestación escrita y fonética de este, por eso sigue su mismo rumbo. La dualidad de verdad-falsedad no cambia este aspecto, más si cambia el interés y objetivo del mensaje, la forma en la cual el receptor lo comprende e interpreta. Esta condición del mensaje-discurso se puede apreciar en la obra de Terry Eagleton¹³⁰.

Aunque esto podría dar a entender que la ideología es un concepto abstracto o en el peor de los casos, *irracional*, dado que rompe completamente con lo que representa el principio lógico de no contradicción¹³¹. Por esta razón la manifestación de este concepto en el mensaje abarca dos contrapartes y no puede simplemente negarse que esto debería estar externo al concepto en sí, por cuanto hace parte de una de las muchas maneras en las que este se presenta lingüísticamente. Así pues, el control semántico se debe a que un concepto abstracto genera un conflicto en cuanto a la descripción y lectura de este, por cuanto no es posible simplemente comprenderle de una forma sistemática, a son de que se manifiesta caóticamente.

Un ejemplo de la verdad-falsedad se encuentra en el discurso. Uno de estos ejemplos podría ser que detrás de un mensaje-discurso se pueden identificar una serie de intereses e intenciones ocultas detrás de esta dualidad que no son reconocibles a simple vista, a razón de que debe analizarse por medio de las herramientas analíticas del discurso. Así que si un mensaje de tipo, *X grupo de trabajadores deben trabajar y dejar de protestar porque de lo contrario morirán de hambre*, posee dos valores, obviamente es verdad que si un trabajador

¹³⁰ Terry, Eagleton, *Ideología*, (Bogotá: Paidós, 2019), 40-43

¹³¹ El hecho de que algo rompa con el principio de no contradicción ha sido visto por filósofos como Lucio Colletti como algo posible, es decir, socialmente hablando, pero no en cuestiones lógicas, es por ello por lo que en la realidad social, en la cotidianidad, el principio de no contradicción puede verse vulnerado, por cuanto no pertenece a la realidad natural en sí misma. El problema de Colletti con la forma en la que la dialéctica hegeliana y posteriormente la marxista rompían con este principio, se basaba en que usaban a su favor la realidad natural, esta ruptura del principio de no contradicción no se enfocaba solamente en la realidad social, sino en aquella realidad natural que Hegel y después la tradición marxista querían comprender a través de la dialéctica, tesis-antítesis o la negación de la negación.

no trabaja no se le pagará su respectivo salario y por tanto no tendrá sustento, a consecuencia de esto morirá de inanición, pero esta no es la verdadera intención de este discurso. En el trasfondo de una especie de interés o preocupación por parte del jefe de fábrica o de cualquier sector laboral, existe una clara intención de manipulación ideológica a partir de una verdad, obviamente no solo deben dejar de protestar para seguir trabajando porque de lo contrario morirán de hambre, también se debe a que deben seguir trabajando para seguir produciendo y vendiendo su fuerza de trabajo, de manera que esta verdad es a la vez una mentira.

No obstante, sería completamente sencillo afirmar que estos argumentos no son válidos ya que abogan por hipotetizar la cuestión, es decir, solo se trata de situaciones y enunciados hipotéticos. Para ello demostraremos que mediante el hecho histórico, podemos comprender que esta dualidad no se basa solamente en lo hipotético de los argumentos. Un ejemplo claro sería la guerra de Malvinas; “las Malvinas son argentinas y no de los ingleses”, en este enunciado tenemos una conjunción, para un argentino las proposiciones *A* y *B* son verdaderas, pero para un británico, fiel al discurso de Margaret Thatcher, *A* y *B* son falsas, debido a que las Malvinas no son argentinas y sí son de los ingleses, pero; ¿qué es verdad y qué no? Si decidimos cambiar la proposición a “las Malvinas son británicas y no de los argentinos”, ambas proposiciones serían verdaderas para un británico, pero no para un argentino. Entonces, debemos deducir la verdad o falsedad de estas proposiciones con relación a un estado de cosas. Podemos afirmar que sí, las Malvinas son argentinas por su posición geográfica, pero para el mundo este argumento no fue ni sigue siendo razón suficiente para que las Malvinas sean argentinas. Por otro lado podemos decir que las Malvinas son británicas por un contexto histórico demasiado rebuscado, pero hay muchas fallas en semejante argumentación. Por tanto, tenemos un verdadero conflicto, y no porque se trate de una situación positiva enfrentándose a una negativa, sino por el simple hecho de que esta oposición entre contrarios se fundamenta mediante la ideología posicional de cada uno de los sujetos involucrados en esta tensión cultural y sociopolítica; ¿cómo definimos una verdad o falsedad objetiva de esta situación si la ideología la está definiendo? En todo caso, si se diese una respuesta, esta sería mediante la pragmática y no por la semántica, por causa de que esta se concibe desde la perspectiva y relación ideológica del intérprete con el enunciado, como vimos, pragmáticamente para un argentino *A* y *B* son verdaderas, pero para un inglés sería lo contrario.

Ahora bien, este ejemplo se basa sobre una conjunción, pero si lo proponemos de manera disyuntiva; “o las Malvinas son argentinas o son de los ingleses” A o B , donde la relación de verdad o falsedad entre ambas no se relaciona, nos encontramos con que con sólo una de las dos proposiciones que sea verdadera, la proposición molecular en sí misma será verdadera. Antes encontramos el problema con relación al hecho de que la proposición enlazada mediante una conjunción sería verdadera sólo si ambas fuesen verdaderas y ello no es posible. Para un británico ambas proposiciones serían falsas, ahora nos encontramos con el siguiente problema; para que la disyunción de la proposición defina la verdad o falsedad de esta, una de las dos proposiciones debe ser falsa y la otra por lo tanto verdadera. En dicho caso, como afirmamos anteriormente, estas dos no pueden definirse con relación a su valor de manera lógica, entonces, la única manera de poder dar con un resultado más o menos satisfactorio sería reduciendo la proposición molecular a una falsedad total, ni A ni B son verdaderas, pero ninguna comunidad a favor de A o B aceptaría tal cosa. Entonces, básicamente nos encontramos en un callejón sin salida, las proposiciones ideológicas no pueden definirse semánticamente con respecto a su relación de verdad o falsedad de manera lógica.

Una vez dejando un poco de lado el estudio analítico de las proposiciones ideológicas y retomando la cuestión del control semántico, la historicidad del concepto se amplía muchísimo si se tiene en cuenta estas condiciones. De modo que, es comprensible que el control semántico intente brindar una solución a la problemática de la historicidad de un concepto que claramente se le sale de las manos a los historiadores de los conceptos. De todas formas, es completamente cuestionable la solución que se propone por medio de esta exclusión semántica, de forma que la ideología en su sentido conceptual representa un lío bastante extenso en esta corriente historiográfica, dado que claramente se debe analizar cuidadosamente cómo se va a proceder con el estudio de este último. Ya vimos que la lógica no nos funciona demasiado —por no decir que no funciona— para el análisis de las proposiciones ideológicas y la propia semántica del concepto, en consecuencia deberíamos buscar alternativas, estas alternativas abogan por una aceptación del concepto como categoría completamente válida para los estudios históricos.

2.5.2 El contexto extralingüístico

Otro problema de la historia conceptual de Koselleck es que no maneja los contextos extralingüísticos de la ideología en cuanto a práctica. La ideología, partiendo de que no posee un sentido racional debidamente a su semántica, se presenta en contextos extralingüísticos, es decir, que se manifiesta en la práctica y cotidianidad, en pocas palabras, desde la experiencia. La historia conceptual corre el riesgo, como ya apreciamos con Juan Serey, de volverse descriptiva y explicativa —aunque debería alejarse más de la prescripción que de la descripción—. La ideología no puede ser explicada de manera exacta, esta es interpretada porque no responde a principios lógicos ni científicos. El historiador, al sumergirse en el pasado por medio de las fuentes, las interpreta, más no las explica exactamente tal y como apreciamos en el capítulo anterior. Básicamente, el historiador no puede explicar el pasado ni los conceptos del pasado como lo hace un científico de las ciencias naturales que no se ve limitado por el espacio y el tiempo, puesto que no es posible dar con una exactitud evidente con respecto a algo inexistente en nuestra línea temporal como lo es el pasado. La Historia no tiene límites, el historiador sí. Ergo, cualquier historiador podría afirmar que explica la historia por medio de fuentes, documentos, que el dato y lo que se encuentra explícito en él es objetivo, verdadero y exacto. Lo anterior es una mera ilusión. Los conceptos entonces deben ser interpretados por medio de su contexto extralingüístico, visto que es de esta forma como comprendemos la connotación ideológica de un concepto o práctica, a raíz de que muchas personas han vivido ideológicamente sin saber nada acerca del concepto. El método para conseguir esto sería indirecto-deductivo y no directo-inductivo.

No todo se encuentra explícito en las fuentes, por ello no podemos confiar completamente en los vestigios del pasado ciegamente, como si estuviésemos caminando por encima de un puente invisible que se encuentra sobre un abismo sin duda alguna, hay que temer a caer al vacío. El historiador debe ser precavido, de lo contrario dará a entender que su labor se basa en creer ciegamente en todo lo que encuentra del pasado sin realizar una respectiva interpretación, en la evaluación de las leyes (naturales), el cuestionamiento y el análisis riguroso es nuestra experimentación. El contexto extralingüístico es realmente importante

para que la historia de los conceptos y la ideología como noción no sea simplemente una descripción y “explicación”¹³².

2.5.3 Crítica ideológica

Koselleck hace más menciones sobre la crítica ideológica que de la propia ideología como concepto, esto a causa de que ha mencionado cómo la historia fue ideología y con Marx se convirtió en una crítica ideológica. Para ello Koselleck aborda en mayor medida la crítica ideológica marxiana¹³³. Además, también nos explica que procesos históricos como la ilustración son ideológicos a causa de que hay un debate de verdad o falsedad con respecto a la ilustración verdadera y la que no lo es¹³⁴. Dicho así, todas las contradicciones internas relacionadas con la ilustración y la modernidad producen una ideologización de este proceso a favor de intereses particulares. En sí, la ilustración estaba a favor de unos ideales e intereses propios, gracias a la ilustración la ideología racista comenzó a desarrollarse por medio de la ciencia como una reafirmación de la superioridad cultural, como el caso de Hegel y su acusación hacia los negros al no tener “moral ni disciplina”¹³⁵. En este sentido, como hemos expuesto anteriormente, la emergencia de la ideología se ubica en el siglo XIX ya relacionada con posturas e ideales políticos, antes del siglo XIX el concepto era utilizado en el sentido de Tracy el cual ya sabemos que se dejó de lado.

La crítica ideológica consta de un tema complejo que debe analizarse a partir de que Koselleck ha sido de los pocos historiadores que le han mencionado como tal. Con Gonzalo Puente Ojea tenemos la noción de lectura y con Duby una especie de análisis del sistema ideológico. La crítica ideológica denota una exclusión de la ideología interiorizada en la mayoría de las ocasiones que esta es empleada, es decir, el negar la ideologización del yo, el negar la ideología del yo y reconocer la ideología del otro. Otro sentido de la crítica ideológica es la de “desmentir y revelar” la ideología. Aun así, ello es demasiado ingenuo,

¹³² Topolski se dedicó a explicar cómo se puede elaborar un estudio histórico no basado en fuentes. Consulte: Jerzy, Topolski, *Metodología de la historia*, (Madrid: Cátedra, 1992)

¹³³ Reinhart, Koselleck, *historia/Historia*, (Madrid: Trotta, 2016), 141-143

¹³⁴ Reinhart, Koselleck, *Historias de conceptos, Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, (Madrid: Trotta, 2012), 210

¹³⁵ Joyce, Appleby, Lynn, Hunt, Margaret, Jacob, *La verdad sobre la historia*, (Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1994), 71

tal cosa no es posible. Podemos afirmar que es posible identificar las intenciones ideológicas de un discurso o concepto, más no es posible encontrar su esencia originaria. De forma que no es posible desmentir algo que en esencia es abstracto, a no ser que se oculte con una connotación de verdad. La crítica de la ideología tiende a desmentir algo que “ya es mentira”, sin embargo, el desmentir una “verdad” en el discurso que oculta una intención falsa con respecto a la verdad expuesta es otro tema.

La crítica ideológica no tiene lugar como tal en este sentido. Por ende, esta ha perdido completamente su objetivo, esta crítica representaba un escape a una realidad distorsionada, pero el sujeto que lleva a cabo esta crítica sigue inmerso en esta. En consecuencia hay que reemplazar la noción de crítica ideológica por lectura como lo propone Gonzalo Puente Ojea y análisis de lo que se puede deducir con Duby, más que un proceso uniforme, uno flexible y lleno de matices.

2.5.4 Las connotaciones positivas de la ideología como concepto

La ideología no puede ni debe poseer connotaciones positivas¹³⁶, dado que, como explicamos anteriormente, esta no puede ser explicada científicamente. Podríamos decir que se debe reemplazar la explicación por interpretación, en vista de que la ideología responde a un contexto lingüístico y extralingüístico, hay ideología en el discurso y en la práctica cotidiana, pero ello nos llevaría a un relativismo hermenéutico en el que sólo es posible interpretar el pasado y no explicarlo, un poco al estilo del narrativismo de Ankersmit. Koselleck acierta en que la ideología no debe ser positiva, aunque parezca confuso, el propio hecho de afirmar que la ideología bebe del pasado mientras que la utopía se preña del futuro, dando a lugar el caso del sociólogo Karl Mannheim siguiendo con la tradición de la superestructura. Así pues, se le otorga una connotación positiva al concepto, no por cuanto represente algo bueno, sino porque el hecho de que no represente el progreso como sí lo hace la utopía, representa la legitimación científica sobre el concepto, su determinación y limitación. Para Koselleck, tal definición de la ideología mantiene una influencia que apreciamos ya en la ilustración, como si fuese el modelo heroico de la ciencia del que nos habla Joyce Appleby, Lynn Hunt y

¹³⁶ La ideología es positiva si hablamos de sus causas y su pertenencia a la realidad, pero no en científicamente sobre una exactitud y explicación exacta de sí misma.

Margaret Jacob¹³⁷, la cual separa lo negativo del pasado de lo positivo del futuro, una idea de progreso¹³⁸.

La ideología suele verse involucrada en afirmaciones pesimistas de sí misma, esto se debe a que la ideología no denota algo positivo ni en las ciencias, ni en la cotidianidad. La crítica ideológica se ha encargado de atribuir a la ideología todas las desgracias del mundo, como si el sujeto que la emplea fuese un ser que trasciende la ideología en cuestión, que experimenta la realidad pura y natural sin distorsión alguna. La crítica de la ideología sólo manifiesta una falsa “superioridad” de cognición. El pasado, presente y futuro son ideológicos, el pasado porque muchos de los hechos que se relacionan con este tuvieron un trasfondo ideológico, el presente mantiene la ideología en todas las acciones y pensamientos¹³⁹ que se pueden plasmar en la sociedad y realidad en cuestión, y todos los pensamientos sobre el futuro no le definen como una utopía, en vista de que en nuestra sociedad actual, del futuro solo puede esperarse lo peor. De manera en que, de acuerdo con esta tradición, el futuro es ideológico porque no representa algo bueno. Si el todo es ideológico, la historia, el propio devenir lo es, porque es experimentado ideológicamente, el devenir no se experimenta de una forma “real”, la utopía se ha convertido en ideología a causa de que su propia esencia es también una falsedad e ilusión, una tergiversación del progreso y del pensamiento.

2.6 Hayden White y la implicación ideológica

Ya entrados en otro tipo de historiografía, debemos apartarnos tanto de la crítica de la ideología como de los espectros de Marx. Para ello analizaremos la obra de Hayden White, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (2001). Hayden White intenta descifrar la narrativa del historiador, es decir, el cómo un historiador trama la historia. En la obra magna de Hayden White se exponen diferentes teorías bastante interesantes y

¹³⁷ Joyce, Appleby, Lynn, Hunt, Margaret, Jacob, *La verdad sobre la historia*, (Barcelona: Andrés Bello, 1994), 27-59

¹³⁸ Reinhart, Koselleck, *Historias de conceptos, Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, (Madrid: Trotta, 2012), 182

¹³⁹ A pesar de que suene como una generalización sin sentido decir que todos los hechos del pasado son ideológicos, debemos tener en cuenta la construcción mental y social del sujeto con respecto a su espacio-tiempo, de esta manera podríamos llegar a afirmar que difícilmente una acción sea cual fuere en sociedad que no sea ideológica de alguna manera o en algún nivel.

polémicas sobre la Historia, utilizando a su favor la teoría literaria. Sin embargo, su trabajo hace parte de la conocida crisis de la historia, dado que esta cuestiona la objetividad de la narrativa histórica, dejándole a merced de la literatura, es decir, de la ficción. El extremo de Hayden White es uno que no compartimos con respecto a la disciplina, a razón de que en la historia sí hay verdades objetivas (no exactas), pese a esa tentación hacia el relativismo producto de la interpretación lingüística de la narrativa que se hizo muy popular por el giro lingüístico. Hayden White de cierta manera se compromete de lleno con el análisis literario y con la teoría ideológica de Mannheim, aunque no relaciona la implicación ideológica con los sujetos como lo hizo Mannheim, sino con los historiadores, su objeto es diferente.

En primer lugar, es interesante comprender y descifrar la narrativa histórica a través de su implicación ideológica, pero Hayden White reduce, nuevamente, la cuestión a un paradigma en específico, e incluso reduce absurdamente los aportes de Mannheim, ya que no nos deja claro el cómo este lo adapta a su estudio de una manera explícita y concreta, además de que la teoría de Mannheim estudia el sistema ideológico y Hayden White se encarga de comprender la coherencia narrativa del historiador analizando las proposiciones ideológicas (narrativas). El problema es que si no tenemos una definición clara del sistema, nuestro entendimiento sobre las proposiciones podría ser inconsistente. En su obra, este historiador ha realizado análisis demasiado limitados y reduccionistas de las teorías que analiza debido a una limitación paradigmática, por ello su análisis de los arquetipos de Northrop Frye no es demasiado complejo a causa de que los arquetipos están pensados para narrativas literarias y la narrativa del historiador pretende afirmar estados de cosas, corroborar la validez de hechos y acontecimientos, un principio pues de correspondencia. Por otra parte, su interpretación de, *Ideología y Utopía: introducción a la sociología del conocimiento* (2019), de Mannheim en cuatro tipos no representa una novedad, ni siquiera un aporte demasiado importante, de hecho podemos asumir, como ya lo hicimos antes, que consta de una reducción demasiado exagerada. Aparte, para la época en la que Hayden White escribía *Metahistoria* ya se había publicado el ensayo de Althusser, de tal modo que era necesario por lo menos, que tomase en cuenta las teorías sobre ideología que se habían publicado recientemente en su tiempo, porque por aquel entonces ya se estaban realizando otros tipos de análisis del sistema ideológico. La teoría de Mannheim se encontraba algo vulnerable, pues hablamos de una teoría del año 1929 que se comprometió con una paradoja relativista, o como lo llamaría Luis

Villoro, un “panideologismo”, al afirmar que todo tipo de conocimiento sea verdadero o falso es ideológico¹⁴⁰ (cosa que sabemos no es del todo cierto).

Hayden White establece diferentes formas de entender la implicación ideológica en la narrativa histórica; anarquismo, conservadurismo, liberalismo, radicalismo¹⁴¹. En sí todas estas son ideologías políticas muy generales, pero que, por lo menos para analizar el siglo XIX, sirven medianamente bien¹⁴², Hayden White eligió un siglo que al estudio de la ideología le viene como anillo al dedo, al hombre hay que reconocerle esa selección que es cuanto menos, brillante. Ahora bien, esta forma de comprender la narrativa le es de utilidad para el tiempo que está trabajando, pero obviamente se torna ineficiente al momento de analizar la narrativa histórica de diferentes temporalidades, debido a que constan de ideologías que no son universales, son particulares de un espacio-tiempo, en este caso el análisis de Hayden White es de ayuda sólo para la época en la que este aterriza su análisis.

En consecuencia, la forma en la que Hayden White aborda la ideología no aporta nada nuevo, no llega a cuestionar realmente la teoría que está trabajando y eso es lo primero que se debe hacer cuando se da lugar a un compromiso teórico como este, a razón de que Hayden White nos da a entender que emplea solamente la teoría de Mannheim. A diferencia de Georges Duby, quien no se compromete explícitamente con Althusser pero sí lo hace de forma teórica, la teoría de Althusser era muy reciente, de modo que es normal que en algunos historiadores o intelectuales de la década de los setenta fuese común el citar a este autor y haber abandonado a Mannheim, a raíz de que la manera en la que Mannheim concebía la ideología se limitaba sólo a las relaciones sociopolíticas y no a las existenciales y materiales de manera más rigurosa. Además de esto, Thompson aún no había hecho añicos a Althusser dado que *La miseria de la teoría*, se publicó en 1981. Por otro lado, Mannheim quería enlazar su estudio de la ideología con su sociología del conocimiento, la cual mantenía influencias de la definición de ciencia y científicidad que criticamos anteriormente. De manera irónica, la

¹⁴⁰ Luis, Villoro, *El concepto de ideología*, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 16

¹⁴¹ Hayden, White, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 32

¹⁴² Aunque hemos de admitir que ciertos cambios que realizó Hayden White para tener coherencia temporal fueron cuanto menos cuestionables, como el relacionar el anarquismo con una implicación ideológica causal del romanticismo y posteriormente el fascismo. También menciona el hecho de que reemplazó el concepto del fascismo por el anarquismo ya que, según este, en palabras de Mannheim: “*es la forma peculiar que el pensamiento político apocalíptico adopta en el siglo XIX*”. Pensamos que cualquier anarquista con dos dedos de frente podría encontrarle numerosas fallas e incoherencias a tal inferencia. White, *Metahistoria*, 32-33

teoría de Mannheim se encontró con algunos tropiezos, a causa de que esta acentuaba el relativismo que buscaba evitar y superar. Por lo tanto desde que esta teoría se estableció ya tenía problemas como ya apreciamos.

Aun así, esto no significa que los aportes de Mannheim fuesen nulos, este presentó una ruptura con la definición marxiana tradicional de la ideología (aunque sin quererlo explícitamente como el caso de Althusser y manteniendo ciertas nociones como la superestructura), es decir, el reconocimiento ideológico exclusivo del otro, optando por un autorreconocimiento ideológico. Ergo, este autorreconocimiento solamente parecía enlazarse al pensamiento político. Mannheim observó las causas de la ideología en la praxis social, es decir, el cómo la relación entre el sujeto y su mundo sociopolítico le llevaba a interiorizar una ideología. Pero, y con mucha diferencia de Althusser, parece que Mannheim no se interesó mucho en el cómo estas ideologías se gestan, no profundizó en una interpelación ideológica del sujeto.

Teniendo esto en cuenta, Hayden White comete el mismo error de Mannheim, esto se debe a que el mismo comprende la implicación ideológica de la narrativa, si esta es conservadora, anarquista, liberalista o radicalista, pero no se enfoca en el debido proceso para la gestación individual de estas ideologías en el historiador, y fácilmente se podría decir que depende del contexto histórico. Aun así, se requieren de unos argumentos y principios más precisos para poder responder esta cuestión, Hayden White simplemente no llega a contemplar este problema, esto porque no se lo planteó, aunque muy probablemente no podría haberlo resuelto siguiendo solamente el paradigma de Mannheim, si hubiese sido consciente de este problema habría tenido que ampliar más su visión de este para ofrecer una solución eficaz correspondiente a su tiempo. En pocas palabras, lo que podemos deducir de la argumentación de Hayden White es que este busca comprender el producto de las proposiciones ideológicas sin estudiar el sistema que las produce como lo dejamos claro previamente, con el tiempo hemos aprendido que es necesario estudiar ambas.

De todas maneras, es realmente interesante el análisis de la narrativa histórica haciendo mención de que esta narrativa posee una implicación ideológica que fácilmente se relaciona con la agencia del sujeto y la coherencia entre lo que se piensa y lo que se escribe. La coherencia entre la implicación ideológica mental y la narrativa material es fundamental y

un gran acierto de Hayden White. La falencia que identificamos, no obstante, no va por esa dirección, sino que se dirige más al hecho de que los análisis se limitan demasiado a las ideologías sociopolíticas, evidenciando una notable reducción de la ideología con respecto a la política, es decir, que estas son exclusivas entre sí. Por otro lado, Hayden White da lugar al relativismo con su teoría, de ahí el hecho que si acepta la ficción literaria de la historia, acepta que esta es relativa. Por lo tanto, la implicación ideológica también lo es, entonces toda narrativa histórica es ideológica y ficticia, visto que si toda implicación ideológica es subjetiva teniendo en cuenta lo que vimos de Mannheim, toda elección del historiador estaría influenciada por esta implicación y por consiguiente todo lo que conforme su narrativa es relativa. Además del previo sinsentido, este tampoco nos ofrece demasiada información sobre esta cuestión, no hace contrastes, no se cuestiona si es demasiado exagerado el llegar a tal nivel de relativismo, es más, parece que ni siquiera lo contempla. Un nivel de implicación de este tipo necesita más sustentación, pero parece que su análisis sobre la implicación ideológica es demasiado breve considerando que hace alusión a una teoría demasiado extensa y con un contexto histórico y sociológico muy amplio. Hasta Paul Feyerabend con su relativismo epistemológico ofreció más argumentos del porqué de este, argumentos fácilmente refutables sí, pero que intentaban como mínimo tener cierta coherencia, de Hayden White lamentablemente no podemos decir lo mismo.

En términos más exactos, Hayden White no aclara su posición con respecto a la ideología, porque si este trabaja la noción de Mannheim, también debe trabajar sus incoherencias, anomalías y limitaciones, aspectos que simplemente no contempla. Tampoco se encargó de aclarar el panideologismo, aunque bueno, parece que partiendo del hecho de que su teoría nos lleva relativismo —un relativismo consciente a diferencia del relativismo de Kuhn por ejemplo—, esta poco y nada le habría servido solucionar un problema que para los relativistas no funge como tal. Del lado de su interpretación, esta es muy breve y de hecho, reduce demasiado la cuestión como hemos mencionado reiteradas veces, ya que sigue fijando una sola interpretación de la ideología en lugar de realizar un debate más completo. Es normal que algunos historiadores puedan pensar que este se tomó la ideología demasiado a la ligera, con diferencia de Georges Duby y Gonzalo Puente Ojea, quienes a pesar de comprometerse con un paradigma, ofrecen un espacio amplio para debatir tanto las críticas hacia su paradigma como lo hace Gonzalo Puente Ojea y Georges Duby quien aclara el cómo funciona

la teoría althusseriana. Del lado de Koselleck, este no se compromete con ningún paradigma, esto se debe a que utiliza el concepto de manera efímera, pero la diferencia entre Hayden White y Koselleck no obstante, se puntualiza en que Hayden White sí se compromete con la ideología y uno de sus paradigmas y sí le dedica un apartado corto, a diferencia de Koselleck quien tiene a su favor que su posición con respecto a la ideología puede deducirse de pasajes muy breves a lo largo de toda su obra, y algunos donde no hay compromiso, solo aclaraciones y explicaciones.

2.7 Conclusiones

Finalizando este capítulo, podemos encontrar en los trabajos historiográficos que han abordado explícitamente el concepto de ideología ciertos aspectos de interés. Sin embargo, es pertinente aclarar ciertas cosas. Si bien hay muchos análisis sobre el concepto, unos más breves que otros, hemos decidido seleccionar los que a nuestro criterio son más interesantes. A esto hay que añadirle que por temas de duración algunos trabajos se han dejado de lado.. También, y con toda la honestidad posible, hemos de decir que hay unos más interesantes que otros entre los seleccionados. Así pues, la implicación ideológica de Hayden White hubiese sido más llamativa y útil si se hubiese hecho de mejor manera y no se hubiese relativizado de manera absurda, además los aportes de Gonzalo Puente Ojea pudieron haber sido más eficientes si no se relacionasen tan explícitamente con un paradigma que ya no funciona ni da resultados satisfactorios. Podemos rescatar de Georges Duby y Reinhart Koselleck tanto los aportes de la relación ideología-cultura y el uso conceptual de la ideología. A pesar de todo esto, los trabajos de historiografía sobre el concepto de ideología los cuales sean sustanciosos son muy pero muy escasos.

Esto podría tener una razón de ser. Quizá al historiador no le importa demasiado el abordar el problema conceptual de la ideología, probablemente sería más sencillo dejar que los sociólogos se encarguen de eso, pero tal y como lo dejó en evidencia Gonzalo Puente Ojea y Georges Duby, la ideología se encuentra en nuestros objetos de estudio, no solo porque emerge en un contexto histórico de gran interés para nosotros, sino porque podemos apreciar indicios de la ideología en muchos periodos de interés, en la Edad Antigua, la Edad Media, la Modernidad, etc. De modo que, no podemos simplemente quedarnos con lo que

encontramos en otras disciplinas, debemos aprender a fondo de estas y poder adaptar de mejor manera esos conocimientos a nuestros propios problemas, a pesar de que ello pueda parecer una praxis compleja teniendo en cuenta la cantidad de conocimientos que son necesarios para poder solucionar esta clase de problemas, es complejo mas no imposible. El historiador no puede quedarse con modelos sociológicos, filosóficos y demás tal y como se nos presentan porque, ¿dónde estaría el factor histórico? Somos historiadores y no debemos olvidarnos de nuestro objeto, por muy llamativa que sea la multidisciplinariedad, es una mala praxis el dejar que los demás se encarguen de problemas que también nos competen como quien no quiere la cosa. No es posible quedarnos de brazos cruzados esperando que los demás hagan todo por nosotros, también debemos aportar ¿o qué no por eso nos llaman científicos? Aquellos que intentan defender la Historia como una ciencia autónoma, o una ciencia a per se, son quienes no se encargan de problemas importantes.

Así pues, finalizando de una vez, debemos reflexionar sobre el hecho de que nosotros también podemos encargarnos de problemas como estos, eso sí, con cierto respeto y dominio multidisciplinar. Hayden White nos demuestra cómo podemos llegar a tomarnos una teoría a la ligera pero tener una premisa muy coherente e interesante, Gonzalo Puente Ojea el factor ideológico individual que nos lleva a no contemplar las propias fallas de nuestro paradigma de investigación e interpretación, Georges Duby la manera de acoplar ciertos aspectos de una estructura teórica de otra disciplina a nuestros propios análisis, y Koselleck el factor imprescindible de que si no vamos a trabajar a conciencia un concepto o problema, es mejor mencionarlo una que otra vez de manera concisa, a simplemente dedicarle un apartado que poco y nada aportará a los posteriores aportes del problema en cuestión.

NO HAY SUJETO SIN HISTORIA NI HISTORIA SIN SUJETO

3.1 La ideología como herramienta de análisis del sujeto histórico

En la disciplina histórica normalmente estudiamos sujetos, algunos de estos con rostros, otros simplemente constan de cifras estadísticas sin una identidad que podamos comprobar más allá de los censos. Aun así, cuando analizamos los sujetos que podemos estudiar a profundidad ocupamos ciertas herramientas teóricas para poder elaborar un análisis sustancioso, cuyo rigor sea lo más aproximado posible a dar con una verdad del contexto de ese sujeto con respecto a su espacio-tiempo. El papel de la ideología entonces es la de ofrecernos explicaciones tanto de los ideales como de la conducta de un sujeto, el cómo este llegó a concebirlos, cómo se constituye una identidad, una representación de una época en específico. A continuación, abordaremos la cuestión de la subjetividad en la Historia como un objeto de estudio por el cual la ideología puede utilizarse de manera teórica y sustanciosa más allá de la especulación o la mistificación por la cual se encuentra inmiscuida.

3.2 ¿Cuándo comienza la teoría de la sujeción-subjetividad ideológica?

Casi todos los autores que han trabajado la ideología han identificado cuándo comienza la ideología como concepto en la ciencia, cuándo se concibe y el cómo; “Esta ciencia de las ideas, como sugería el inventor del término ideología, Destutt de Tracy”¹⁴³. El primer capítulo de *Ideologías lingüísticas* escrito por Kathryn Woolard posee muchas influencias de dos referentes de la ideología, Terry Eagleton, Goran Therborn etc. Expresa nuevamente lo que ya había escrito Eagleton en 1997; “Según Silverstein en su comentario, el término fue acuñado en primer lugar a finales del siglo XVIII por el filósofo francés Destutt de Tracy, discípulo de Condillac, quien con cierto optimismo esperaba desarrollar una idea de la ciencia de las ideas y de sus bases en las sensaciones humanas”¹⁴⁴. Por otro lado, Teun A. Van Dijk

¹⁴³ Terry, Eagleton, *Ideología*, (Bogotá: Paidós, 2019), 109

¹⁴⁴ Kathryn A., Woolard, Introducción. Las ideologías lingüísticas como campo de investigación, en *Ideologías lingüísticas, práctica y teoría*, (Catarata, 2012), 22

demuestra una inconformidad respecto al hecho de que siempre que hablemos de ideología, nos remontaremos a Tracy y a los “clásicos”.

A pesar de las controversias y las diversas aproximaciones al concepto de ideología, el planteo histórico del debate se mantiene notablemente dentro de la misma línea. Rutinariamente, se nos retrotrae al siglo XVIII cuando Destutt de Tracy, en Francia, propuso que se llame *idéologie* a una "ciencia de las ideas", una ciencia que, dicho sea de paso, nunca se concretó, a menos que tomemos a la filosofía (¿o psicología?) como su representante actual.¹⁴⁵

Como mencionamos previamente, casi todos se remontan a Tracy, pero este solo concibe el concepto en un sentido que no nos funciona. No es posible definir una ciencia de las ideas, es por ello por lo que la ideología de Tracy sólo es recordada por representar un inicio, como si fuese un prefacio que poco y nada tiene que ver con todo aquello que prosigue en la obra. La sujeción-subjetividad¹⁴⁶ por medio de la ideología se presenta en, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, de Louis Althusser de forma más completa y precisa, esta obra comienza un estudio de la ideología más allá del concepto. Es comprensible que se tache de estructuralista a Althusser por realizar una estructura de la ideología que pudiese encajar con la ciencia, tal y como Saussure lo intentó con su, *Curso de lingüística general*, la intención de legitimar algo científicamente que no puede legitimarse, la ideología y el lenguaje.

3.3 La teoría de Althusser y su aplicación a la historia

Como pudimos apreciar anteriormente, es Althusser quien comienza una teoría de la ideología que va más allá de afirmaciones arbitrarias del concepto. Historiadores como Georges Duby decidieron adoptar esta forma de estudiar la ideología considerando que por aquel entonces la ideología solamente constaba de un concepto muy utilizado por los marxistas y su materialismo histórico. Si bien Althusser no se identificaba como un

¹⁴⁵ Teun A., Van Dijk, *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*, (Barcelona: Gedisa, 2006), 14

¹⁴⁶ Llamamos sujeción a la manera en la que el individuo está sujeto a ciertos aspectos de su realidad, espacio y tiempo en sociedad. Así pues, un sujeto interpelado ideológicamente está sujeto en un proceso de sujeción a diferentes estructuras hegemónicas de poder. La subjetividad en cambio corresponde a la individualidad del sujeto, lo que le conforma, moldea y configura mentalmente, la subjetividad se construye socialmente, es por esto por lo que un sujeto es sujeto y no individuo en la sociedad, porque las características y elementos que le conforman mentalmente hacen parte de una reproducción de las estructuras que hacen parte de su sociedad. En pocas palabras, la sujeción es la relación de dominio y dependencia del sujeto con respecto a su realidad social, y la subjetividad su capacidad de acción, pensar, que posee influencias de las estructuras que reproduce.

estructuralista de la línea de Saussure, Strauss, Foucault (al menos el Foucault de *Las palabras y las cosas*), el primer Ricoeur, etc. Su teoría de la ideología puede entenderse como una estructura. Esto nos recuerda mucho al cómo Foucault solía decir que no era en sí un estructuralista, pero su obra, *Las palabras y las cosas*, sigue siendo un referente del estructuralismo, o como lo llamaba Jean Piaget, un *estructuralismo sin estructuras*¹⁴⁷. La teoría del poder de Foucault, si bien no se basa en la teoría althusseriana, posee similitudes y estas son el identificar las instituciones que ejercen el poder en los sujetos. Althusser, si bien no fue el primero que logró relacionar el poder como ideología —puesto que Gramsci lo hizo anteriormente—, sí fue el primero en concebir la ideología materialmente por medio de una estructuración más explícita y menos abstracta, es decir, no como una serie de creencias que son inmateriales como Marx pensaba, sino como un medio que transforma al individuo en un sujeto que reproduce la ideología dominante.

En 1970 se publica, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, un pequeño ensayo de no más de 74 páginas (dependiendo de la edición) en el cual Althusser construye una teoría de la ideología. Es curioso cuanto menos que un ensayo tan corto siga dando de qué hablar, e incluso sigue siendo la teoría electa de muchos teóricos en cuanto a la comprensión de la ideología. Sin embargo, debemos tener presente que pese que Althusser realizó un giro copernicano en la forma de estudiar y concebir el concepto, este debe volver a retomarse en cuanto a su relación con nuevas teorías.

Encontramos pertinente el aclarar que este apartado no consta de un análisis completo del ensayo en cuestión, sino de unos aspectos que se encuentran en nuestros intereses teóricos. Teun A. Van Dijk afirmaba que no había necesidad de retomar a los teóricos del siglo XX para realizar una teoría, ello como lo dejamos claro hace unos momentos, es simplemente una forma de olvidar y pretender que estas teorías ya están caducas tal y como pasó con los teóricos de la semántica a inicios del siglo XX.

Los apartados que nos importan son los siguientes:

-Los aparatos ideológicos de Estado.

¹⁴⁷ Jean, Piaget, *El Estructuralismo*, (México: ¿Qué Sé?, 1999), 110-116

-La ideología no tiene historia.

-La ideología es una “representación” de relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

-La ideología trata a los individuos como sujetos.

A partir de ahora simplemente comprenderemos estos puntos de la siguiente forma:

-Los aparatos ideológicos de Estado —una revisión de estos y cómo se relaciona con los sujetos en la historia—.

-La ideología no tiene historia —el por qué la ideología no tiene historia, pero la historia sí tiene ideología—.

-La ideología es una “representación” de relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia —retomar la representación como forma de comprender la realidad ideológica—.

-La ideología trata a los individuos como sujetos —analizar la tesis althusseriana del cómo la ideología sirve de medio transformador de la transición de individuo a sujeto—.

3.3.1 Los Aparatos Ideológicos de Estado sin Estado

Es de gran importancia comenzar con las siguientes aclaraciones, ¿qué son los Aparatos Ideológicos de Estado?, —De ahora en adelante abreviados como AIE— y ¿en qué Estado se manifiestan los AIE? En primer lugar, Althusser parte de la teoría marxista del Aparato de Estado AE. Althusser, basándose en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, afirma que el Estado surge como un aparato represivo y dominante perteneciente a la burguesía. No obstante, Althusser indica una diferencia entre el Aparato de Estado y el Estado. Es el Aparato de Estado el que debe abolirse, al ser este represivo y perteneciente a las clases dominantes¹⁴⁸. Otra gran diferencia que hace Althusser, y la cual es vital para entender su ensayo, es la diferencia entre el Aparato de Estado y los Aparatos Ideológicos de Estado. Estos difieren en

¹⁴⁸ Louis, Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, (Medellín: Oveja Negra, 1974), 22-23

lo siguiente; el AE es sobre todo represivo, usa y reproduce la violencia sobre el sujeto, los AIE en cambio, funcionan como instituciones que a diferencia del AE que pertenece al sector público, pertenecen al sector privado¹⁴⁹, las instituciones que conforman estos aparatos las estudiaremos más adelante.

En segunda instancia y respondiendo la segunda inquietud, es menester resaltar que la teoría althusseriana no es universal en cuanto a la historicidad de la teoría, en la medida en que no puede aplicarse a todos los procesos históricos, Althusser limita su teoría al siglo XIX, nuevamente, basándose en el *18 Brumario*. En uno de nuestros intentos por realizar una adaptación de la teoría de los AIE a la historia de América comprendimos que esta estructura teórica sólo es posible en un Estado moderno-contemporáneo europeo. Por lo que los AIE no funcionan en todos los períodos históricos. Los AIE constan de un control total sobre la población, es por ello por lo que se define en estructuras. Una objeción aquí sería necesaria, pues el control total no era posible en estos estadios, visto que nunca se presentó realmente un control total sobre la construcción mental de los americanos. Podemos decir que existía claramente una inclusión a la ideología europea dominante, pero no una sumisión total que es lo que los AIE han pretendido conseguir en la sociedad moderna y contemporánea en Europa¹⁵⁰. Estos reproducían la ideología dominante, pero no se incluían del todo en ella.

La transición de la Iglesia a la Escuela como AIE principal¹⁵¹ se puede comprender en Europa, más no en las colonias, en tanto que constan de civilizaciones completamente distintas que no son en sí lo mismo. La teoría de Althusser es más bien contemporánea como hemos detallado, y puede flexibilizarse en cuanto a una nueva adaptación que no represente una sumisión absoluta. En los siglos XVII y XVIII por causa de la ilustración, se realizó la transición de la Iglesia a la Escuela como principal AIE que controlaba e influía en la formación ideológica de los individuos¹⁵². Esto se debe principalmente a que, debido a la gran influencia del pensamiento ilustrado, la Iglesia perdió tal papel como principal aparato

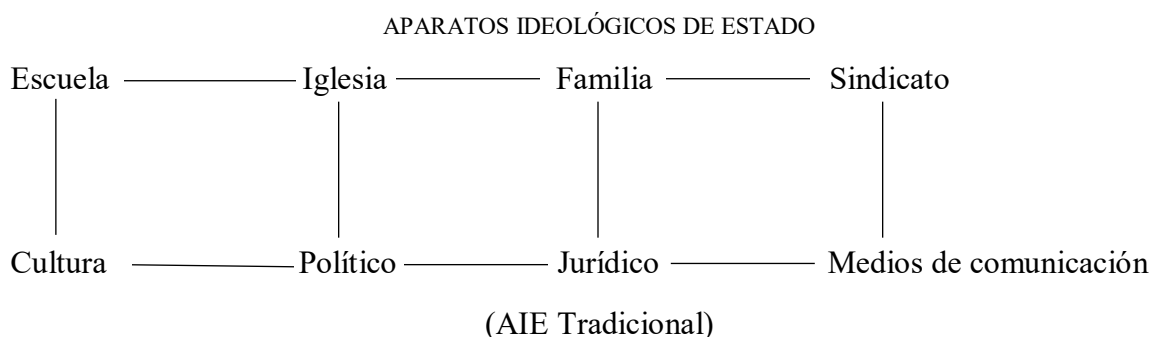
¹⁴⁹ Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, 28-31

¹⁵⁰ Esta aclaración me la hizo la doctora Isabel Cristina Bermúdez Escobar en uno de sus cursos Historia de Colombia I respondiendo a una de mis dudas sobre la adaptación de esta teoría a la historia de América.

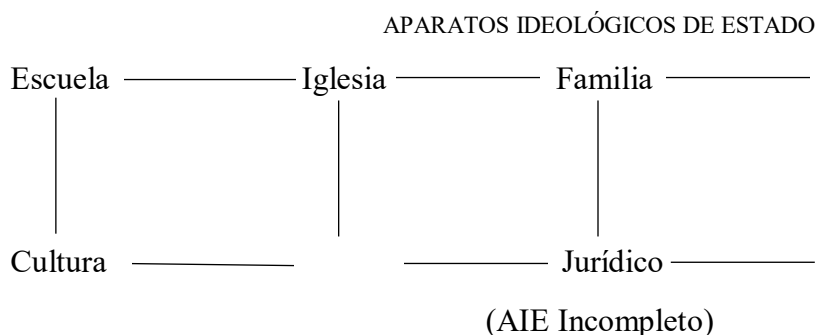
¹⁵¹ Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos...*, 39-41

¹⁵² Althusser no lo manifiesta de esta forma explícitamente. Sin embargo, los historiadores debemos tener en cuenta que la pérdida de poder y relevancia de la iglesia se da por la ilustración.

transformador y esta labor se le atribuyó a la Escuela. La emergencia de la ciencia y demás reformas provocaron estos cambios.



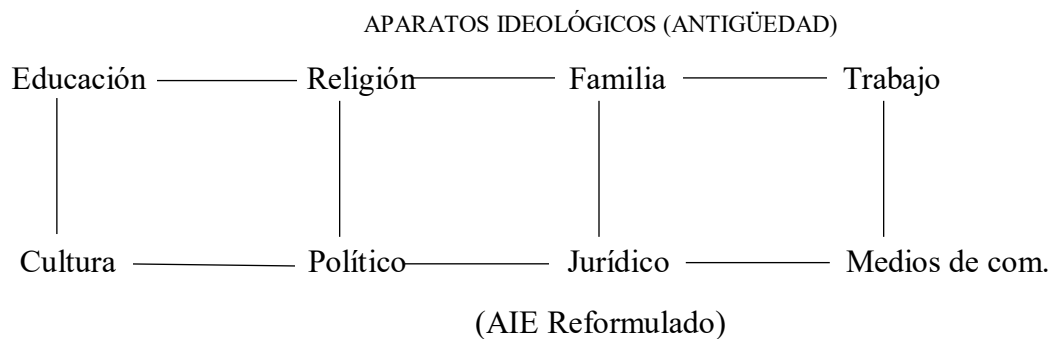
Los AIE conforman una estructura. Con todo, esta teoría en general posee partes que no se pueden adaptar a tiempos que no sean modernos-contemporáneos, como el sindicato, los medios de comunicación que son, tal y cómo Althusser lo define; prensa, radio, T. V., etc. Por otro lado, el aspecto político no puede adaptarse tal y como lo plantea Althusser a causa de que, tal y como este lo vuelve a definir, consta de “(el sistema político del que hacen parte los diferentes partidos)”¹⁵³. Para ello es necesario un Estado democrático no absolutista, y en algunos períodos históricos el Estado se construía por medio de monarquías absolutistas, por lo que esta comprensión de lo político es más bien, como inferimos anteriormente, contemporánea. Adjuntémosle también el hecho de que el sindicato comienza en Europa a causa de los efectos de la Revolución Industrial en el siglo XIX por lo que tenemos otro aspecto que es exclusivamente contemporáneo¹⁵⁴. Básicamente, si retomamos esta estructura enfocada a otro estadio histórico, debemos de remover las partes que no sirven.



¹⁵³ Althusser, *Ideología y aparatos...*, 30

¹⁵⁴ Althusser menciona un AIE “presindical” como este afirma, es arriesgado usar esta afirmación anacrónica, por lo que simplemente la ignoraremos. Althusser, *Ideología...*, 39

En esta estructura nos faltan piezas, entonces la misma no puede sostenerse. La importancia del estructuralismo no radica en la estructura en sí, sino en cada parte que la conforma, un edificio de ocho pisos se viene abajo si el segundo piso ya no se encuentra. Una estructura se cae si le faltan varios pilares, por lo que la estructura de los AIE no puede sostenerse en procesos que no son contemporáneos. No constaría simplemente de un anacronismo en la labor del historiador, sino de un absurdo que simplemente no puede permitirse. En consecuencia, esta estructura debe plantearse de diferente manera para cada período histórico.



Lista de cambios

Aparatos Ideológicos: Hemos reemplazado los AIE por AI, aparatos ideológicos, pues limitaríamos estos aparatos a un Estado, y en un estudio histórico competente podemos encontrar estos elementos sin un Estado.

Educación: Se reemplaza escuela por Educación-conocimiento y cómo se promueve en la civilización.

Religión: La Iglesia se reemplaza por la Religión, ya que la visión althusseriana comprende la influencia católica.

Trabajo: Reemplazamos el sindicato por las condiciones de Trabajo, sus características y manifestaciones

Político: En esta parte de la estructura se debe analizar la política en cuanto a cómo se desarrollaba en X civilización de este período histórico (Babilonia, Egipto, Grecia, Roma, etc.)

Medios de comunicación: Este apartado se construye por medio de los diferentes medios de comunicación que se registran en la historia de la antigüedad dependiendo de la civilización a tratar.

Tomaremos de ejemplo a la antigua Grecia (solamente en cuanto a educación, religión y familia por cuestiones de extensión) por ser, en cuanto a nosotros concierne, y muchos historiadores, filósofos etc., una de las civilizaciones más avanzadas de lo que comprende el mundo antiguo.

Educación:

En la antigua Grecia (Atenas) la educación se desarrollaba por medio de la oratoria y la escritura, por lo que era de gran importancia un buen uso de ambas¹⁵⁵. Se generó gracias a estos estudios de retórica el debate y discusión como lo podemos apreciar en las obras de Platón, y una construcción de las ideas en cuanto a la exposición de estas. La educación era exclusiva del hombre, las mujeres no podían estudiar. En los primeros años del infante este debía estar bajo el cuidado de su madre, ya a la edad de los siete años estos comenzaban a estudiar.

El estudio se basaba en el aprendizaje de la escritura, la literatura homérica y la música, no había como tal un control explícito como lo comprendemos en la teoría de Foucault sobre la escuela como institución de sometimiento al poder, sino como una construcción de la cultura, por medio de la música, danza, gimnasia, etc.¹⁵⁶ El conocimiento se encontraba en la escritura, la literatura de Homero, la historia de Heródoto y la filosofía de Platón habida cuenta de que sabemos que, pese a que Sócrates era considerado el principal referente filosófico de la época, este nunca escribió, por lo que su forma de difundir conocimiento se basaba completamente en la oralidad.

En Esparta, por otra parte, la educación era completamente diferente porque, a diferencia de Atenas, se optaba por una construcción de los niños enfocada al militarismo. Pese a que igualmente se les enseñaba la escritura, la gimnasia, la literatura homérica, etc. Estas prácticas se enfocaban en el aspecto militar tanto de los poemas como de la gimnasia. La diferencia en la educación es el enfoque. Los niños comienzan a estudiar a la misma edad y en general su aprendizaje es el mismo pero enfocado de otra forma. Todo este proceso de

¹⁵⁵ Briceño, Perozo, Secco, Ellauri, *Historia Universal*, (Caracas: Kapelusz Venezolana, 1963), 126

¹⁵⁶ Perozo, Ellauri, *Historia universal*, 110

aprendizaje concluía cuando los niños cumplían 17 años, esta es la edad en la que entraban al ejército¹⁵⁷.

Religión:

No hay como tal una institución de poder como una Iglesia, pero sí existe una ferviente creencia y devoción a los dioses griegos. La propia forma de pensar y concebir las emociones, el mundo en sí consta de una intervención dogmática. De modo que la propia cultura se relaciona con la religión griega, la ideología se manifiesta en la creencia y la reacción a estas creencias que podemos apreciar en los diálogos de Platón, específicamente, *El Banquete*.

La familia

La familia para Platón tenía una gran importancia en cuanto a que: “la desvirtuación de la familia o falta de cohesión entre ellas suponía el comienzo de la disolución de la República y, por ende, de la sociedad”¹⁵⁸. La familia hacía parte de una identidad biológica que se desenvolvía de forma social (matrimonio). El papel de la mujer en la familia era la de un medio biológico por cuanto esta era la forma en la que la esta podría prevalecer. En consecuencia, su papel era secundario, la mujer era pues un instrumento a favor de la familia.

Tal y cómo hemos adaptado brevemente la teoría althusseriana a la edad antigua, se puede adaptar a la edad media, moderna y a las civilizaciones antiguas de América con ciertas revaluaciones. Para que esta estructura teórica funcione se deben adaptar las piezas anacrónicas. La teoría de los AI consta de una comprensión del entorno en el cual se desenvuelve el sujeto en cuestión, uno el cual se encuentra influenciado por estos aparatos. Toda construcción del sujeto se encuentra influenciada por los AI puesto que estos se encargan de transformarle.

¹⁵⁷ Perozo, Ellauri, *Historia universal*, 104

¹⁵⁸ Javier, Vergara Ciordia, Familia y educación familiar en la Grecia antigua, *Estudios sobre educación*, vol. 25 (2013): 15 <https://revistas.unav.edu/index.php/estudios-sobre-educacion/article/download/1878/1748/>

3.3.2 La ideología no tiene historia

Si hablamos de los sueños, no es de sorprendernos que estos no tengan historia, esto tiene como razón el hecho de que no pueden materializarse en nuestra realidad física. No hay un medio para identificar el surgimiento de los sueños, estos pueden presentarse desde que el ser humano existe. Es por ello por lo que una *Historia de los sueños* no es posible, no hay historiador que desee arriesgarse tanto, a razón de que simplemente en pleno inicio de la investigación cualquier historiador entendería que no es posible definir una historia de los sueños. Podría decirse que pueden analizarse los sueños que se han registrado. El problema es que ello nos conduciría a priorizar los sueños registrados por la escritura. En sí los sueños son imposibles de recuperar si no se han registrado por medio de la escritura como fuente. Así pues, la ideología presenta la misma situación.

La ideología no tiene historia en vista de que, tal y como en los sueños, no tenemos certeza de cuándo esta comienza a manifestarse. Para poder explicar bien esta cuestión debemos realizar un estudio sobre un pequeño apartado que Althusser expone en su obra, *La ideología tiene una existencia material*. La ideología puede materializarse en cuanto a nuestra reacción-acción de la representación. En la Germania, según Tácito, el nombre de los dioses que tenían los germanos no se les atribuían a estatuas, sino a bosques y selvas. Si en la edad antigua los germanos representaban los bosques y selvas como entes puramente dogmáticos¹⁵⁹, retrocediendo muchísimo más en el tiempo, estas prácticas pudieron presentarse también en el neolítico, pero no hay registro de ello, por lo que podría ser una posibilidad. Encontramos un debate muy importante, ¿la ideología se manifiesta por la escritura o no necesita de esta?

Autores como François Châtelet expresan que la ideología pasa por el lenguaje y requiere del texto:

Hay un segundo aspecto sobre el que conviene aportar algunas precisiones. La postura ideológica pasa por el lenguaje, habla o escritura. Aquí, ya que existe, parece, una concomitancia general entre el hecho del dominio político y el de la escritura, es evidentemente el texto escrito el que sirve a la vez de soporte para la transmisión de la ideología en su tiempo y de indicio que nos permite conocerla hoy.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Cornelio, Tácito, *La Germania*, (Universidad de Chile), 7-8
https://www.academia.edu/38592365/LA_GERMANIA_Cayo_Cornelio_T%C3%A1cito

¹⁶⁰ François, Châtelet, Gérard, Mairet, *Historia de las ideologías*, (Madrid: Akal, 2008), 16-17

En general es difícil saber si antes de la escritura durante el paleolítico, período previo al neolítico en el cual se comienza la sociabilidad, había religión como tal para definir una materialización de la ideología. Hay trabajos como, *El culto originario: La religión paleolítica*, de Jacinto Choza que intentan identificar la religión en estos períodos:

En el paleolítico, las actividades religiosas son todas actividades de supervivencia y las actividades de supervivencia son todas actividades religiosas. las actividades relacionadas con el proceso de nacer, crecer, reproducirse y morir, y de procurarse vivienda, alimento y vestido, se realizan ritualmente y bajo la dirección del chamán.¹⁶¹

Si bien no conocemos el origen del habla sí conocemos indicios de la escritura. Ahora bien, la religión tal y como se nos presenta en la obra de Jacinto Choza podría significar que la ideología sí tiene historia, más esto no es posible por las siguientes razones:

- a) La ideología no tiene un origen fijo, por lo que el comprender un inicio histórico de esta no es posible.
- b) Si la ideología se manifiesta por medio del habla y la materialidad de la acción humana más allá de la mera supervivencia, tampoco podemos saber en qué momento se origina.
- c) La ideología consta de una dualidad de pensamiento-práctica, la práctica la podemos registrar en aproximado en los períodos previos a la antigüedad. Aunque, constaría de una positividad respecto al origen de la ideología que es simplemente inalcanzable, por lo que optaremos por darle prioridad al cómo por encima del cuándo¹⁶².
- d) Tal y como afirma Althusser, las ideologías tienen una historia propia pero la *ideología* no tiene historia¹⁶³.

¹⁶¹ Jacinto, Choza, *El culto originario: La religión paleolítica*, (Sevilla: Thémata, 2016), 71

¹⁶² Michel, Foucault, *Las Palabras y las cosas*, (Madrid: Siglo Veintiuno, 1993), 360-362

¹⁶³ Louis, Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, (Medellín: Oveja Negra, 1974), 49-50

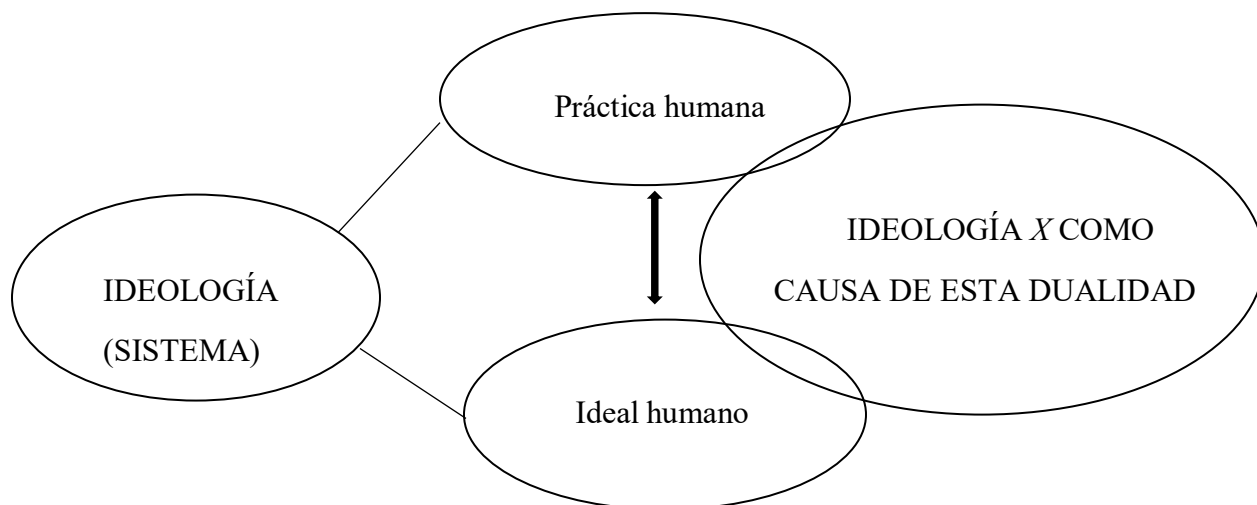


Gráfico no. 7 dualidad ideal-praxis

En general, toda ideología debe constituirse a partir de un ideal-praxis, pensamiento-práctica. El resultado de esta dualidad es el surgimiento de una ideología *X* que puede ser registrable. Las ideologías que han sido registradas por medio de la acción humana, es decir; monumentos, culturas, etc. Tienen una historia, pero la ideología en sí misma como sistema que transforma a los individuos en sujetos que se niegan de la realidad pura y natural no puede ser registrable y por lo tanto no tiene una historia. No es lo mismo entonces decir que la ideología cristiana tiene una historia, a decir que la ideología en sí misma tiene una historia, la ideología representada tiene una historia, la ideología en sí como sistema no la tiene.

Anteriormente realizamos una cita a Foucault porque, hemos de expresar, acierta en gran medida acerca de la positividad de la historia alrededor de la historicidad. Comprendemos que los historiadores tradicionales se han enfocado de manera obsesiva en el cuándo, el origen de las cosas, el origen del hombre, etc. La ideología se torna trascendental, por cuanto no se puede definir positivamente, hay ideología antes de la ideología, en consecuencia de que la etimología no define el origen de la ideología, esta existe antes de concebirse como concepto si es un sistema. Esto podría sonar irracional, pero tiene un sentido, la importancia de la ideología no radica en el cuándo sino en el cómo. Hemos visto que la ideología se presenta en el paleolítico, mucho antes de que la etimología registre e identifique el surgimiento del concepto. No nos importa en qué momento surgió, en un sentido tradicional y positivo de asignarle un origen exacto en cuanto al tiempo, sino el cómo sucedió. El establecer aquella prioridad del cómo por encima del cuándo funge como medio para

culminar el debate de la ideología antes o después del lenguaje como surgimiento, no importa cuándo surge la ideología sino cómo.

La ideología es una “representación” de relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia

Este apartado en la obra de Althusser nos presenta una serie de tesis que podemos interpretar con una visión más actualizada. Estas tesis conforman una positividad y negatividad en la que la ideología se presenta como imaginario-materialidad.

Tesis 1: la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.¹⁶⁴

Esta primera tesis podemos comprenderla como una superación de la noción de ideología que tenía Marx en la cual la ideología no se materializaba. Debemos marcar una diferencia en cuanto a la realidad, considerando que todo lo que conforma la ideología no corresponde a la realidad, pero ¿a qué realidad?

Realidad pura y natural: la realidad pura y natural es estudiada por las ciencias exactas, entendemos que su estudio es completamente positivo en tanto que no conforma casi subjetividades, la gran mayoría de sus postulados son comprobables. Si bien otorgamos identidad a los procesos, estos procesos seguirían dándose a cabo con o sin nosotros (realismo). Esta realidad no es un constructo en cuanto a su manifestación material, su identidad es lo que hemos construido, pero todo lo que conforma su existencia es inherente a la nuestra.

Realidad ideológica: esta realidad se construye y presenta con base al desarrollo humano en cuanto a sus condiciones de existencia. Todo lo que es humano es ideológico, la ideología sólo existe por los individuos y no sin estos. La ideología conforma todo lo que es producto del individuo, e incluso le transforma, le convierte en sujeto.

¹⁶⁴ Louis, Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, (Medellín: Oveja Negra, 1974), 52

Tesis 2: la ideología tiene una existencia material.¹⁶⁵

Esta tesis es muy interesante, a través de ella hemos apreciado que la ideología es teórica y práctica, ideal-praxis. En virtud de esta relación, es Althusser quien propone esta tesis negando la tesis marxiana de la ideología como falsa consciencia. Esta tesis necesita de la estructura de los AI para poder sostenerse, visto que toda práctica humana influenciada por los AI consta de una materialidad de la ideología. La ideología se encuentra claramente materializada en la historia, dado que en la historia comprendemos; el trabajo, la devoción religiosa, la familia y los valores aprendidos en esta, la reacción de los medios, las prácticas culturales, los movimientos y devoción política, la obediencia y seguimiento de las leyes, y las escuelas en las cuales se moldea el pensamiento de los sujetos a favor de una línea específica de conocimiento.

La ideología ha adoptado la búsqueda de intereses mutuos, esto lo hemos comprendido en la historia, siempre parece haber un interés mutuo entre quienes ejercen el poder y quienes se ven sometidos ante este. Como hemos comprendido en la antigua Grecia a través de aquel breve análisis actualizando la estructura de los AI, la construcción ideológica militar de los jóvenes en Esparta representaba un beneficio mutuo, la materialidad ideológica se promueve por medio de unos intereses. Para los jóvenes era el tener un lugar en la sociedad como militares, ello tenía beneficios, por el lado de las instituciones de poder como la educación, el beneficio se encontraba en aumentar la fuerza militar de Esparta.

Ejemplos más importantes del beneficio mutuo en los AIE:

Religión: la religión siempre ha tenido una dualidad de beneficio entre el tener el control de la población con respecto a la práctica religiosa de turno y el comprender una explicación del actuar y existir humano por parte de los sometidos. Este sentimiento que se define como un fin a la angustia de no comprender un sentido objetivo de la existencia misma. Por otro lado, la religión exime de culpa a los sujetos que se entregan a ella porque en ella encuentran el perdón que creen, no deben recibir de nadie que no sea una deidad superior y trascendental.

¹⁶⁵ Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, 55

Esta liberación de la culpa consta, en el caso del cristianismo, el hombre cristiano que Kierkegaard tanto criticaba.

Trabajo: el trabajo siempre ha representado un beneficio mutuo, incluso en el trabajo forzoso, siendo en ambos el “beneficio” de la supervivencia forzosa en la que aquel al que se somete ofrece su fuerza de trabajo a cambio de su vida por medio de una relación compleja de dominación. En el trabajo formal, el beneficio radica en conseguir los bienes y medios necesarios para no morir de hambre. En el caso del trabajo forzoso en cambio, el beneficio se resume en el simple hecho de no morir ni recibir un mayor castigo (en el caso de los esclavos), aunque estas relaciones no son estáticas, y no se trata de una condición inevitable o permanente. Este beneficio es una creencia ilusoria que se convierte en práctica, una mentira que se convierte en una verdad, esta falsedad corresponde nuevamente a las relaciones de dominación.

Jurídico (leyes): este beneficio mutuo se conforma por las instituciones dominantes del poder y los miembros de la sociedad en general. El beneficio se basa en la evasión del castigo, es decir, el comportamiento y actuar se moldea en torno a unas leyes que, en caso de incumplirse, recaerán sobre el sujeto en cuestión como un castigo que históricamente ha variado desde la deuda monetaria, encarcelamiento, hasta la muerte como máximo castigo. Radica en el control del actuar de la población y el evitar cualquier represalia, de esta forma se desarrolla este beneficio de ambas partes.

Familia: en este AIE se encuentra una dualidad de beneficio bastante curiosa. Es normal que la construcción ideológica del sujeto en la familia, durante toda la historia e incluso hasta el día de hoy, se ha conformado como un beneficio a favor de la familia y a favor del sujeto en cuestión. La aceptación de la familia, el honor y diferentes valores que solamente se lograban si se actuaba con base al bienestar de esta.

Para finalizar este apartado, Althusser propone dos tesis breves pero que concluyen muy bien su teoría sobre esta representación del sujeto con sus condiciones reales de existencia:

1º Toda Práctica tiene lugar por una ideología y bajo una ideología.

2º Toda ideología se realiza por el sujeto y para el sujeto.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos...*, 61

Con toda práctica obviamente se refiere a todo actuar humano, no hay práctica humana y social que no se rija por medio de la ideología. La devoción por la ciencia puede ser una práctica ideológica por cuanto se promueve en uno de los AI más importantes. Toda práctica y proceso histórico se rige por la ideología, la Conquista de América se rige por esta por dar un ejemplo, dado que el promover el cristianismo por todo el mundo consta de una práctica puramente ideológica. La Revolución Industrial como reacción a los procesos ideológicos cambiantes y emergentes (economía capitalista), etc. La segunda tesis sirve de preámbulo para la última de las tesis que vamos a abordar.

3.3.3 La ideología trata a los individuos como sujetos

Infiriendo un poco, casi todos los lectores de Althusser pudieron haber pensado durante la lectura de su obra que los AIE conformaban la tesis principal, la refutación a Marx y las tesis que definen la praxis ideológica. Si avanzamos correctamente y analizamos bien la obra, al llegar a este apartado, y en palabras del propio Althusser; “*Podemos ahora presentar nuestra tesis central*”¹⁶⁷. Esta obra nunca tuvo como objetivo principal el definir una estructura ideológica de un Estado contemporáneo, sino el definir esta transición del individuo a sujeto por medio de la ideología, concebir una interpelación. Esta parte escrita por Althusser que vimos anteriormente se puede encontrar en cualquier versión de su obra, incluso en la incluida por Žižek en su compilación llamada, *Ideología, mapa de una cuestión*¹⁶⁸. Teniendo esto presente, debemos plantearnos una pregunta; ¿cómo se realiza esta transición?

La transición del individuo a sujeto se desarrolla en cualquier época histórica. De esto nos sirve el aclarar que la ideología no tiene historia, pero no la ideología en el sentido de las creencias, pensamiento, falsa conciencia o demás, sino la ideología como sistema. No hay un punto en la historia en la que el individuo no sea sujeto porque la ideología nace en tal momento u otro, el individuo siempre es sujeto porque siempre es moldeado por la ideología a causa de que esta no tiene historia, coexiste con la existencia humana y con el cambio. No

¹⁶⁷ Althusser, *Ideología...*, 61

¹⁶⁸ Slavoj, Žižek. Comp. *Ideología, un mapa de la cuestión*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005), 144

hay ideología sin sujeto ni sujeto sin ideología, en una realidad pura y natural sin sujetos claramente la ideología no existiría, pero este no es el caso.

Pese a todo, Althusser peca de una afirmación de la que no estamos de acuerdo, afirmación que dice; *no hay ‘‘Sujeto de la ciencia’’*. El propio Althusser no podía dejar de ser un sujeto al momento de escribir su ensayo, ello porque se nota claramente su ideología tanto política como científica. Esa relación representativa no desaparece por cuanto este no tiene una visión positivista de la ciencia en la cual se niega a sí mismo. Althusser no se niega a sí mismo, por lo que no es posible que esta afirmación pueda prevalecer, así como su teoría ya refutada acerca del sujeto en la historia, el cual para este no existe.

Retomando la cuestión, la sujeción para Althusser se manifiesta como un llamado, el llamado de una voz externa ideológica por decirlo de alguna forma, pues esta representa una voz de autoridad, de reconocimiento ideológico, de reconocimiento del individuo como sujeto único con una identidad. Cuando un policía dice ¡Eh, Usted! damos la vuelta ¿por qué damos la vuelta?, ¿es porque el sujeto desea ser reconocido?¹⁶⁹, ¿porque ese llamado hace parte de aquella transformación? El individuo, podemos inferir, es sujeto incluso antes de nacer, ello se debe a que antes de nacer ya tenemos una identidad que se nos otorga por medio de esta transformación ideológica. Si una madre decidiese llamar a su hijo de *X* o *Y* manera antes de concebirlo, le estaría otorgando una identidad a un individuo que no existe, pero en caso de que exista ya tiene una identidad, ya es un sujeto porque se preconice mediante un AI, la Familia, la cual espera ese nacimiento incluso antes de que ocurra, preparan todo, hacen una especie de ritual alrededor de ello el cual varía dependiendo de la cultura, y así es como ese infante antes de nacer ya es un sujeto, uno que incluso ya tiene expectativas y demás.

La voz de la autoridad que llama hace parte de ese reconocimiento, se nos moldea para comprender y entender ese llamado, así cuando un policía dice ¡Eh, Usted! automáticamente nos damos la vuelta, asumiendo una responsabilidad, así cuando un maestro nos llama por nuestro nombre, damos la vuelta y prestamos atención, somos sujetos irremplazables y comprendemos nuestra identidad dada. Judith Butler analiza la teoría de la sujeción de Althusser y el hecho de que el sujeto se convierte en tal por medio del lenguaje. Sin embargo, es más que evidente que el lenguaje se enseña en las escuelas como un medio para ‘‘hablar

¹⁶⁹ Judith, Butler, *Mecanismos Psíquicos del Poder*, (Madrid: Feminismos, 1997), 126

bien''¹⁷⁰, destacar en una sociedad que exige estas condiciones. Pero esta transformación del sujeto por medio de la ideología, como hemos visto anteriormente, no radica únicamente por la emergencia del lenguaje, sino antes de esto en la práctica que no necesariamente necesita un lenguaje. La ideología existe antes de la escritura, antes del lenguaje articulado, por lo que claramente esta nueva tesis se encarga de superar la tesis althusseriana.

Si bien Butler realiza un estudio muy complejo sobre la teoría de la sujeción de Althusser, esta no se enfoca tanto en la ideología sino en las relaciones del sujeto con el poder¹⁷¹, el dominio que como hemos visto, pertenece a los AI, nuestra comprensión de lo jurídico nos permite identificar el llamado, ¡Eh, Usted!. No es posible identificar ese llamado, asumir una responsabilidad, sin reconocer que hace parte de un constructo en la conciencia del sujeto. El sujeto es sujeto en cuanto identifica que la interpelación es para sí mismo¹⁷².

Butler identifica que este llamado, esta identificación del sujeto, cuando este se reconoce a sí mismo por medio de la interpelación, sucede antes de que el sujeto sea consciente de quién hace este llamado. La crítica de Butler radica en el hecho de que no hay una forma de evitar tal interpelación, no hay un escape. En todo caso, ¿no hay un escape a qué? En el devenir el sujeto se encuentra con diferentes formas de sometimiento y sumisión, una ambivalencia de la condición existencial de este, como tal, puede imponer resistencia a la interpelación del sujeto dominante desde el momento en que sólo el sujeto puede someter y someterse. A pesar de esto, no hace de nuevo la mención a la ideología como sistema. Butler hace énfasis en las relaciones de poder autoritario del pasaje de Althusser, pero no identifica realmente que estas relaciones de poder se encuentran relacionadas a esta clase de sistema. Las instituciones de poder solamente son producto de la interpelación de la ideología en los sujetos, el someter y someterse hace parte de estas relaciones de poder, hay una resistencia o agencia a esta relación, pero no hay realmente una resistencia a la ideología, todos accedemos a ella.

Por otro lado, Butler en su obra explica que la interpelación se debe a la lingüística, que el sujeto requiere de una construcción lingüística para ser interpelado. Como apreciamos hace unos momentos, para comprender la interpelación de la ideología en el individuo necesitamos

¹⁷⁰ Butler, *Mecanismos Psíquicos del Poder*, 130

¹⁷¹ Butler, *Mecanismos Psíquicos...*, 130-132

¹⁷² Louis, Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, (Medellín: Oveja Negra, 1974), 66

devolvemos al paleolítico, considerando que este consta del período histórico donde no se registra lenguaje ni escritura. Sin el lenguaje el individuo no puede ser interpelado. Partiendo de este hecho, desde que el individuo es interpelado y transformado en sujeto, ya no hay forma alguna de volver a la condición originaria. La condición originaria del individuo se remonta a este período, claramente sin una exactitud histórica, esto se debe a que no podemos comprender en qué momento exacto sucede la interpelación. No obstante, entendemos que la interpelación surge cuando el individuo comienza a entender su entorno y darles sentido referencial a las cosas.

Es decir, no hay un lenguaje, pero la ideología puede manifestarse previo a este, debido a que concebimos a la ideología como ese tipo de sistema que se presenta en el momento en el que el individuo comienza a experimentar y comprender sus relaciones materiales de existencia, tal y como lo vimos en las prácticas y rituales del paleolítico. La mera acción humana compete a la ideología y no a una condición natural, como si el individuo fuese una especie de animal antes de convertirse en sujeto, como si tal condición se inhibiese debido a la interpelación.

Como respuesta a esta inquietud de Butler, claro que hay un escape, una resistencia a las relaciones de poder entre sujetos, pero no hay un escape a la ideología, no hay una condición natural del individuo, como si esta condición fuese la forma de escapar a este sistema. Ergo, no es posible experimentar una realidad natural y pura no simbólica, nos es inalcanzable el experimentar la realidad natural en todo su sentido, nuestra realidad es ideológica. Las ciencias naturales constan de esos pequeños momentos en los que entendemos brevemente la realidad natural, pero claramente, de forma simbólica. Dicho así, identificamos procesos sin identidad natural, encasillamos la realidad de acuerdo con nuestro lenguaje y de esta forma lo simbolizamos todo.

A forma de conclusión. Si bien no abordamos completamente la obra de Althusser, pues hemos de admitir que este trabajo no consta de un análisis completo de cada obra sobre ideología que se ha hecho, debemos comprender que es necesario mirar hacia atrás, identificar esos aportes a la teoría que dan lugar a nuevos aportes teóricos. Althusser nos ayuda a definir qué; 1) hay unos AI que deben actualizarse para nuestra labor como historiadores, adaptación y aplicación; 2) que la ideología no tiene una historia por lo que

intentar definir un punto de origen es un absurdo innecesario; 3) el hecho de que hay una representación y materialidad de la ideología respecto a lo imaginario y lo material en las condiciones de existencia; 4) y por último pero no menos importante, que la transformación del individuo a sujeto sucede por medio de una interpelación ideológica del poder.

De tal manera que, deducimos que la ideología en sí misma representa el origen y causa de todas las relaciones de poder (nos arriesgaremos a realizar esta inducción que puede ser refutable como cualquier otra) y que esta como tal consta de un sistema que interpela a todos los individuos y los convierte en sujetos.

3.4 La teoría de la subjetividad de Goran Therborn

Therborn es el segundo teórico de la ideología que vamos a trabajar, debido a que este retoma la teoría de Althusser, pero llevándola más allá. Therborn parte de la premisa que ahondamos anteriormente y la extiende, pues identificó a la ideología de una forma interesante, diferente de la que hemos desarrollado a partir de Althusser y en general (la ideología como sistema que interpela a los individuos y les convierte en sujetos), debido a que este concibe la realidad ideológica como un *universo ideológico*¹⁷³. Algo bueno de esta propuesta es que es arriesgada porque, como este menciona, puede ser un fracaso a causa de que consta de una total abstracción. En su lugar, esto podría representar un fracaso para las ciencias formales, como lo apreciamos en el primer capítulo, a causa de que la teoría que se construye alrededor de la ideología no se legitima formalmente. Por otro lado, es de gran interés apreciar cómo esta teoría de los principios de la subjetividad existencial e histórica se relacionan con nuestra disciplina. Los historiadores que apreciamos en el segundo capítulo no llevaban a cabo un marco teórico propio o innovador¹⁷⁴, unos principios que pudiesen ir más allá de los límites de la disciplina, en vista de que estos se preocupaban mucho por su labor como científicos y no tomaban riesgos. Historiador que no desee arriesgarse no va a cambiar nada, por el contrario, seguirá en lo mismo constantemente. La gran mayoría de historiadores que han

¹⁷³ Goran, Therborn, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, (Madrid: Siglo Veintiuno, 2015), 19

¹⁷⁴ Estos basaban su comprensión de la ideología por medio de Marx, Althusser, pero les seguían tal cual, sin reelaborar y cuestionar su forma de entender la ideología.

decidido arriesgarse y proponer algo diferente han sido rechazados por gran parte de su propio campo, siendo un caso notable el de Foucault.

Partiendo nuevamente de la premisa de Therborn, este identifica cuatro tipos de ideologías como principios, las cuales expone de la siguiente forma:

Cuadro no. 1 Las interpelaciones según Therborn

UNIVERSO DE LAS INTERPELACIONES IDEOLOGICAS		
Subjetividades correspondientes a en-el mundo	Subjetividades correspondientes al ser	
	<i>Existencial</i>	<i>Histórica</i>
<i>Inclusiva</i>	1	2

Goran, Therborn, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid: Siglo Veintiuno, 2015, pp. 20

Todos estos principios se desarrollan alrededor de la noción de la *interpelación* que hemos aprendido de Althusser. En contraste, ¿en qué se basan estos principios? Los principios de las interpelaciones de Therborn se desenvuelven de forma existencial e histórica, ambas llevan a cabo la inclusión del sujeto en ellas. Se diferencia entonces, en cuanto al ser que es existencial, a la correspondencia en el mundo que es histórica.

Por lo que nos encontramos con cuatro principios:

- a) Ideologías de tipo inclusivo-existencial
- b) Ideologías de tipo inclusivo-histórico
- c) Ideologías de tipo posicional-existencial
- d) Ideologías de tipo posicional-histórico

3.4.1 Ideologías de tipo inclusivo-existencial

Podemos entender las ideologías de tipo inclusivo-existencial como la pertenencia e inclusión en un mundo que desconocemos, que nos produce incertidumbre. Las religiones, mitos y creencias son aquellas que ayudan al sujeto interpelado a acabar con la incertidumbre, a identificar una explicación de su inclusión en cuanto a su pertenencia en el cosmos, el sentido de su existencia. El sujeto siempre identificará alguna forma que le incluya existencialmente en el mundo, que le dé una razón, en la religión puede concebirse esa razón como Dios, en la biología la evolución, y en la física el Big Bang. Dios puede ser en sí mismo, cualquier forma en la que el sujeto puede incluirse en un sentido existencial en el mundo¹⁷⁵, por lo que no hay una ley universal de creencia sino diferentes representaciones.

Teun A. Van Dijk en sus trabajos sobre ideología define a las representaciones ideológicas como colectivas¹⁷⁶, el individuo por sí mismo también tiene la capacidad de reproducir una ideología individual que le incluya en este sentido, de ahí se producen las ideologías propias de vida que ofrecen las respuestas. Aun así, es necesario aclarar las diferencias entre filosofía e ideología.

Se suele afirmar que la filosofía busca la verdad, pero al intentar buscarla comienza a cometer el error de fijar unas coordenadas clave que suelen cerrarse al exterior. Por ejemplo, los empiristas lógicos buscaban la verdad y la definían por medio de la experiencia empírica. Debemos agregar que tal forma de comprender la verdad es inconmensurable con otros medios, por lo que los filósofos no son tan abiertos de mente como suelen afirmar al diferenciarse de los ideólogos, dado que el conflicto entre paradigmas siempre denota una clara exclusión del otro, como ocurría con Mario Bunge quien atacaba a los posmodernos como Derrida, afirmando que estos eran charlatanes, una clara exclusión de lo que es la filosofía para él, inconmensurable con su propia definición. ¿Hasta qué punto es ideológica la filosofía? Si hemos apreciado que hasta en la discusión de lógica formal-lógica dialéctica hay una oposición entre contrarios, un conflicto ideológico. Por supuesto, no vamos a afirmar

¹⁷⁵ Esto sólo se cumple de esta manera si la creencia sobre esta explicación se da por la fe y no por hechos o corroboración de estados de cosas. La evolución sigue, tal y como el Big Bang y cualquier otra teoría que explique nuestra existencia y constitución, en duda. Pero, el creer devotamente en estas explicaciones nos llevaría a un dogma y no a un criterio existencial racional.

¹⁷⁶ Teun A., Van Dijk, *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*, (Barcelona: Gedisa, 1998), 21

que la filosofía es ideología en su totalidad, pero sí que no hay que negar la influencia de la ideología en esta. Por otro lado, los filósofos afirman que los ideólogos son dogmáticos y los filósofos pragmáticos, que estos niegan la mentalidad del otro e imponen la suya.

En primer lugar, sería necesario identificar quiénes son estos ideólogos, dado que si son religiosos, políticos o personas del común, siguen haciendo uso de la noción tradicional de la ideología, aquella que no aborda su función total. Esta clase de filósofos actúan como la gran mayoría de los científicos científicistas, ignorando la magnitud de aquello que critican y excluyen, de aquello de lo que ellos están excluidos, pero esto no hace parte de su realidad. Un físico le diría a un cristiano que este está equivocado, que el universo se creó por el Big Bang, pero, si está negando la ideología del otro mediante sus argumentos científicos, ¿qué no está haciendo uso de ello para legitimar su propia ideología existencial? En tanto que, una teoría es una teoría, no posee una correspondencia ontológica exacta de la realidad, no se tiene totalmente claro que el universo se creó de esta forma. Por lo que nuevamente, estamos ante una inclusión ideológica-existencial, pero a diferencia del cristiano que usa la Biblia y pasajes bíblicos, este físico usa sus argumentos, evidencias y objetividad científica para hacer exactamente lo mismo, incluir al otro o excluirlo.

Otro ejemplo podría ser que en el libro, *El queso y los gusanos*, de Carlo Ginzburg, un campesino manifiesta una forma completamente diferente de comprender el cosmos¹⁷⁷. Esta visión es puramente individual y sirve de ideología de inclusión-existencial, debido a que explica la realidad misma. En cuanto al colectivo, sabemos bien que esta visión representaba un peligro debido a la ideología de tipo existencial dominante. Por lo que hay ideologías de tipo existencial dominante que se desenvuelven en los aparatos ideológicos, como las instituciones religiosas que, tal y como vimos, no solamente deben reducirse al concepto de Iglesia.

Como apreciamos anteriormente, no hay leyes universales de las creencias. Aun así, ¿qué ocurre cuando se quiere universalizar las ideologías de inclusión existencial? La Conquista de América representa aquel intento de la universalización del cristianismo, la idea de Colón de expandir la religión cristiana, por medio de estrategias discursivas y represivas. Las instituciones religiosas entonces se convierten en aparatos represivos, que no solo se basan

¹⁷⁷ Carlo, Ginzburg, *El Queso y los Gusanos*, (Barcelona: Muchnik Editores, 1999), 185

en el discurso, sino en la completa negación del otro. Las ideologías de inclusión existencial pueden llevar a cabo estas prácticas por medio de aquel intento de establecer una creencia existencial universal. Conocer mejor el cómo se desarrolla este principio puede servir muchísimo para leer de una forma diferente la historia, la Conquista de América es solo un ejemplo de todo lo que puede analizarse por medio de estos principios que no se han trabajado de una forma amplia más allá de los estudios de los aportes de Gramsci y su categoría de hegemonía los cuales son más populares que los de Therborn actualmente¹⁷⁸.

3.4.2 Ideologías de tipo inclusivo-histórico

Esta ideología responde a la constitución de los seres humanos como miembros conscientes de su entorno, tal y como lo define Therborn, de unos mundos socio-históricos. ¿Cómo se explica esto? Este principio ideológico tiene como función el establecer una inclusión del sujeto interpelado a las instituciones de su realidad social, se le explica qué es la política, la religión, el Estado, qué debe creer, hacer y aspirar. Esto no significa que las instituciones de poder que interpelan al sujeto deban ser aparatos unificados que responden a los mismos intereses, en la edad media había una gran diferencia entre los Estados dinásticos y la Iglesia, y el pertenecer a una de estas dos inclusiones representaba mantener un conflicto con otra inclusión. El conflicto en la inclusión de los mundos socio-históricos denota una diferencia de intereses e ideales con respecto a otros espacios donde la interpelación se lleva a cabo de diferente manera.

Por otro lado, la inclusión puede ser excluyente. En la religión se excluyen a aquellos que no se han incluido en esta ideología, la pertenencia a la creencia denota una no pertenencia de los sujetos que no se han incluido en esta. Volvamos de nuevo a la Conquista, esta universalización de la ideología inclusivo-existencial remarca una necesidad de incluir a la gran mayoría de personas al evangelio, es decir, el proceso de evangelización se refiere a esto, pero tal proceso se puede llevar de forma discursiva o violenta. Los conquistadores de

¹⁷⁸ Para ofrecerle al lector un ejemplo, hay artículos que han abordado la noción de Conquista a partir de la obra de Gramsci, a su vez, también han utilizado el concepto de ideología, aunque en menor medida, esto lo hemos explicado ya, el que el concepto de hegemonía en sí es más relevante en la filosofía gramsciana que el de ideología. Consulte: Agustín E., Casanova, El significado de la conquista de la hegemonía en Antonio Gramsci, *Divulgatio. Perfiles académicos de posgrado*, no. 7 (2018): 1-19 <https://doi.org/10.48160/25913530di07.71>

la expedición de Pánfilo de Narváez se denominaban a sí mismos como enviados de Dios, en su discurso se encuentra una justificación de aquella universalización de su ideología. En el trabajo de Pedro José Vargas Manrique, este analiza el discurso de los conquistadores durante este proceso, enfocándolo al caso de los naufragios. El caso que abordaremos brevemente será el de las crónicas de las expediciones en Pánfilo de Narváez.

Melchor Díaz dijo a la lengua que de nuestra parte les hablase a aquellos indios, y les dijese cómo venía de parte de Dios, que está en el cielo, y que habíamos andado por el mundo muchos años, diciendo a toda la gente que habíamos hallado que creyesen en Dios y lo sirviesen...¹⁷⁹

El trabajo de Pedro José Vargas Manrique tiene una notable influencia de los aportes de Teun A. Van Dijk sobre el racismo como ideología y discurso. En este discurso se ve una clara intención de promover y justificar la inclusión de los nativos a este mundo socio-histórico. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando estos se excluyen de esta ideología, de la pertenencia a este mundo socio-histórico?

Si ellos quisieren ser cristianos y servir a Dios de la manera que les mandásemos, que los cristianos tendrían como hermanos y los tratarían muy bien... mas si esto no quisiesen hacer, los cristianos los tratarían muy mal y se los llevarían por esclavos a otras tierras.¹⁸⁰

La violencia y conflicto se produce debido a esta exclusión, los mundos socio-históricos no son compatibles entre sí. Por lo que se fuerza la inclusión a esta ideología, pero hay un detalle que Therborn no abarcó respecto a esta situación. Si a un sujeto se le impone una elección, inclusión o exclusión, tal como apreciamos anteriormente, este puede incluirse en la práctica, pero no en el ideal-pensamiento. Si un sujeto, en este caso, un nativo al que se le está obligando prácticamente a incluirse al cristianismo, decide hacerlo, este puede incluirse en la acción, realizando los ritos y actuando como cristiano, pero puede mantener sus creencias de la ideología que tenía antes en su ideal, el ideal no siempre tiene que ser práctico, hay quienes creen en algo pero actúan de otra forma. Este nativo puede incluirse al cristianismo pero a la vez excluirse de este, por lo que no hay un completo control ideológico en él.

¹⁷⁹ Pedro José, Vargas Manrique, Discurso y racismo en Naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, en *Lenguaje y educación: Aproximación desde las prácticas pedagógicas*, (Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012), 69

¹⁸⁰ Vargas, Discurso y racismo en Naufragios de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, 70

3.4.3 Ideologías de tipo posicional-existencial:

Estas ideologías son de lo más común, las ideologías de tipo posicional existencial responden a un espacio y a una categorización respecto a la existencia material del sujeto. La clasificación y categorización se rige por medio de la interpelación, pero estas dos no son universales, son diferentes respecto al espacio y al tiempo. Si analizamos el tema de la niñez, asunto que había debatido con uno de mis colegas el cual se encuentra haciendo una tesis alrededor de este concepto. En la edad media la niñez no existe, no hay tal categorización y clasificación del sujeto, no se le posiciona en esta categoría. Quizá en otro espacio-tiempo la niñez puede variar, pero no se mantiene universal, es decir, no se manifiesta de la misma forma, todo responde a la posición en cuanto a espacio-tiempo se refiere.

Estas ideologías imponen una identidad al sujeto, es masculino-femenino, joven, adulto, viejo etc. Así pues, todas estas posiciones con respecto a la existencia del sujeto conllevan una serie de características. Si uno va en un autobús y ve a una persona de la tercera edad, hay que darle un asiento, su posición existencial le permite esto, hay que tratarles con respeto y darles prioridad. Esto hace parte de la cultura y nuestra sociabilidad, de una creencia colectiva que se gesta socialmente, no es por una condición natural, como si el estado de su cuerpo definiese tal característica, sino por la creencia alrededor de su condición natural, una socialmente aceptada. Aun así, todo esto puede variar, en el pasado la mujer se reconocía como un ser inferior o hasta como un medio, desde la Grecia antigua hemos apreciado esto. Ello no era universal, incluso en el pasado puede haber casos de mujeres que han realizado una emancipación y actualmente, las mujeres han logrado dejar en el pasado gran parte de aquellas creencias, estereotipos e imposiciones, estas imposiciones y creencias no son estáticas. A pesar de esto, esta emancipación sigue sin ser universal, porque el machismo sigue existiendo. Por otro lado, otra posición del sujeto es su género, hay que diferenciar el sexo del género, el sexo se conforma con definir la anatomía del ser humano, pero el género no se rige bajo las mismas condiciones, no es natural, no es biológico, es parte del cómo nos desenvolvemos en sociedad. Antes el sexo definía el género, esta chica *X* es de género femenino, y este chico *Y* masculino de acuerdo con su sexo. Aquello ha cambiado y el sexo no define el género, debido a que una persona de sexo femenino puede no identificarse como

femenino sino como masculino sobre su género, o puede no identificarse con ninguno. Dicho cambio de la posición existencial del sujeto, es decir, que este sea libre de elegir su género y no ser encasillado tal cual a una posición no se cumple en todos los espacios, no todos los espacios tienen estas relaciones culturales y de sociabilidad.

Por otro lado tenemos la edad, la edad nos posiciona frente a algunas leyes que, nuevamente, no son universales. Hay un hecho polémico en la historia intelectual, en Francia durante la década de 1970, varios intelectuales muy relevantes en el mundo académico como Michel Foucault, Jean Paul Sartre, Jaques Derrida, Louis Althusser, Simone de Beauvoir, Gilles Deleuze, François Châtelet entre otros, enviaron una petición al parlamento francés para despenalizar las relaciones consensuales entre adultos y menores de quince años, que era la edad de consentimiento de aquel entonces. La edad de consentimiento no es universal, tal posicionamiento del sujeto con relación a su edad, para ser capaz de hacer unas cosas y otras no, dependen del Estado el cual es ficticio, no existe. Esta petición constaba de una reforma de la ideología posicional-existencial que estaba establecida en Francia.

Otro caso para explicar esta diferencia puede encontrarse en la actualidad, ¿qué edad se requiere para beber alcohol? En Colombia son dieciocho años, pero hay adolescentes que beben alcohol desde antes, no cumplen su posición en sociedad en cuanto a su edad. Contradictoriamente, un estadounidense de veinte años podría beber en Colombia sin problema, pero no en su país, porque en Colombia con aquella edad puede ingerir alcohol, pero en Estados Unidos no. Por lo que la posición se relaciona en gran medida con el espacio. La noción de espacio es fundamental para comprender las ideologías posicionales-existenciales.

3.4.4 Ideologías de tipo posicional-histórico

Hemos detallado ya las posiciones con relación a la identidad del sujeto, el qué debe hacer, su condición de madurez o inmadurez y cómo todas estas condiciones se relacionan con su espacio y estructura ideológica. Frente a las ideologías de tipo posicional-histórico, nos adentramos a la posición que le corresponde al sujeto en la sociedad. En esta ideología se puede manifestar la distinción de clases, por razón de que las posiciones son diferentes

dependiendo del estatus. Los aparatos varían completamente y, nuevamente, es necesario tener en cuenta la noción del espacio. Los aparatos como la familia, el trabajo y labor del sujeto se encuentran incluidos en estas ideologías. El sujeto crece y cambia, mantiene diferentes posiciones con respecto a su familia, puede ser hijo pero también padre, puede ser un arquitecto pero también un desempleado, puede verse privilegiado o ser considerado como un marginado, no importa qué cadena de eventos sucedan en su vida, la propia sociedad, su mundo socio-histórico lo posiciona.

Retomemos nuevamente el espacio, identifiquemos un sujeto en la extinta URSS. Este es su mundo socio-histórico, por lo tanto, todas las ideologías se desarrollan adaptadas a su espacio. Se le obliga a tener devoción al partido, a la ideología dominante, si es científico debe ser materialista, si es un trabajador debe tener conciencia de obrero, tal y como vimos con Politzer, si es un sujeto político debe ser comunista, no puede tener conciencia de burgués. Esto consta de una completa represión en los aparatos ideológicos, todo ello ocurre debido al espacio, pues en otro lado del mundo puede no ser de esta forma. Tomemos a Estados Unidos como ejemplo de un caso contrario, no hay una represión explícita pero sí una clara influencia en los medios, otro aparato ideológico, el sujeto es trabajador, debe producir para poder sobrevivir, de su capacidad de producción se define su calidad de vida. Este no debe ser comunista ni tener acercamientos a esta ideología, no porque se le encierre por ello, como si fuese un delito, sino porque tendrá el rechazo de la sociedad. Debe creer devotamente en la democracia, en el imperialismo estadounidense, si es científico, este debe ser neutral, no puede presentar los juicios de valor influenciados en la ideología contraria, es decir, el comunismo, pero esto es a conveniencia de la ideología dominante. Tenemos entonces dos sociedades distintas que identifican al otro como un enemigo, una contraparte, una oposición entre contrarios.

Por otro lado, en cuanto a las clases se refiere, siempre se posiciona al sujeto a un rol social, si este es pobre, debe serlo de por vida, porque es su posición, algunos pensamientos absurdos se llevan a cabo de esta manera, este no debe pensar de otra forma que no responda a su posición en la realidad. Retomando el caso de Politzer, este encasillamiento de su rol social, esas cadenas que condicionan al sujeto a tal situación constan de un absurdo. Los esclavos estuvieron mucho tiempo condicionados a tal posicionamiento, debían tener conciencia de

esclavos ¿cómo puede un esclavo ser libre?, ¿cómo puede siquiera pensar en libertad?, ¿acaso no es consciente de su posición en la realidad? Por tal forma de pensar presentamos un gran rechazo a la definición de la conciencia de Politzer, porque el condicionar la conciencia a una posición en la realidad que le es impuesta al sujeto niega su capacidad de emancipación, los sujetos no están predeterminados a un rol o una creencia, el trabajo de Ginzburg —uno de ellos *El Queso y los Gusanos* y *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*—, nos demuestra que el sujeto popular puede no reproducir estas predeterminaciones sociales e ideológicas, estar condicionado no equivale a ser predeterminado por la sociedad.

Si bien la ideología abarca el todo de la realidad social, eso no significa que niegue toda capacidad de revelarse ante las relaciones de poder y las ideologías de tipo posicional-histórico. No hay escape a la ideología, ello ya lo apreciamos en la reflexión sobre Butler, pero sí hay una forma de escapar a la imposición posicional de los roles. Una mujer no debe ser simplemente una ama de casa que se encarga de cocinar y cuidar a los niños y ninguna persona debe ser esclava. La historia nos ofrece los ejemplos clave de cómo podemos escapar de las posiciones impuestas por los aparatos ideológicos y nuestro mundo socio-histórico.

Esta forma de estudiar la ideología por medio de estos principios nutre mucho el contenido que puede encontrar un historiador al estudiar el pasado. Estas herramientas son de gran ayuda. Aunque, es necesario poner algunos de estos principios en práctica para demostrar esta afirmación (en este caso y por no extendernos demasiado sólo analizaremos brevemente dos de estos principios, pero esto demuestra que pueden contrastarse con otras obras).

3.4.5 Politzer y el sometimiento de la conciencia (ideología posicional-histórico)

Georges Politzer fue un intelectual del que poco se ha hablado, su obra principal, *Principios elementales, curso de filosofía*, se ha abordado únicamente desde el materialismo y la dialéctica marxista que este defendió con su vida. Sin embargo, Politzer dedica una pequeña sección de su curso a las ideologías desde el punto de vista del materialismo dialéctico. Hemos descartado la visión marxista de las ideologías, al igual que descartamos lo que se ha establecido por medio de los sociólogos clásicos como Mannheim. No obstante, es

interesante ver qué se dice de la ideología en un curso que todo aquel que estudie filosofía ha leído al menos una vez en su vida. La razón es porque este sigue siendo de los libros que más se venden y encuentran, tanto en librerías de segunda hasta librerías con un mayor alcance, no tanto por su contenido o trascendencia.

Politzer parte negando la propia visión de Marx sobre la ideología al denominar al marxismo como una ideología como cualquier otra. Al definir que hay una mala interpretación del marxismo con respecto a las ideologías podemos apreciar una incoherencia, fue Marx quien no elaboró de forma más compleja el concepto, lo dejó a medias. No había otra forma de interpretar la ideología de Marx, más allá de reinterpretarla, ir más allá de Marx. Algunos marxistas habían comenzado esa labor, Lenin extendió el concepto y Politzer demuestra nuevamente que el marxismo no debe separarse de las ideologías.

Politzer define qué es una ideología, en principio de la forma tradicional que se estableció por medio de la sociología, es decir, un conjunto de ideas que forman una teoría o un estado del espíritu. Podemos decir que para éste la ideología no es solamente un conjunto de ideas, una ideología abarca también sentimientos, simpatías, antipatías, esperanza, temores etc.¹⁸¹ Politzer enfoca esta comprensión de la ideología a la lucha de clases, y éste al haber sido profesor de la Universidad Obrera en París, sabe bien de estos sentimientos que se ven motivados por la lucha de un ideal, el ideal materialista y marxista, ideal que responde a una ideología. Este es de los primeros filósofos que añaden la emocionalidad a la ideología y ello es muy importante. Normalmente los filósofos y teóricos de la ideología deciden realizar un contexto lingüístico de la ideología, pero, de acuerdo con Politzer, la ideología se manifiesta en contextos extralingüísticos que responden a actividades cotidianas, como la lucha de clases.

Por otro lado tenemos la noción de Factor Ideológico, es decir, se define la ideología como una causa o fuerza capaz de generar una acción¹⁸². Politzer define de forma breve lo que propondría Althusser décadas después, el hecho de que una ideología pueda llevar a cabo una acción es como si se tratase de una fuerza motriz que impulsa la praxis. Para Politzer la

¹⁸¹ George, Politzer, *Principios Elementales, Curso de Filosofía*, (París: Editions Sociales, 1946-1954), 159-160

¹⁸² Politzer, *Principios Elementales, Curso de Filosofía*, 160

religión consta de un factor ideológico, a razón de que esta posee una fuerza moral que nos lleva a actuar con relación a esta.

En cuanto a la forma ideológica, Politzer identifica que las ideologías de dominio especializadas son formas ideológicas. De Politzer mantendremos esta noción de formas, sobre la legitimidad y especialización de la literatura, filosofía, arte, poesía y ciencia. Normalmente un científico negaría completamente esta definición, al igual que los filósofos y los literatos. No obstante, podemos encontrar ideología en cada una de estas. Normalmente cuando alguien dice tengo una filosofía de vida realmente dice tengo una ideología de vida, dado a que no acepta diferentes filosofías de vida opuestas, y que no tiene una argumentación filosófica sino individual basada en el yo y no en un colectivo. En la ciencia ya apreciamos que hay ideología sobre la legitimación del conocimiento verdadero y falso respecto a la imposición, en la poesía, si bien hay más emocionalidad, realmente hay un trasfondo ideológico en algunos poemas que trabajan temas políticos, en la cual el poeta en cuestión plasma sus opiniones y emociones acerca de algún tema de esta índole. Hay muchos libros que han hablado de estos temas, de ideología en el arte, ciencia etc.

En Marx podemos apreciar la falsa conciencia, pero fue Engels quien le dio una contraparte, la conciencia falsa y la conciencia verdadera. Debemos tener en cuenta, que es difícil realmente comprender qué tanto abarca la conciencia verdadera y la conciencia falsa. Politzer menciona que debe erradicarse la conciencia falsa, mediante el aprendizaje del materialismo, ello llevaría a que los obreros que no piensan como obreros piensen como obreros. Aquí nos encontramos con una anomalía importante por causa de que esto consta de una imposición de lo que los obreros deben pensar por su condición y lugar en la sociedad, un obrero no puede pensar como un monarca, debe tener los pies en la tierra de su realidad social, pero ello no consta de una conciencia verdadera, no es verdadera por el hecho de que se imponga como si lo fuese. Por ejemplo, hay una polarización muy grande entre clases sociales en Latinoamérica, muchas veces se atribuye una forma de hablar y actuar a ser pobre, un pobre que piense como rico es alguien con una conciencia falsa, esto de acuerdo con lo que expresa Politzer, debido a que su condición determinada no concuerda con su conciencia respecto a esta condición. Pero ¿un rico que piense como pobre también tendría una conciencia falsa? No hay formas de actuar y pensar debido a nuestra posición social, ello hace parte de una

imposición de las costumbres y personalidad, un encasillamiento que no podemos controlar. Si un joven es de una universidad pública, ¿debe protestar todo el tiempo porque es la conciencia verdadera que responde a su condición social de la realidad? Y si es de una universidad privada ¿si protesta tendría una falsa conciencia por no aceptar su lugar en esta realidad? La falsa y verdadera conciencia en este apartado es errónea, por no decir que ridículamente incoherente.

Para concluir, en la obra de Politzer hay algo curioso, algo que no suele encontrarse en todos los libros de ideología y demás aportes. Politzer comprende la ideología como un reflejo de las condiciones materiales de existencia social, algo parecido a lo que propone después Althusser, este también mantiene la noción de superestructura, pues no debemos olvidar que sigue siendo una interpretación materialista de la ideología. Aun así, Politzer identifica la ideología como algo positivo, a pesar de que la define como una filosofía, propone el estudio de la ideología para poder hacer uso de esta como una herramienta y un arma¹⁸³. Todos sabemos que la ideología puede usarse como un arma, de hecho Politzer murió bajo estas condiciones, el nazismo fue la causa de su muerte, fue asesinado por la misma arma que este propuso. La lucha ideológica que este propone es la lucha del marxismo, pero cualquier ideología puede generar una lucha, el propio nazismo constaba de una lucha ideológica a favor de unos ideales específicos. No obstante, Politzer buscaba establecer la lucha ideológica por medio del marxismo solamente, el reducir nuevamente la ideología al marxismo, este es uno de los errores más comunes y fatales de los marxistas, por lo que de los aportes de Politzer sobre la ideología tenemos las siguientes conclusiones:

- La ideología abarca el marxismo (pero concluimos que el marxismo no debe abarcar la ideología).
- La ideología genera emocionalidades (en contextos lingüísticos y extralingüísticos).
- La ideología funge como factor ideológico (es decir, que puede generar acciones en la materialidad).

¹⁸³ Politzer, *Principios Elementales*, 169-171

- La ideología funge como forma ideológica (como conjuntos de ideas de dominio especializado).
- La ideología posee una conciencia verdadera y falsa (tal analogía es errónea y no vamos a mantenerla).
- La ideología debe usarse como arma a favor del marxismo (la ideología no debe usarse como un arma de ninguna forma, la propia muerte de Politzer nos lo demuestra).

3.4.6 Las ideologías excluyentes del otro (ideología inclusivo-histórico)

Todorov en, *La conquista de América*, expone los conceptos de otredad y alteridad, estos son en realidad sinónimos, representan lo mismo en cuanto a significado si entendemos su sentido etimológico tal y como lo afirma la tesis de Jacob Buganza en su ensayo sobre estas nociones enfocadas a un estudio de caso¹⁸⁴. Estas nociones son importantes porque nos ayudan demasiado a entender al otro, este dilema que siempre ocurre con las relaciones ideológicas entre sujetos. Yolanda Guio Cerezo en su obra, *Ideologías excluyentes, pasiones y razones ocultas de la intolerancia del otro*, parte definiendo el miedo, uno de los motivadores por los cuales se rige este conflicto con el otro, básicamente, el temor a lo desconocido. En la obra de Todorov apreciamos que los nativos no son aceptados por los conquistadores, no hay una comprensión del otro excluido, es decir, mientras el otro se encuentre excluido de ideología, de esta comprensión del yo, seguirá generando en los conquistadores inseguridad y miedo. La ideología de los nativos no responde al mundo socio-histórico de los conquistadores.

Yolanda Guio Cerezo afirma, influenciada por Levi Strauss, que la mente humana funciona por oposiciones¹⁸⁵. Anteriormente apreciamos que hay una oposición entre contrarios que reemplaza la errónea contradicción del marxismo, porque no hay una negatividad en las cosas. Yolanda Guio Cerezo nos ofrece unos ejemplos haciendo uso de la ideología racista, estos opuestos son:

¹⁸⁴ Jacob, Buganza, La Otredad o Alteridad en el Descubrimiento de América y la Vigencia de la Utopía Lascasiana, *Razón y Palabra*, no. 54 (2006): 2 <https://www.redalyc.org/pdf/1995/199520736014.pdf>

¹⁸⁵ Yolanda, Cerezo, *Ideologías Excluyentes: pasiones y razones ocultas en la intolerancia del otro*, (Madrid: Catarata, 2012), 21

civilizado-salvaje, puro-impuro, limpio-sucio, profano-mágico, bueno-perverso, bello-feo, normal-aberrante, superior-inferior, nómada-sedentario, laborioso-vago, moral-inmoral, legítimo-ilegítimo, auténtico-impostor, generoso-ávaro... en torno a cuales gira su discurso.¹⁸⁶

Analizando la historia, podemos encontrarnos muchas de estas oposiciones, el definir al otro mediante una clasificación y posición ideológica de este. Usando un ejemplo histórico, durante la cacería de brujas en el siglo XVII la cual expone Carlo Ginzburg y su obra sobre los benandanti¹⁸⁷, podemos apreciar estos contrarios, una bruja es vista de manera aberrante, inmoral y demás clasificaciones, todas estas denominaciones del otro se llevan a cabo a causa de la ideología inclusivo histórico, en la que estas, al no pertenecer al cristianismo, son excluidas y tal exclusión conlleva a la muerte, ya que estas brujas realizaban ritos diferentes, tenían otras creencias a la ideología dominante de su mundo sociohistórico.

Actualmente en la sociedad, el conflicto ideológico entre personas de derecha y de izquierda, liberales o conservadores etc. Denota esta clase de oposiciones, en las que una persona de izquierda es nombrada despectivamente como zurdo, vago, sucio, salvaje etc. Y por el contrario, una persona de derecha es nombrada despectivamente como facho, impostor, ladrón, retrógrado, perverso etc. Esta oposición es muy interesante para entender mejor la relación entre sujetos en la historia. La obra de Yolanda Guio Cerezo se enfoca completamente en esta relación con el otro. Aunque debemos aclarar que no la analizaremos a profundidad, ello podría tornarse muy extenso.

3.5 Žižek y las proposiciones ideológicas

Como último apartado teórico multidisciplinar para poder entender mejor la ideología y poder adaptarla a los estudios históricos, debemos tener en cuenta una diferencia fundamental entre lo que denominamos proposiciones y sistema ideológico. Eliseo Verón en su ensayo, *Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica*, extraído de su compilación, *El proceso ideológico*, expone una analogía para ofrecer una claridad con relación al problema entre sistema y proposiciones. Este dice que las proposiciones son como

¹⁸⁶ Cerezo, *Ideologías Excluyentes: pasiones y razones ocultas en la intolerancia del otro*, 22

¹⁸⁷ Consulte: Carlo, Ginzburg, *Los benandanti, brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, (México: Universidad de Guadalajara, 2005), 100-129

el output de una computadora y el sistema es su programa¹⁸⁸. En este caso, las proposiciones que emiten mensajes ideológicos poseen reglas infinitas con respecto a la lingüística, pero el sistema debe tener reglas finitas. Lo más complejo entonces es el poder identificar las reglas del sistema, de modo para poder formular las reglas proposicionales ya tenemos a la lingüística.

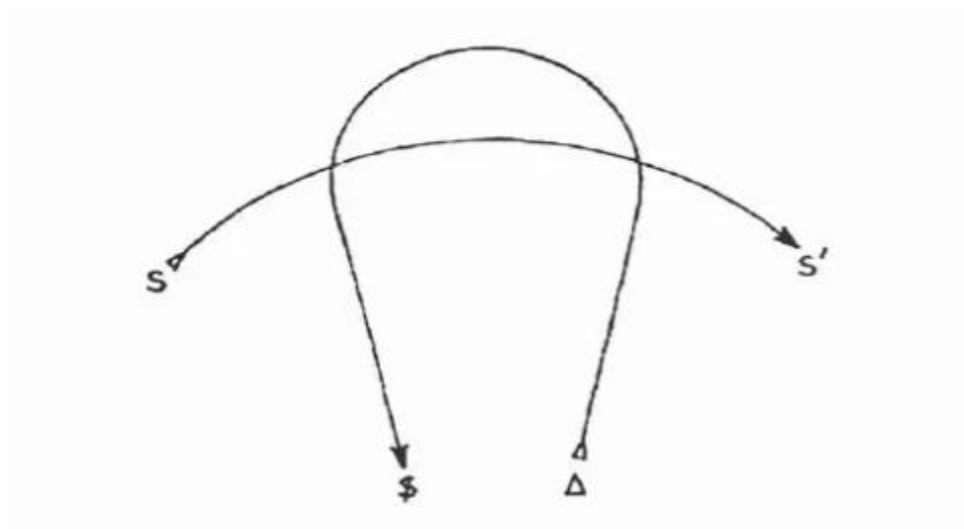
Ahora bien, debemos remontarnos a lo sublime, es decir, remontarnos al trabajo más complejo y diferente sobre la ideología, hablamos de, *El sublime objeto de la ideología*. Encontramos pertinente finalizar esta reflexión teórica con la obra más difícil de entender sobre ideología. Slavoj Žižek, influenciado por Hegel y Lacan, nos ofrece una explicación de la formulación de la significación ideológica, esto hace parte del sistema ideológico y no de las proposiciones. Žižek nos explica que los significantes que se nos presentan antes de ser emitidos ideológicamente son significantes flotantes, carecen de una significación ideológica. Es el sujeto entonces quien adapta estos significantes como significantes ideológicos. Žižek lo explica bajo el término *acolchado*, es decir, estos significantes son protoideológicos, encuentran su significación en la determinación social de la ideología, así pues el significante ecologismo puede ser representado de diferentes maneras¹⁸⁹.

Ofreceremos como ejemplo entonces el significante de árbol, todos sabemos qué es un árbol, lo relacionamos con un rasgo característico del objeto, esto con base a un acuerdo social del lenguaje, pero ¿qué ocurre si la significación se ve alterada por la representación ideológica? En el mismo objeto podemos encontrar ciertas representaciones ideológicas que lo alejan de su significado protoideológico, de modo que si un leñador ve en este objeto una representación del capital, es decir, de un medio de subsistencia para poder obtener dinero y por lo tanto un beneficio, un ambientalista podría encontrar en el mismo objeto otra representación, podría representar el árbol como un ser vivo que debe ser preservado, no debe ser talado ni usado para la producción de materias primas como el caso del leñador, debe protegerse. En este caso, tenemos dos representaciones o acolchados ideológicos que se alejan de la significación flotante. (Véase el gráfico no. 8)

¹⁸⁸ Eliseo, Verón, “Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica”, en *El proceso ideológico*, (Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1971), 253

¹⁸⁹ Slavoj, Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003), 125-127

Gráfico no.8 Grafo I del deseo lacaniano



Slavoj, Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, pp. 142

Žižek nos presenta el *point de caption* lacaniano como una explicación de la interpelación ideológica. Básicamente, el sistema ideológico previo a la formulación de las proposiciones ideológicas se da de esta manera. El acolchado interpela al sujeto, esta condición presimbólica le ofrece al sujeto la capacidad de representar de una manera u otra un significante flotante con relación a sus deseos e intereses ideológicos, palabras como; Comunismo, Libertad, Dios, ahora tienen un significado con respecto a un deseo e interés ideológico, estos significantes pueden ser, tal y como el ejemplo del árbol, representados de diferente manera, el sistema ideológico funciona como un medio de interpelación para la formulación de proposiciones ideológicas, es presimbólica y por lo tanto mental. Así como el concepto de historia que puede ser representado de diferentes maneras con relación al deseo del sujeto, su interés más profundo, puede ser; ciencia, arte, literatura, arma, discurso etc. Así también Dios puede ser una explicación o una falacia.

Vemos entonces que pese a que los significantes posean en sí mismos un significado, sea el significado elemental de árbol, la representación o acolchado del significante no es unidimensional, es decir, no es únicamente el mismo, posee más matices. Pero, nuevamente, estas representaciones están ligadas a la interpelación ideológica social, ¿cómo aprendemos que un árbol es tan importante para nuestra coexistencia con la naturaleza? Esto por medio de la escuela, libros, documentales y demás. ¿Cómo aprendemos que el comunismo es un

error o un objetivo para cumplir? Mediante los medios de comunicación. ¿Cómo aprendemos que Dios es la explicación de todo? Mediante la religión y sus instituciones. Así pues, la representación que tenemos de los significantes elementales de nuestro lenguaje se define por nuestra interpelación ideológica. Ergo, la producción de las proposiciones ideológicas se debe al sistema ideológico antes definido, a la interpelación y a la representación ideológica. Entonces, tal y como enunciamos en el segundo capítulo, las proposiciones ideológicas A y B sobre la pertenencia de las Malvinas a los argentinos o a los ingleses se define por un sistema ideológico posicional, siguiendo a Therborn, es gracias a la constitución de los mundos sociohistóricos que formulamos las proposiciones ideológicas.

Pero ¿qué tiene que ver esto con la Historia? Digamos que mucho, puesto que la gran mayoría de nuestras investigaciones hacen uso de fuentes con proposiciones ideológicas, es fundamental entonces comprender mejor el sistema presimbólico de las proposiciones ideológicas que interpretamos. Por lo que, al momento de analizar un discurso debemos entender las condiciones de interpelación, de representación y sobre todo de la formulación de estas proposiciones que conforman un discurso ideológico. Además, podemos identificar ciertas influencias ideológicas en algunos discursos que pretenden no ser ideológicos, o en los cuales la ideología no se nos presenta de manera explícita.

3.5.1 ¿Consciencia o inconsciencia del sistema?

Una vez hemos apreciado que hay un sistema ideológico presimbólico que nos interpela y nos lleva a representar con relación a nuestro deseo, creencias e intereses los objetos y significantes que extraemos de estos objetos, debemos hablar sobre el nivel de inconsciencia o consciencia de estos sistemas en el sujeto. ¿El sujeto es consciente de la ideología que manifiesta en su práctica y actuar?

Marx en, *El Capital*, afirmó que, “No lo saben, pero lo hacen”¹⁹⁰, Žižek tomó de Peter Sloterdijk y su obra, *Crítica de la razón clínica*, que los sujetos saben muy bien lo que están haciendo y aun así lo hacen¹⁹¹, no hay una inconsciencia de la ideología en cuanto al sujeto

¹⁹⁰ Karl, Marx, *El Capital Tomo I, El proceso de producción del capital*, (México: Siglo Veintiuno, 2008), 90

¹⁹¹ Slavoj, Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003), 57

que no sabe que tiene una conciencia falsa y por lo tanto es inconsciente de su conciencia verdadera, el sujeto sabe en todo momento qué está haciendo. Bueno, podríamos quedarnos con el afirmar que esto es así del todo, pero no es cierto. Si bien el sujeto posee una conciencia de la ideología que manifiesta, su conciencia es en el plano de las creencias y no de la teoría estructural, básicamente, no todas las personas saben que la ideología que reproducen se desarrolla de la manera en la que la estamos explicando, por lo que no podrían identificar de tal manera la interpelación y por lo tanto la formulación de las proposiciones ideológicas.

En pocas palabras, un sujeto de la edad media el cual vivía por y para producir la tierra y ser un siervo, no era consciente de la ideología dominante que estaba representando, de esta manera podemos hablar de cierta inconsciencia, vivían de esta manera porque así había que vivir. Pero, en nuestra sociedad somos en parte conscientes de la realidad social que nos compete, sabemos muy bien sobre la explotación laboral de la producción, pero seguimos reproduciendo esta imposición, el sujeto toma conciencia de la ideología que representa y reproduce en medida de su crecimiento. Un infante por ejemplo podría influenciarse por conductas y pensamientos racistas de su entorno familiar, si este no comprende que el racismo genera un rechazo social a gran escala en su mundo sociohistórico, este no podrá tener una conciencia sobre el mal de su actuar y pensar. El infante entonces creará que está pensando y actuando bien hasta que la sociedad le haga consciente de su ideología impuesta, de su interpelación mediante la familia, puesto que este habrá representado el significante *negro*, como algo malo, sucio y demás categorías despectivas que apreciamos con el trabajo de Yolanda Guio Cerezo, en lugar de representarlo como una definición racial de una persona igual que él.

Pero ¿qué ocurre si el infante ya sabe que lo que él creía que era normal, es decir, su representación del significante está mal y aun así sigue manifestándolo? En este caso el infante dejaría de tener una inconsciencia de la ideología y su representación de los significantes, a tener una conciencia cínica, sabe lo que hace y aun así lo hace. Esto mismo sucede con nosotros y con algunos sujetos históricos del pasado, sabían perfectamente lo que estaban haciendo y aun así, lo hacían. De esta manera podemos entender aún mejor la manifestación ideológica de las proposiciones con relación a la conciencia del sistema, quizá no haya una conciencia en sí del sistema, pero sí de la representación de los significantes,

una persona podría creer en dios pese a todos los argumentos que le refutan, entonces sabe lo que hace y aun así lo hace, a diferencia de un infante que podría creer en dios por influencia de sus padres sin poseer la consciencia de que algo así no puede existir.

En pocas palabras, hay un nivel de inconsciencia y de consciencia sobre la manifestación ideológica, pero hay que identificar en qué procesos del crecimiento humano se manifiestan los grados de inconsciencia y la transición a la consciencia, actualmente ello puede ser fácil, el historiador sin embargo, al estudiar los sujetos del pasado, debe intentar revelar los rasgos que denotan este nivel de consciencia o inconsciencia en los sujetos, aunque peligre de las inferencias y deducciones, en razón de que es imposible poder encontrar una definición exacta de esto al no poseer experimentación directa. Digamos entonces que de las etapas de los estudios históricos teóricos sobre el concepto de ideología en los sujetos, esta es la más compleja de llevar a cabo. Pese a estas adversidades, historiadoras como Joan Scott han hablado en pasajes breves sobre la “falsa conciencia”, en este caso, por intermedio de la historia de género, rechazando completamente la explicación de ciertos fenómenos políticos a través de esta¹⁹². Otros autores como James Scott han sido todavía más críticos frente a la falsa conciencia, especificando cada fallo de sus argumentos, reconociéndolos como “deficientes” o “desastrosos” también de pertenecer a ciertos elementos que provocan una mala lectura de la subordinación y esta clase de relaciones. Esta crítica —y con mucho más énfasis— también va dirigida hacia la hegemonía, dirigida sobre todo a aquellos estudios realizados por los sucesores de Gramsci¹⁹³. De modo que, acerca de estos temas, queda mucha tela que cortar, aunque si de algo podemos estar medianamente de acuerdo es que la falsa conciencia a secas ya no sirve y posee tantos puntos débiles que sería muy contraproducente continuar con ella en esta clase de investigaciones.

3.6 Conclusiones

En síntesis, hemos abordado diferentes estudios de los sistemas ideológicos, no nos hemos enfrentado directamente a la formulación de las proposiciones ideológicas, sino al cómo estas se desarrollan, es decir, a la interpelación presimbólica. Todo esto tiene el objetivo de poder

¹⁹² Joan, Scott, *Género e Historia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 24

¹⁹³ James C., Scott, *Los dominados y el arte de resistencia*, (México: Ediciones Era, 2004), 103-106

introducir al historiador a diferentes teorías, pero siempre intentando adaptarlas de manera eficiente a nuestro oficio. En pocas palabras, los conceptos y marcos teóricos elementales de otras ciencias deben ser adaptados mediante la teoría de la historia a nuestros estudios, puesto que es necesario relacionar y contrastar diferentes tipos de conocimiento de manera eficaz para que no cometamos el error de actuar como filósofos, sociólogos, lingüistas etc. Siendo solamente historiadores. Además, hemos podido apreciar que la contrastabilidad entre ciertos marcos teóricos que hemos apreciado previamente es cuanto menos eficiente, no se trata de teorías inconmensurables, ciertos elementos fundamentales de estas teorías pueden ser adaptadas y relacionadas, de manera que hemos adaptado la teoría de Althusser dejando de lado su compromiso con el materialismo. Esto podría ser injusto y de hecho grosero, el tomar la teoría marxista de Althusser y alejarla completamente de su doctrina, pero creemos incluso irónico hacer esto, así demostramos que la teoría de la historia no solamente se enlaza con el marxismo como este creyó absurdamente, es la mejor manera de demostrarlo.

CONSIDERACIONES FINALES

En este apartado finalizaré enlistando ciertos resultados que he obtenido de esta investigación. Primero, es menester visualizar el cómo hemos podido llegar a una contrastación de teorías y marcos teóricos, así también como de estudios multidisciplinarios para poder dar con una reflexión no solo metodológica, sino también epistemológica de la disciplina que nos compete. El trabajo ha sido arduo, pero eso es solo prueba de que las investigaciones en torno a este concepto provenientes de nuestra disciplina son posibles, y sumándole a ello, son factibles. No pienso yo que este trabajo vaya a ser trascendental para la constitución de un estudio teórico o conceptual sobre la ideología en nuestro campo, mas sí veo que es una buena manera de acercarnos a problemas tan grandes que parecen haber sido dejados sin más al no ofrecer respuestas o un rumbo fijo.

Podemos concluir que la Historia necesita una reevaluación de su estatuto, una reevaluación que nos permita seleccionar mejor los objetos de estudio, cuestionar los paradigmas y la propia coherencia epistémica interna de la disciplina. A su vez, también requerimos de análisis prescriptivos sobre teoría, de nada sirve que estudiemos a diferentes historiadores si no les sacamos el jugo, si no los ponemos a dialogar, si no los cuestionamos y utilizamos a favor de nuevas investigaciones. A esto también hay que adjuntarle el hecho de que las investigaciones multidisciplinarias son muy necesarias, las demás disciplinas nos ofrecen un panorama extenso y lleno de contenido.

Ya finalizando y sin extenderme más, los historiadores en formación pueden interesarse por problemas de este tipo sin sentir temor a la complejidad. Si bien pueden parecer complejos de entender, y en parte lo son, este tipo de problemas necesitan ser resueltos o trabajados como cualquier otro. La ideología es solo el principio, pero la reflexión se extiende a tantos tipos de estudio que de nuestra parte se han dejado atrás, que podría fácilmente seleccionar algún otro tema y extenderme tanto como lo he hecho en este proceso. Así pues, el lector ha comprendido que estos estudios son tanto necesarios como posibles, y que todo, tal como piezas de rompecabezas, encaja de una manera brillante.

BIBLIOGRAFÍA

- A., Woolard Kathryn. «Introducción. Las ideologías como campo de investigación.» En *Ideologías lingüísticas, práctica y teoría*, de Babmbi B. Schieffelin, y otros, 19-69. Madrid: Catarata, 2012.
- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Medellín: La Oveja Negra, 1974.
- Appleby, Joyce, Lynn Hunt, y Margaret Jacob. *La verdad sobre la historia*. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1994.
- Ayer, A. J. *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Beuchot, Mauricio. *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Buganza, Jacob. «La Otredad o Alteridad en el descubrimiento de América y la Vigencia de la Utopía Lascasiana.» *Razón y Palabra*, 2006.
- Bunge, Mario. *Epistemología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1980.
- . *La ciencia su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1979.
- . *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*. México: Siglo Veintiuno, 2004.
- . *Seudociencia e ideología*. Madrid: Alianza, 1985.
- Butler, Judith. *Mecanismos Psíquicos del Poder*. Madrid: Feminismos, 1997.
- Cardoso, Ciro. *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Barcelona: Crítica, 1989.
- Casanova, Agustín E. «El significado de la conquista de la hegemonía en Antonio Gramsci.» *Divulgatio. Perfiles académicos de posgrado*, 2018: 1-19.
- Cerezo, Yolanda. *Ideologías Exchuyentes: pasiones y razones ocultas en la intolerancia del otro*. Madrid: Catarata, 2012.
- Châtelet, François, y Gérard Mairet. *Historia de las ideologías III. Saber y poder (del siglo XVIII al XX)*. México: Premia Editora, 1980.

- Châtelet, François, y Gérard Mairet. *Historia de las ideologías*. Madrid: Akal, 2008.
- Choza, Jacinto. *El culto originario: La religión paleolítica*. Sevilla: Thémata, 2016.
- Colletti, Lucio. *La superación de la ideología*. Cátedra, 1982.
- Collingwood, G. R. *Idea de la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica , 2017.
- Cormick, Claudio. «Colletti y el problema de la contradicción.» *El Arco y la Lira. Tensiones y debates*, 2013: 113-122.
- Curtis, Helena, y N. Sue Barnes . *Biología*. Montevideo: Editorial Médica Panamericana, 2001.
- Danto, Arthur C. *Historia y narración*. Buenos Aires: Paidós, 1989.
- Descartes, René. *Discurso sobre el método*. Bogotá: Ediciones Universales, 1981.
- Duby, Georges. «Historia social e ideología de las sociedades.» *Hacer la historia*, 1978: 218-229.
- Eagleton, Terry. *Ideología*. Bogotá: Editorial Paidós, 2019.
- Foucault, Michel. *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1993.
- Ginzburg, Carlo. *El Queso y los Gusanos*. Barcelona: Muchnik, 1999.
- . *Los benandanti brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*. México: Universidad de Guadalajara, 2005.
- Gombrich, Ernst H. *Breve historia de la cultura*. Bogotá: Ariel, 2019.
- Gottschalk, Louis. «Categories of Historiographical generalizations.» En *Generalization in the writing of history* , de Louis Gottschalk, 113-130. London: University of Chicago Press, 1963.
- Guiraud, Pierre. *La Semántica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Harnecker, Marta. «Estructura ideológica.» En *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, de Marta Harnecker, 96-112. Bogotá: Siglo Veintiuno, 1983.

- Hawking, Stephen. *Historia del Tiempo*. Bogotá: Círculo de Lectores, 1988.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa, 1973.
- . *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- Hempel, Carl G. *La explicación científica, estudios sobre filosofía de la ciencia*. Buenos Aires: Paidós, 1979.
- Kedrov, M. B., y A. Spirkin. *La ciencia*. Medellín : Ediciones Drake , 1996.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- . *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2016.
- . *Historias de conceptos, Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta, 2012.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Laborda Gil, Xavier. «La conciencia filosófica de la lingüística .» *Estudios de lingüística*, 2015: 383-409.
- LaCapra, Dominick . *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- Llanos Villajuán, Marino. «Crítica de la dialéctica marxista.» *Letras*, 2011: 151-173.
- Losee, John. *Filosofía de la ciencia e investigación histórica*. Madrid: Alianza, 1989.
- . *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza, 2000.
- Marx, Karl. *El Capital Tomo I, El proceso de producción del capital*. México: Siglo Veintiuno, 2008.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Pueblos Unidos: Montevideo , 1974.
- Mayr, Ernst. *Así es la biología*. Madrid: Debate, 1998.

- Mecz, Iréne Tamba. *La semántica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Mijailov, M B. *La revolución industrial*. Panamericana , 1994.
- Miranda, Víctor. *Saussure y el problema de induccion*. Cali: Universidad del Valle, 2022.
- Muñoz, Leidy Ann. *SI-2013 Seminario de Investigación*. Marzo de 2013.
<https://sites.google.com/site/s12013seminariodeinvestigacion/leidy-ann-munoz-c-i-20548148/clasificacion-de-las-ciencias> (último acceso: 13 de Diciembre de 2022).
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Ojea, Gonzalo. *Ideología e Historia: La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1984.
- Oparin, A. *El Orige de la Vida*. Bogotá: Editorial Suramerica, 1979.
- Perozo, Briceño, y Secco Ellauri. *Historia Universal*. Caracas: Kapelusz Venezolana, 1963.
- Piaget, Jean. *El Estructuralismo*. México: ¿Qué Sé?, 1999.
- Politzer, G. *Principios elementales, curso de filosofía*. París: Editions Sociales, 1946-1954.
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1977.
- . *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza, 1995.
- Quintero, Daian Tatiana. *Una defensa de la teoría de la ciencia de Thomas Kuhn*. Manizales: Universidad de Caldas, 2011.
- Rheinheimer, Martin. *Pobres, mendigos y vagabundos*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Romano, Ruggiero. *Coyunturas opuestas, La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Rosanvallon, Pierre. «La democracia y sus condiciones.» *Cuadernos del Cendes*, 2009: 149-160.
- Russell, Bertrand. *La perspectiva científica*. Barcelona: Ariel, 1975.
- Saussure, Ferdinand. *Curso de Lingüística general*. Bogotá: Skla, 2005.

- Scott, James C. *Los dominados y el arte de resistencia*. México: Ediciones Era, 2004.
- Scott, Joan. *Género e Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Serey, Juan. *El rol ideológico de los conceptos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso Chile, 2020.
- Spirkin, A., y O. Yajot. *Curso de filosofía marxista, materialismo dialéctico e histórico*. Bogotá: Ediciones Suramerica Ltda, 1975.
- Suppes, Patrick, y Shirley Mill. *Introducción a la lógica matemática*. Bogotá: Reverté, 1983.
- Tácito, Cornelio Gayo. *La Alemania*. Universidad de Chile, s.f.
- Therborn, Göran. *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2015.
- Thompson, E. P. *La miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica, 1981.
- Topolski, Jerzy. «La verdad posmoderna en la historiografía.» En *Pensar el pasado*, de Carlos Miguel Ortiz, Hermes Tovar, Medófilo Medina, Mauricio Archila, Bernardo Tovar y Jerzy Topolski, 171-187. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1971.
- . *Metodología de la historia*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Torres del Rió, César Miguel. *Historia: verdad, tiempo, acontecimiento*. Bogotá: Desde abajo, 2021.
- Van Dijk, Teun A. *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- . *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Vargas Manrique, Pedro José. «Discurso y racismo en Naufragios de Ávar Núñez Cabeza de Vaca.» En *Lenguaje y educación: Aproximación desde las prácticas pedagógicas*, de Elsa María Ortiz, Rodrigo Malaver Rodríguez, Pedro José Manrique, Mirta Yolima Gutiérrez y Mario Montoya Castillo, 49-79. Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

- Vargas, Roy Alfaro. «Dialéctica marxista, respuesta a Marino Llanos Villajuán.» *Rev. Reflexiones*, 2013: 131-140.
- Vergara Ciordia, Javier. «Familia y educación en la Grecia antigua.» *Estudios sobre educación* , 2013: 13-30.
- Verón, Eliseo. «Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica.» En *El proceso ideológico* , de Eliseo Verón, 251-292. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo , 1971.
- Villoro, Luis. *El concepto de la ideología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Walsh, W. H. *Introducción a la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno , 1974.
- White, Hayden. *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1992.
- Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003.
- . *Ideología, un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.