



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Beraún, E. (2011). *La relación epistemológica entre la historia y la filosofía: Una propuesta de desarrollo de filosofía de la historia* [Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía con mención en Epistemología]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

## Título

La relación epistemológica entre la historia y la filosofía:  
Una propuesta de desarrollo de filosofía de la historia

## Autor

Emil Renato Beraún Beraún

## Año

2011

## Lugar de publicación

Lima

## Tipo de tesis

Magister

## Palabras clave

Epistemología; Filosofía de la historia; Historia; Praxis;  
Modernidad; Posmodernidad; Utopía.

## Referencia en APA 7ma edición

Beraún, E. (2011). *La relación epistemológica entre la historia y la filosofía: Una propuesta de desarrollo de filosofía de la historia* [Tesis para optar el grado de Magister en Filosofía con mención en Epistemología]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

La presente tesis, desarrollada por Emil Renato Beraún Beraún, propone una filosofía de la historia que reconcilie la teoría y la praxis. Explorando las conexiones entre historia y filosofía, el autor argumenta que la filosofía debe servir como guía para interpretar y transformar la realidad histórica. El trabajo presentado cuestiona el papel de la historia en la modernidad y su relación con la ideología posmoderna, resaltando la importancia de una postura activa y crítica que permita proyectar una visión utópica y orientada hacia el cambio social. A través de un análisis de pensadores clásicos y modernos, Beraún sostiene que la historia y la filosofía deben cooperar para ofrecer un marco epistemológico que permita un mejor entendimiento de las relaciones sociales y promueva una praxis basada en principios éticos y científicos.

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**UNIVERSIDAD del PERÚ, DECANA de AMÉRICA**

**ESCUELA DE POSGRADO**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**UNIDAD DE POSGRADO**



**LA RELACIÓN EPISTEMOLÓGICA ENTRE LA HISTORIA Y LA  
FILOSOFÍA: UNA PROPUESTA DE DESARROLLO DE FILOSOFÍA  
DE LA HISTORIA**

**Tesis presentada por**

**Emil Renato Beraún Beraún**

**Para optar el grado académico de Magíster en Filosofía**

**Con mención en Epistemología**

**Lima-Perú**

**2011**

La presente tesis está dedicada a todos aquellos que son omitidos por la historia, a todos aquellos que ven su futuro y su destino ajenos a sus propios intereses; dedicada a quienes la filosofía aprecia desde arriba como insignificantes; para todos ellos una alternativa. Para los historiadores estas páginas, para hacerles recordar la importancia de la filosofía en la directriz de la historia, y la urgencia en asumir una postura y defenderla; para los filósofos, para que no olviden la necesidad de dirigir la reflexión hacia un soporte terrenal y social, problematizando hacia la praxis histórica. Para todos ellos el recordatorio que las utopías no sólo son posibles, sino que también son necesarias en su concretización.



## ÍNDICE

DEDICATORIA	2
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1. DEL CIELO A LA TIERRA. LA HISTORIA DESDE ABAJO	7
1.1 Voluntades divinas.	7
1.2 Voluntades tras bastidores.	20
1.2.1 La historia ilustrada.	20
1.2.2 El providencialismo naturalista kantiano.	23
1.2.3 Hegel y la unión de lo finito con lo infinito.	33
1.3 Rompiendo los lazos celestiales.	40
CAPÍTULO 2. DE LA CIENCIA A LA PRAXIS	52
2.1 La filosofía al servicio de la religión.	52
2.2 La filosofía al servicio de la ciencia.	59
2.3 Ciencia y filosofía.	66
2.4 La filosofía al servicio de la sociedad.	73
CAPÍTULO 3. LA IDEOLOGÍA POSMODERNA Y LA AUSENCIA DE UTOPIÁS.	94
3.1 Los antecedentes modernos de la posmodernidad.	96
3.2 La ideología ausente.	127
3.3 La ideología presente.	162
CAPÍTULO 4. HACIA UNA REFLEXIÓN DE LA PRAXIS: HACIA UNA PRAXIS DE LA REFLEXIÓN.	199
4.1 La filosofía científica.	200
4.2 La ciencia histórica.	220
4.3 Hacia una filosofía de la historia: una propuesta de desarrollo.	251
CONCLUSIONES	264
BIBLIOGRAFÍA	267

## Introducción

“Si en la vida hemos escogido la posición desde la cual podemos trabajar más por la humanidad, ninguna carga nos puede doblegar, porque son sacrificios en beneficio de todos; entonces experimentaremos una no pequeña, limitada, egoísta alegría, pero nuestra felicidad pertenecerá a millones, nuestros hechos se vivirán calladamente, pero por siempre por el trabajo, y sobre nuestras cenizas se verterán las ardientes lágrimas de la gente noble”.

Carlos Marx

Los sueños dogmáticos se hacen más perennes cuando la irracionalidad forma parte de una cotidianidad que disocia la actividad “académica” de la realidad objetiva. La historia como materia dependiendo de la filosofía que dirija nuestra actividad rebasa todo pasado, aprecia el presente, lo comprende y busca que transformarlo; sin embargo, dicho camino de largo aliento en su proyección a futuro, urge de una concepción del mundo que analice las relaciones reales en las que se desenvuelve la historia de forma estructural, para que el pasado nos enseñe a planificar un mejor devenir en una relación de colaboración necesaria entre la historia y la filosofía.

Tuve hace ya diez años la posibilidad de despertar de mi propio sueño dogmático, cuando asumí que la profesión que me había encantado desde colegial no se relacionaba ni buscaba que hacerlo con aquellas necesidades sociales en el presente; pude comprender posteriormente gracias a reflexiones propias y de amigos ahora ausentes, que el oficio del historiador requiere dejar de mirar exclusivamente el pasado y requiere a su vez, de un soporte filosófico que no sólo permitirá asumir una “buena subjetividad” sino que en base a ello, se pueda confrontar teóricamente a las posturas nocivas actuales que relativizan toda posibilidad de adquirir “verdades”, de conocer y hacer ciencia.

Una historia con proyección a futuro con un inicio y encaminamiento filosófico deviene en una filosofía de la historia, que puede ser iniciada por un filósofo, o por un

historiador, siendo lo importante el punto de partida: las condiciones materiales de existencia. Esta filosofía de la historia no es sólo una reflexión sobre la historia, o un simple uso de nuevas herramientas que escapan a la historia misma; es una filosofía que hace historia en su relación práctica, debido a que la teoría se va construyendo en la misma medida que se transforma el mundo.

Tomando conciencia de una historia elaborada hecha filosofía de la historia, dada su proyección a futuro, me encaminé a leer filosofía, en condiciones donde profesores de ayer- y lamentablemente de hoy-lo consideraban innecesario, porque bajo la conciencia estrecha de quien busca una falsa objetividad o de quién hace historia sin mirar a su alrededor, la filosofía para un historiador sigue siendo prescindible.

Luego de algunos años comprendí de mejor forma, algo en lo que me reafirmo: que las fronteras entre un historiador que anhele un mejor futuro y las de un filósofo que comparta dicha finalidad y la proyecte basándose en hacer “tocar tierra” a su “reflexión general” deben considerarse imperceptibles, como lo serán debido a las necesidades actuales romper con las fronteras que dividen las ciencias sociales; lo cierto es, que las ciencias evolucionan en base a las necesidades objetivas y concretas de la realidad, que son las que imponen los puntos de agenda del investigador; en tal sentido, esta filosofía de la historia es una propuesta científica que surge de una historia que sigue la comprobación de regularidades a futuro mediante la puesta en práctica del sujeto histórico, gracias a las reflexiones filosóficas, que al “comprobarse” alcanzan un grado de ciencia acorde con sus objetivos propuestos: *verdades* obtenidas en su consecución práctica.

Evidenciar dicha posibilidad y necesidad es el objetivo del presente trabajo, sobre todo como forma de combatir ideológicamente a la posmodernidad en sus aspectos filosóficos, históricos, académicos y cotidianos, los cuales evitan por sobre todo hacer coincidir a la conciencia con sus necesidades universales. Así, la ideología que se manifiesta de forma presente y ausente, deberá ser combatida científicamente para desbaratando sus justificaciones y legitimidades, proponer una utopía en momentos donde el capitalismo tardío nos permite “vivirla” en plazos y en cuotas.

Finalmente es una reflexión dedicada a los historiadores y filósofos que se inician académicamente; igualmente a aquellos que muchas veces sin tener bien en claro ciertas premisas necesarias, escriben, publican y se presentan como luchadores y críticos sociales, cuando ni siquiera trascienden su propio paradigma unidimensional. Es dedicada también, a aquellos neuróticos y enfermos que son considerados algo extraño en una sociedad donde abundan camaleones saludables que cambian o venden sus principios al mejor postor.

Mi interés me llevó primero a saber que quiero, hacia donde debo apuntar y que mundo anhelo. Espero el trabajo sea leído y criticado severamente, dado que sólo así el conocimiento se incrementa y avanza; espero eso sí, que las críticas sean constructivas y al nivel de las propuestas, dado que es sólo el inicio de un camino de largo aliento; sin embargo, no será difícil de imaginar que sobre todo, y acorde con la trascendencia de una ideología que vive gracias a su ausencia y que prolifera defensores, abundarán las críticas roedoras de aquellos ratones que rasgándose las vestiduras evitarán escapar de su “conciencia feliz”.

## **Capítulo 1. Del cielo a la tierra. La historia desde abajo.**

La historia surge con el primer ser humano, siendo el primer hecho histórico la búsqueda de alimento para satisfacer sus propias necesidades de subsistencia. La filosofía surge a su vez, en base a las primeras preguntas referidas a la forma de sucederse los acontecimientos de su entorno, llegando posteriormente producto de su sistematización a convertirse en la prima ciencia, tal como era entendida bajo el contexto griego. Sin embargo, la filosofía termina siendo presa de la ideología cristiana, cuando sus planteamientos son dogmatizados y elevados más allá de cualquier comprensión humana. Luego, escondido tras bastidores, el dios del idealismo aparece históricamente y se desenvuelve antojadizamente mediante un discurrir celestial.

Este primer capítulo analizará el proceso por el cual la historia se desliga de las ataduras celestiales y orienta su mirada hacia las condiciones materiales de existencia, sacudiéndose de una religión convertida en filosofía; de una consideración medieval de verdad revelada, y de un idealismo que elaboraba una historia direccionada desde el cielo hacia la tierra.

### **1.1 Voluntades divinas.**

Desde el siglo IV d.c. la historia es considerada potestad de los cristianos luego de asimilar la filosofía griega y ajustarla a sus propias conveniencias argumentativas. La sistematización de la prima ciencia se convierte ahora en un dogma de fe a ser aceptado sin reflexión y duda alguna, siendo necesario simplemente levantar la vista hacia el cielo en búsqueda de verdades que satisfagan las inquietudes materiales y espirituales.

Aurelio Agustín universaliza la historia y la hace cristiana mientras expone que la providencia participó y participará siempre de los acontecimientos históricos de todas las poblaciones, siendo las sumas de su discurrir una manifestación de su voluntad. El drama histórico se inicia con la creación y finaliza en la ciudad de Dios espiritual para quienes de ella se hagan merecedores. En el plano terrenal existe una ciudad de Dios habitada por los buenos cristianos, es decir, por aquellos que cumplen los mandamientos y las virtudes, los cuales negándose a sí mismos y amando a Dios rechazan al demonio; mientras tanto, existe también una ciudad del diablo terrenal habitada por quienes niegan a la divinidad y se aman a sí mismos, quedando apartados de un correcto comportamiento y viviendo proclives a la concupiscencia:

La ciudad de Dios está fundada sobre el amor; la ciudad del Diablo, sobre el odio, porque no sabe elevarse aún a la perfecta justicia humana. Para los que pertenecen a la primavera, este mundo no es sino un mesón despreciable, pues la verdadera vida, esto es, la felicidad, empieza después de la muerte; para los ciudadanos de la segunda, este mundo es el único verdadero y en él cifran todo el amor de que son capaces, pero para los tales comenzará, después de la muerte, la segunda muerte. Aurelio Agustín. Prólogo a la ciudad de Dios. (T1: XV)

Partiendo de la premisa del alma inmortal, es luego de la vivencia material, y acorde con el comportamiento manifestado, que se podrá habitar o bien la ciudad de Dios gobernada por el creador, llena de paz y descanso eterno; o bien en la ciudad demoníaca habitada por el ángel caído en donde sólo cabe esperar tormento y sufrimiento eterno. La historia queda presentada así, como un drama histórico de salvación, donde dependiendo del comportamiento terrenal se obtiene la posterior ciudadanía espiritual. La historia en tal sentido, es un camino de regreso en línea recta hacia la divinidad, donde ella misma es la causa y consecuencia de todo acontecer, y donde sus designios abarcan la propia voluntad humana, siendo el caso que el libre albedrío es positivo cuando es sometido a la potestad divina.

“La verdad os hará libres” plantea Agustín, siendo la verdad Dios; por lo tanto, es la propia divinidad la que nos hace libres apartándonos del pecado. Este intento de alejamiento sólo es posible bajo un sometimiento de nuestra voluntad, de manera que, la verdadera libertad consiste en someterse hacia un fin más elevado, el cual es en este caso el plan divino. La historia queda configurada como una gran obra teatral, donde si bien el protagonista es el ser humano, sólo le queda actuar bajo los preceptos del guión escrito por la providencia<sup>1</sup>.

Dentro de esta historia escrita con puño divino, el mal se hace presente a pesar de las perfecciones del escritor, y esto debido a que el mal a pesar que pudiese ser borrado de un solo tirón, se hace necesario por el fin que lo trasciende. Todos los derrotados, conquistados e invadidos históricos, son producto de la voluntad divina y del escarmiento y provecho del mal necesario por el bien que trae como trasfondo. Para el obispo de Hipona, la propia invasión bárbara a Roma era producto de un mal necesario para una posterior consecución de arrepentimiento por parte de la población, un castigo por mantenerse en el paganismo, mientras la luz cristiana alumbraba ya, el camino correcto de salvación. La perfección del dios cristiano no dejaba cabo suelto, menos aún en presencia del mal.

Agustín al universalizar la historia, y hacerla cristiana bajo la potestad divina, explica todo acontecimiento histórico como producto de su voluntad, en tal sentido, todo lo bueno o malo que sucede no es una suma de casualidades, sino que se deben al cumplimiento de fines establecidos celestialmente. De esta manera, incluso aquello considerado como pernicioso o maligno dependerá de su voluntad, siendo mantenido de

---

<sup>1</sup> Mora, Ferrater. Cuatro visiones de la historia universal. Madrid, Alianza Editorial, 2006

forma intencional por el bien posible de ser obtenido como trasfondo. Dios no crea el mal<sup>2</sup>-debido a que el mal no existe en sí mismo, salvo como privación del bien -es el ser humano el que obra mal mientras más intente mantener su libre albedrío<sup>3</sup>; es así, que el pecado desvirtúa lo bueno y genera malestares que retornarán sobre la propia humanidad como forma de escarmiento y salvación: “pues no fuera todopoderoso si no pudiese crear algo bueno, si no se servía de aquella materia que él no había creado”<sup>4</sup>.

La propia sociedad esclavista del siglo IV y V será justificada aduciendo que la posesión de esclavos era una misión concedida celestialmente para ayudar a aquellos merecedores de redención manifestada en una derrota en guerra, dentro de lo que se consideraba la mayor causa de esclavismo. Aurelio Agustín afirmaba que la divinidad concedía esta dura misión a la iglesia, motivo por el cual, detentaba la mayor cantidad de esclavos dentro de sus extensiones de tierra.

Platón por su parte, será cristianizado y muchos de sus postulados convertidos en dogmas de fe, donde la posibilidad de ponerlos en duda era imposible de considerarse; mientras tanto, la historia será escrita dogmáticamente y sus “explicaciones” dejarán de lado cualquier raciocinio. El creer para entender quedará impuesto cual mandamiento divino positivo, implantándose una necesidad de aceptar por fe aquello no entendible por las vías de la razón.

Unos siglos más tarde, alrededor del año mil, Anselmo de Canterbury funda la escolástica, reduciéndose las siete artes liberales al estudio filosófico de los problemas

---

<sup>2</sup> Aurelio Agustín. Confesiones. Editorial Sopena, Barcelona, 1972, p. 228

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 214-215. Ver también: Aurelio Agustín. La ciudad de Dios. Editorial Poblet, Buenos Aires, 1942, p. 299

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 218

teológicos de la época. Tomás de Aquino en el siglo XIII será el máximo representante escolástico durante la baja edad media, llevando a cabo una revolución en dicho contexto al solicitar la ayuda de un “pagano” como Aristóteles en la elaboración de sus planteamientos teológicos<sup>5</sup>.

El aquinatense plantea un providencialismo, donde si bien la meta final de la historia es el regreso al seno de dios, la organización social es un medio necesario para cumplir dicha finalidad encaminada; de esta manera, la sociedad medieval tal como se encontraba organizada era la manifestación material del reflejo de la voluntad divina en la tierra, debiendo ser dirigida por sus favoritos bajo la forma más adecuada de gobierno posible: la monarquía<sup>6</sup>.

La sociedad feudal ubicaba en su cúspide a los señores poseedores de tierra sean éstos laicos o eclesiásticos, manteniendo dentro de su jurisdicción a siervos adscritos trabajando a cambio de tierra y protección sea el caso requerido, los cuales a su vez, eran utilizados como objeto máximo de explotación y producción; de esta manera, la sociedad vertical medieval era justificada ubicando a cada quién según su propia

---

<sup>5</sup> Tomás de Aquino utilizará argumentos aristotélicos para dar soporte a sus planteamientos, quedando esto en evidencia cuando desarrolla lo planteado por el estagirita en La física. Aristóteles propone la existencia de un primer motor inmóvil necesario que genera el movimiento en la naturaleza, permitiendo así el tránsito de la potencia al acto. Ver: La física libro VIII Capítulo 1 (251 a-25); Capítulo 5 (256 a-15-20). Sin embargo es en la metafísica donde el griego establece una mayor relación con un posible ser divino como primer motor inmóvil. Ver: La metafísica Libro XII. Capítulo 2. (449); libro XII capítulo 7 (476 y 477)

<sup>6</sup> El aquinatense establece la monarquía como el régimen mas adecuado de gobierno luego de desestimar a la tiranía, así calificada la forma de gobierno cuando recae en una sola persona que no gobierna con justicia. Rechaza también la oligarquía por ser un gobierno de pocos que oprimen al pueblo por medio de sus riquezas. Descalifica a su vez al gobierno de muchos denominado democracia estableciendo un comportamiento por el cual efectuarían una opresión de las mayorías hacia los ricos con una fuerza mucho más plebeya. En cambio un gobierno aristocrático sería más conveniente por ser un grupo pequeño de honestos, más si el gobierno fuese efectuado por una sola persona con justicia, se produce lo más idóneo, el gobierno bajo el amparo de un rey. Así la espada terrenal manifiesta su gobierno. Ver: La monarquía. Editorial Tecnos. Introducción de Eudaldo Forment. Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid, 2007. Pág. 9-11. La justificación hacia una única persona gobernando se efectúa bajo el símil de un único creador, y que todo se deriva del uno. Ibidem, pp. 13-14

posición y necesidad bajo el argumento de que así lo requería la voluntad de dios, dentro de la mayor justicia establecida<sup>7</sup>, expresando a su vez, la extrema necesidad del cumplimiento de múltiples variedades de virtudes a ser cumplidas como requisito previo a alcanzar la felicidad de retornar hacia el creador. Lo interesante e intencional de dicho comportamiento virtuoso requerido era el mantener la sociedad sin alteración posible del sometimiento a la autoridad dado el carácter mismo de lo prescrito: obediencia, observancia, mansedumbre, piedad, humildad, etc. Una serie de virtudes a cumplir en su totalidad, respetando la dignidad de la autoridad debido al origen de tal investidura:

El súbdito está obligado a obedecer a su superior según los distintos géneros de superioridad: y así, el soldado debe obedecer a su jefe en lo referente a la guerra; el siervo, a su señor en la ejecución de los trabajos serviles; el hijo, a su padre en lo que tiene que ver con su conducta y el gobierno de la casa; y lo mismo en otros casos<sup>8</sup>.

Y todos tienen que obedecer a su vez a la divinidad:

Conforme a lo explicado, el que obedece es movido por la autoridad de aquel a quién obedece, como las cosas naturales la son a sus motores. Pero, así como Dios es el primer motor de todas las cosas que se mueven naturalmente, también lo es de todas las voluntades, como consta por lo dicho. Y por lo tanto, lo mismo que todas las cosas naturales están sometidas por necesidad natural a la moción

---

<sup>7</sup>Tomás de Aquino hace referencia a dos tipos de justicia: la conmutativa y distributiva, la primera aplicada de persona a persona, la segunda aplicada en cuanto a la relación parte-todo. (Suma teológica. 2, 2, q61, a2.) La justicia conmutativa regulaba el trato y la relación entre personas, aplicada de forma aritmética, buscaba dar al otro individuo particular en proporción de la cosa que se trata, sea un préstamo, sea una compra-venta, etc.; este tipo de justicia transcendía a la restitución en el caso de agravio o daño corporal, permitiendo se reciba el mismo castigo de acuerdo al delito cometido, sin embargo, esta situación variaba si el agravio era cometido hacia una persona con mayor autoridad, dado que la restitución sería mucho mayor por lo que representaba atentar no contra un cualquiera, sino contra un "favorito". (Suma teológica. 2, 2, q63, a1) La justicia distributiva hace referencia a la forma de distribución de los bienes comunes, la cual se efectuaba de forma geométrica, es decir, la distribución no se realizaba de una forma equitativa, sino de forma progresiva de acuerdo a la dignidad de cada individuo. No era lo mismo poseer una dignidad proveniente de una condición servil, que mantener una dignidad proveniente de lazos directos con el cielo, por tal motivo, ante una mayor dignidad mayor la proporción de los distribuido, ya sea el doble, el triple o lo necesario según su investidura ; tal es así y bajo la preforma dada de que a cada quien se le otorgaba según su propia necesidad y siendo a su vez, los que más necesitan aquellos privilegiados escogidos por Dios para guiar la sociedad, era hacia ellos donde se dirigía el mayor porcentaje de bienes, siendo esto considerado por demás "justo" y necesario para mantener el esquema dado por Dios.

<sup>8</sup> Suma teológica. 2, 2 q104, a5

divina, así también, por cierta necesidad de justicia, todas las voluntades tienen que obedecer a la autoridad divina<sup>9</sup>.

Vale mencionar la influencia de las virtudes aristotélicas presentadas a Nicómano, y tomadas por el aquinatense, con la salvedad que mientras para el estagirita la felicidad podía ser obtenida terrenalmente, para el doctor angélico era en exclusividad una posibilidad espiritual.

De lo mencionado previamente, se puede colegir que la espada material acompañada de la dignidad espiritual proveniente desde el cielo ostentaba así una potestad incuestionable, donde la divinidad era la causa y motor de toda la historia sin escapar algo a su voluntad y designio. El doctor angélico a su vez, también manifestaba la presencia de libre albedrío del ser humano, pudiendo escoger diversas posibilidades de comportamiento y consecuencia acorde con las propias decisiones; sin embargo, es de notar nuevamente la imposibilidad de escapar fuera del estamento dictaminado por una voluntad superior, debido a que toda manifestación de vida y elección representaba desde el nacimiento un comportarse sin alterar el estatus social

La concepción providencialista de la historia sufriría drásticas alteraciones y cambios producto del cambio histórico y del nuevo pensamiento que trajo consigo. La baja edad media entra en un otoño por el cual debido al desgaste de tierras se inicia una migración hacia las urbes, las cuales a su vez acogerán a los ahora trabajadores de las industrias en formación convirtiéndolos en el nuevo objeto de explotación. Las formas de propiedad señorial entran en crisis, cediendo importancia a los estados, los cuales centralizarán el poder que hasta dicho momento se encontraba disperso y en manos de los señores

---

<sup>9</sup> Suma teológica. 2,2 q104, a4

feudales. Europa occidental con Inglaterra a la cabeza inicia su tránsito hacia una economía capitalista producto de su política hacia una conformación imperial; mientras tanto, Humanismo y Renacimiento reconfiguran la posición del ser humano dentro del análisis histórico, tomando un punto central y dejando de lado a la providencia como centro universal de estudio.

La economización de la salvación propuesta por el cristianismo, será un punto de quiebre que ocasionará propuestas que iban desde críticas satíricas morales a rupturas con visos de reformas. Los dogmas recalcitrantes mientras tanto, ocasionarán cismas por no poder romper los lazos celestiales; de esta manera, el paradigma religioso romano se resquebrajaba y perdía rango de influencia, lo cual permitirá a su vez, la posibilidad de proponer modelos políticos y sociales alternativos a un trono de exclusividad celestial.

Nicolás Maquiavelo evidenciando el cambio de sentir frente a la divinidad, propone una razón de Estado donde el gobierno representa la figura a someterse mediante una forma de hacer política que se interpone entre la divinidad y la sociedad, y que no necesita justificación alguna. La política se aparta de la moral cristiana, mientras se rechaza la virtud griega; un quiebre histórico se produce con una nueva forma de concebir el estado y sus gobernantes. Aquí ya no es el favorito de Dios el que gobierna, tampoco se sigue a pie juntillas un modelo social impuesto celestialmente; se propone más bien, un gobierno adecuado según las circunstancias sociales; de esta manera, las intenciones se hacen “maquiavélicas” acorde con las necesidades contextuales<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Ver: Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Oveja Negra, Colombia, 1983. (1513); y *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Posteriormente Tomás Moro plantea una crítica al imperialismo inglés manifestando a su vez, una sociedad alternativa representada en la isla de utopía. La isla representa una sociedad ideal donde no hay pugnas religiosas primando la tolerancia; se asevera la importancia de la propiedad privada como agente necesario en aras de una igualdad social; así mismo, hay un rechazo generalizado hacia lo que occidentalmente se sostiene como riqueza, evidenciándose la influencia de las noticias sobre la forma de concebirla en el “nuevo mundo”. Mientras tanto, y escapando de la historia providencial surgen propuestas sobre tipos de sociedades a las cuales se podría llegar con una mejor y adecuada organización, apelando a una igualdad social sin pre-juicios de favoritismo condicionado<sup>11</sup>.

Sin embargo, Moro preferirá perder su propia cabeza antes que ir contra algún pilar dogmático celestial, algo común y generalizado en dicho contexto, así por ejemplo Erasmo de Róterdam, considerado el más grande humanista, elabora una crítica satírica particular a la iglesia y a la sociedad europea en general a inicios del siglo XVI, una crítica que si bien podría considerarse fuerte para su tiempo debido a que califica a la iglesia como una institución estúpida, aprovechada y que nubla el conocimiento de la gente, sugiere sólo una reforma moral para un adecuado cumplimiento de su misión<sup>12</sup>; algo diametralmente opuesto de los planteamientos de Martín Lutero, los cuales atacarán directamente los dogmas ocasionando una ruptura marcada con la iglesia.

Justificando la fe, universalizando el sacerdocio, afirmando la libre prédica de la biblia, y dándole a la transustanciación un carácter meramente simbólico, Lutero ataca los pilares clericales, siendo necesaria posteriormente, la respuesta religiosa mediante el

---

<sup>11</sup> Ver: Moro, Tomás. Utopía. En: Utopías del Renacimiento. México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (1516)

<sup>12</sup> Rotterdam, Erasmo de. Elogio a la locura. Centro editor de América Latina. Buenos Aires. 1969

auxilio requerido a Erasmo y la posterior contrarreforma de la cual surgió la compañía de Jesús como símbolo máximo.

Los planteamientos reformistas colaboraron con el espíritu de la modernidad, donde los planteamientos romanos ya no serán la única melodía que dictaminaría el compás de creencias; así mismo, la ética calvinista brindará algunos elementos en la conformación con otro espíritu ahora ligado al naciente capitalismo<sup>13</sup>.

La historia sigue teniendo a la divinidad como causa, pero ya no necesariamente como consecuencia de su desarrollo, sobre todo al producirse mayores avances en la ciencia reflejados en la revolución copernicana, donde los dogmas planteados por la “inteligencia clerical” y su prima ciencia se desmoronan cual construcciones de barro. La historia sigue relacionada con la filosofía, sin embargo, la filosofía ligada estrechamente con la religión sufre sus primeros desencantos produciéndose un quiebre en donde el ser humano toma para sí mayor potestad. La divinidad queda presentada como un gran relojero que crea pero no recrea a su antojo, y el ser humano ya no espera recibir las verdades levantando los ojos, considerando posible buscarla por sí mismo; por tal motivo, la experimentación y la razón surgen como posibilidades epistemológicas de conocimiento del ser humano y de la naturaleza. El mundo moderno se abre así paso, no olvidándose de Dios, el cual seguirá alumbrando, pero con mucha menor intensidad.

La acumulación originaria de capital posibilitaba el surgimiento de economías imperiales y el afán de competencias incluía nuevos continentes. La realidad europea

---

<sup>13</sup> Ver: Weber, Max. *Ética protestante y espíritu del capitalismo*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1985 (1905).

correrá en una marcada desigualdad frente al resto de mundos que eran a su vez incluidos a la fuerza en la historia de quien escribe las victorias; mientras tanto, los albores modernos se apartan de las necesidades explicativas dogmáticas clericales, así, Renato Descartes postula la duda metódica como criterio de verdad, alejándose del dogma que implica aceptar verdades impuestas sin posibilidad de reflexión. De esta manera, dudando de todo menos de que es uno mismo quien se encuentra dudando, encuentra la primera certidumbre sobre la cual erigir el nuevo edificio de conocimientos<sup>14</sup>, para continuar desde allí, la búsqueda de ideas claras y distintas, es decir, de aquellas ideas que dada su perfección, sólo podrían haber sido puestas por el creador en nuestra alma, siendo conocidas como ideas innatas<sup>15</sup>. Si bien, Descartes no se aparta de la divinidad, ya que la usa como recurso epistemológico para otorgar rango de verdad al uso adecuado de la razón, sí colabora en colocar al ser humano como punto de partida del conocimiento, sobre todo dándole la potestad de dudar. Igualmente, inicia estudios naturales refiriendo la posibilidad de evidenciar: “ciertas leyes que Dios ha establecido de tal manera en la naturaleza y de las cuales imprimió en nuestras almas, tales nociones”<sup>16</sup>.

Estas ideas claras y distintas, no requieren mayor comprobación que la razón, algo diametralmente opuesto a lo planteado por Francis Bacon, el cual si bien hace uso de ella, sólo la utiliza de forma previa para plantear problemas y analizar posteriormente los resultados obtenidos producto de la inducción. Las certezas para este científico llegaban producto de la experimentación, evitando así el engaño por parte de los sentidos. De esta manera se ocasiona el derrumbe de los falsos ídolos que colaboraban

---

<sup>14</sup> Descartes, Renato. El discurso del método. Barcelona, Orbis, 1983, p. 72

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 73-78. Ver también: *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alfaguara, 1977. Sobre todo la tercera meditación.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 79.

con una visión ingenua de la realidad. Como es posible apreciar, la expectativa de recibir celestialmente las verdades, va cambiando por otra que tiene al ser humano como agente central de su búsqueda, rompiendo así el vínculo de intermediación por parte del “cerebro” clerical. La espada espiritual perderá terreno, y el poder terrenal buscará otros elementos de legitimación.

Es así, que posteriormente los estados centralizados requiriendo justificaciones sobre su presencia y accionar, elaborarán la construcción de argumentos legitimadores en base al estudio de la propia condición de la naturaleza humana, de tal forma, los estudios orientados hacia el propio ser humano daban cuenta de un comportamiento egoísta, el cual en su posible consecuencia autodestructiva necesitaba de un ente coercitivo que mantenga la armonía y el orden, dando paso a la figura monstruosa del Leviatán<sup>17</sup>. Thomas Hobbes, respondiendo al contexto y dado su carácter materialista, no requerirá del auxilio divino para justificar la presencia estatal, siendo legitimada por la paz que augura luego de rescatar al ser humano del estado de naturaleza previo a su constitución.

La historia como discurrir seguía el camino por el cual la voluntad de dios no era considerada ya como condición suficiente para brindar legitimidad social; de igual manera, la naturaleza pierde su misticismo divino y puede ser ahora “descifrada”, quedando todo listo para orientar los esfuerzos y atenciones hacia la construcción humana manifestada históricamente. Esta última consideración será elaborada a inicios del siglo XVIII por Giambattista Vico, el cual postula a la historia como una ciencia

---

<sup>17</sup> Hobbes, Thomas. El leviatán. España, Sarpe, 1984

nueva, en donde si bien aún la mantiene deificada, representa el estudio de aquello creado por el propio ser humano: la sociedad.

Vico dirige su crítica hacia Descartes, indicando que el estudio de la naturaleza será por su carácter perfecto imposible de ser comprendido por el ser humano, por tal motivo, sólo podrá orientar su estudio hacia su propia construcción, es decir, su historia llena de imperfecciones. La naturaleza evidencia leyes, signo que demuestra su contenido divino; sin embargo, la historia no será ajena de regularidades, de leyes que también evidencien que Dios participa de ella. Es mediante el uso de la razón aplicada al estudio de las sociedades, que es posible tal apreciación:

Esta ciencia, por todo esto, debe ser una demostración, por así decirlo, del hecho histórico de la providencia, pues debe ser una historia de las órdenes que ella ha dado a la gran ciudad del género humano, sin previsión ni decisión humana alguna y muy frecuentemente contra los mismos propósitos de los hombres. Por tanto, aunque este mundo haya sido creado en un tiempo particular, sin embargo, las leyes que la providencia ha puesto en él son universales y eternas. Vico (1725:185)

Esto podría parecer contraproducente dentro de la marcha histórica; sin embargo, se abre la posibilidad de estudiar las sociedades de forma comparada y sentando las bases de una materia separada de la naturaleza y orientada hacia lo que él mismo hombre elabora a pesar de sus imperfecciones. La presencia divina se mantendrá, pero se apuntaba ahora hacia un progreso de la historia, el cual se evidenciaba en los tornos y retornos históricos de las diversas épocas y culturas. La historia universal moderna sumida en las tramas referidas al progreso, se manifestará por quienes asumirán la palabra en el siglo XVIII, una palabra que iba acorde con las construcciones históricas y legitimaciones pendientes y necesarias. La historia no lo olvidemos es utilizada para

justificar beneficios, gobiernos, estructuras y privilegios, donde la religión la hacía determinante, motivándola por quién posibilitaba el “progreso”.

## 1.2 Voluntades tras bastidores.

La historia convertida en una nueva ciencia donde es posible apreciar las virtudes y bondades divinas plasmadas en leyes sociales, configura al ser humano como un viajero con un destino predeterminado y con un albedrío reducido sólo a escoger la demora o prisa en su transitar. La historia en el siglo XVIII será concebida como despliegue de la razón ilustrada, para posteriormente en momentos donde el imperio Prusiano incrementa su fortaleza e influencia, tomar la palabra manifestada a su vez en una exposición interesada en una historia con visos de una universalidad con un fin planificado, donde la divinidad bajo ropajes naturales o de una idea en su desenvolvimiento, configura una explicación del devenir humano atado celestialmente. La razón en la historia presente desde Vico seguirá manifestándose bajo diferentes modalidades y matices, bajo objetividades y subjetividades, de forma consciente e inconsciente.

### 1.2.1 La historia ilustrada

En el presente siglo hace su aparición luminosa la ilustración, alumbrando a la razón en desmedro de las creencias dogmáticas impuestas por la inteligencia clerical. La ilustración trae consigo la discusión sobre la naturaleza humana y sobre algún posible perfil de convivencia mediante pactos, acuerdos y contratos. El hombre es bueno afirma Rousseau bajo los postulados de su teoría del buen salvaje, siendo su alejamiento de la

naturaleza lo que lo convierte en alguien malo y egoísta<sup>18</sup>. A su vez, Voltaire afirma que el hombre por propia naturaleza es egoísta, manifestando dicho comportamiento sólo en la medida de urgente necesidad<sup>19</sup>, como por ejemplo lo eran los conflictos ocasionados con el surgimiento de la propiedad privada y la subsecuente desigualdad. Para Voltaire la solución se encontraba en cambiar la naturaleza humana, siendo la razón la piedra angular para dicha transformación.

La razón para Voltaire no es algo que simplemente se manifieste o caiga del cielo, siendo algo que sólo es posible conquistar mediante un esfuerzo arduo, y sólo posible de convivir en aquellos en hombres de inteligencia que dejen de lado su corazón y que busquen el bien y la paz. Posteriormente luego de haberle dado cobijo a la razón, hay que continuar con lo realmente verdadero que es la búsqueda de la verdad, y que Voltaire buscará en la historia.

La verdad en la historia para este filósofo implica apartarla de todo mito, fábula y creencia supersticiosa, para poder así encontrar el espíritu de las naciones en aquella historia presentada cual cascarón vacío en hechos supuestamente resonantes tales como la vida de los grandes personajes, las guerras y la astucia de los tratados, siendo importante mas bien la vida sencilla de los hombres<sup>20</sup>. Así, leyendo la historia en filósofo, es decir, aplicándole un análisis racional y crítico, será posible encontrar indicios del aporte de cada pueblo en el rescate de la razón. Aquí ya no se parte de una visión enteramente eurocentrista, en tanto que leer la historia en filósofo trae consigo

---

<sup>18</sup> Rousseau, Juan Jacobo. Discurso sobre el origen de la desigualdad. México, Editora Nacional, 1966, p. 84 y ss.

<sup>19</sup> Voltaire. El diccionario filosófico. Madrid, Editorial Senén Martín, 1966, pp. 313-316

<sup>20</sup> Ver: Voltaire. Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII. México, Compañía General de ediciones, 1960.

abarcar la mayor cantidad posible de costumbres y tradiciones de los diferentes pueblos a nivel mundial, encontrándose vestigios de razón al leer entre líneas sus fábulas y supersticiones.

Al analizarse múltiples versiones históricas que se apartaban del camino unidireccional cristiano es posible apreciar ciertas repeticiones en la historia, las cuales afirma Voltaire no se deben a leyes, sino a la participación humana. El hombre lleno de razón y verdad puede tener injerencia suficiente en la historia, posibilitando cambiar a su favor el azar. Es en esta pugna histórica entra la razón y la ignorancia, entre el bien y el mal, donde se aprecia que ante la ausencia de una participación humana racional, una determinada civilización merecerá desgracias y oscuridad en su futuro. Sólo la razón puede cambiar nuestra naturaleza y hacernos buenos, sólo cobijando en nosotros la razón podremos criticar la historia pasada para construirla de mejor manera, y sólo usando la razón y leyendo la historia en filósofo podrá ser proyectada de mejor forma.

Voltaire a su vez, como aquellos que criticaban el despotismo pero que preferían un mal gobierno frente a una sociedad desorganizada aún ante el incumplimiento del pacto elaborado socialmente, argumenta la necesidad de un gobierno como el despótico para poder universalizar la razón, ya que al representar un gobierno poderoso tiene la posibilidad de barrer las tinieblas de fanatismos y supersticiones. Vale mencionar sin embargo, la postura ambigua de muchos filósofos, que si bien renegaron del pacto, lo prefirieron antes de un desorden social.

## 1.2.2 El Providencialismo naturalista kantiano

A diferencia de la historia propuesta por Voltaire, Immanuel Kant sugiere una historia universal donde una sola nación asuma la potestad del discurrir histórico. Los planteamientos filosóficos han sabido trascender cuando plantearon posturas universales acorde con la posible apreciación histórica del contexto del cual surgieron. Por tal motivo, en momentos donde crecía la fortaleza prusiana en tiempos revolucionarios franceses, el planteamiento idealista alemán asume que representa también el reflejo ilustrado de la razón, pero no utilizada en perjuicio alguno contra el Estado. La historia soporta y justifica de este modo el Estado prusiano, un Estado frente al cual la razón y la libertad tienen que someterse en aras de su propio desarrollo, no necesitándose alguna posible consecuencia, tal como lo sería la revolución en Francia.

Dentro de la historia para Kant la ilustración tiene elementos muy positivos ya que representa: “la liberación del hombre de su culpable incapacidad”.<sup>21</sup> La ilustración significa para este filósofo alemán un aprender a caminar de forma independiente sin necesidad de prescripciones reflexivas de tutores que nos anulen el uso de nuestro propio ejercicio racional tan limitado hasta ese entonces. La auténtica revolución de la ilustración consiste en la libertad de manifestar el uso público de la razón, dejando de lado la búsqueda de cambios en los gobiernos, o de luchas contra la opresión económica y política que lo único que traerían como resultado serían nuevos prejuicios en reemplazo de los antiguos. La ilustración no trae ninguna reforma o cambio a nivel material o estructural sino en cuanto al uso en nombre propio de la razón<sup>22</sup>, un uso que

---

<sup>21</sup> Kant, Immanuel. “¿Qué es la ilustración?”. En: *Filosofía de la Historia*. México. Fondo de Cultura Económica. 1978, p. 25

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 27

sin embargo, queda restringido al ser portador de una función gubernamental, donde no queda de otra que obedecer sin razonar como forma de evitar un caos o desgobierno. De este modo, la razón con justificación se restringe al ámbito privado, lo cual sucede también en las instituciones civiles y religiosas.

En su intento por justificar el gobierno de Federico, y la época en la que su mandato se desenvuelve, Kant refiere a que se vive en un gobierno donde el pueblo queda legislado como si él mismo hubiera escogido las leyes para gobernarse; así mismo, hace mención a que si bien aún no se vive en un época ilustrada el gobierno en mención representa claramente el camino de ilustración, donde es posible apreciar a un gobernante que: “reconoce como deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión” y de “dejarlos en libertad a cada uno para que se sirviera de su propia razón en cuestiones que atañen a su conciencia”<sup>23</sup>.

Dentro de las tutelas de las cuales son parte los hombres, la religiosa es la más nociva de todas, la más funesta y deshonrosa, en contraposición a las referidas por las ciencias y las artes, las cuales no manifiestan ningún interés en quienes mandan. De esta manera, presenta Kant su crítica a la iglesia mientras soporta el accionar estatal en otros rubros. Este gobernante venerado abiertamente es enaltecido por permitir la libertad de los súbditos, una libertad sobre todo espiritual, donde el ejército protege la tranquilidad pública, y donde es posible decir: “lo que no osaría un estado libre: ¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibíd*em, p. 36

<sup>24</sup> *Ibíd*em, p. 37

El sometimiento de la libertad humana quedaba restringido hacia fines más elevados. La historia humana en su manifestación representa una concreción de las leyes de la naturaleza:

No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente como hilo conductor, la intención de la naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa. (1784:39)

El ser humano no es alguien que se mueva instintivamente, tampoco por lo que se aprecia en su comportamiento lleno de maldad, vanidad y locura, manifiesta una conducta racional, ante lo cual no queda otra salida de explicación comprensible que detrás de su conducta se encuentra, la intención de la naturaleza.

La naturaleza predispone al desarrollo de la especie humana en su conjunto, posibilitando se aparte del simple ordenamiento mecánico de su existencia animal, en donde, sin embargo, su desenvolvimiento se deba a su propia razón, logrando así un mayor bienestar en su vivencia. Los medios de los cuales se vale la *naturaleza* residen en la propia naturaleza humana, vale decir, en el antagonismo de la insociable sociabilidad, por el cual, si bien el hombre es un ser egoísta, necesita relacionarse socialmente para poder vivir.

Es en esa relación social necesaria para el ser humano, donde debido a su egoísmo innato entra en competencia con el resto de personas, en donde la búsqueda de poder, bienes y figuración genera el despertar y desarrollo de sus disposiciones naturales que de otra forma quedarían dormidas y oxidadas. Esto a la larga trae consigo un desarrollo de la especie humana, cosa que a su vez refleja que quien está tras dichos

ordenamientos no es un espíritu ligado a lo malévolos, indicando que más bien se trata de un espíritu sabio y creador.<sup>25</sup>

Esta competencia entre las personas dentro de una sociedad trae consigo la necesidad de una solución para una mejor y adecuada convivencia; dicha solución es propuesta por la naturaleza, consistiendo en la conformación de una sociedad civil que administre el derecho en general. La libertad no queda restringida, sigue siendo manifiesta en su propio uso para alcanzar el destino propuesto por la naturaleza, de manera que la libertad en su máxima expresión pero sometida a leyes exteriores y asociada a una constitución civil: “constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie; porque ella no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie más que con la solución y cumplimiento de esta tarea”.<sup>26</sup>

Sólo dentro de una asociación civil las inclinaciones humanas que podrían parecer perniciosas, son orientadas de mejor manera para el propio mejoramiento de la especie. Kant en su afán de justificar lo libre de la libertad restringida, deja las bases sentadas para colocar el argumento de la necesidad de un estado al cual someterse. Los árboles que crecen en libertad y aislamiento crecen trancos como podrían crecer quienes no se sometan a un señor que quebrante la voluntad humana y obligue a someterse a una voluntad valedera para todos.

Este Estado que representa al señor, también podría producto de la insociable sociabilidad a nivel estatal, caer en el mismo error de competencias y guerras, motivo por el cual, se hace necesaria una adecuada relación exterior entre ellos, siendo urgente

---

<sup>25</sup> Kant, Immanuel. Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En: Filosofía de la Historia. *Ibíd.*, p. 48

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 49

la conformación de una unión de naciones. En tal sentido, los estados sin importar su tamaño pueden esperar seguridad legal en esta federación, en donde también tienen que someter parte de su libertad a cambio de una mayor seguridad. La naturaleza manifiesta en dicho discurrir, su voluntad de desarrollo de la humanidad; un intento que también a ocasionado guerras y fraccionamientos como forma de predisponer el tablero para una mejor organización.

Las relaciones personales y estatales, las cuales aún tienen mucho por mejorar, nos acercan a una moralidad que tiene también aún mucho por lograr, y que se aproxima simplemente a cuestiones de decoro y costumbre. La historia a su vez queda concebida como el propio Kant refiere en su noveno principio de la historia cosmopolita:

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad. (1784:57)

La naturaleza busca la conformación de una sociedad organizada basada en el derecho, donde se puedan manifestar a su vez, todas las disposiciones humanas para que la especie humana progrese. La consecuencia final de una sociedad cosmopolita debe ser la presencia de una paz perpetua entre los Estados.

Pero no basta simplemente con las intenciones, sino también con la materialización efectiva de dicha predisposición. Así como el ser humano mediante pactos y contratos se aparta del estado natural para no vivir entre guerras, así también los estados deben apartarse del estado de naturaleza, siendo el primer paso la elaboración de una constitución civil, la cual debe tener un carácter republicano.

Hay que tener presente que Immanuel Kant manifestaba un planteamiento que se podría ubicar entre el desarrollado por Rousseau y Hobbes, donde si bien acepta que la sociedad se está corrompiendo, y se necesita traspasar el estado de naturaleza mediante un pacto, se hace necesario e imperativo de la razón, el deber de buscar la paz.

La constitución republicana debe quedar establecida bajo los principios de la libertad de los miembros de la sociedad (en cuanto hombres), de la dependencia de todos respecto a una legislación común, y la conformidad con la ley de la igualdad de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos). La presente constitución es la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo<sup>27</sup>. El pueblo debe tener entonces una constitución republicana, que no debe ser confundida con una democrática; la democracia es concebida como un tipo perverso de despotismo, donde todos quieren hacer su voluntad, y al final sólo se tiene más conflicto y contradicciones que atañen a la propia libertad, por tal motivo, es preferible el gobierno de una sola persona, un gobierno realmente representativo que como se ha apreciado anteriormente es asociado por Kant a la figura de Federico II, afirmando que él era simplemente el primer servidor del Estado<sup>28</sup>.

La solución al ser una única persona en el gobierno, es que pone de manifiesto de una mejor manera la representación hacia los que gobierna, siendo muy diferente la constitución jurídica si fuera una aristocracia o una democracia, dado el carácter disperso de la voluntad de quienes desean gobernar. Kant justifica así, la presencia del monarca y la autocracia como forma de soberanía, legitimando a su vez, bajo la premisa de una mejor representatividad la manifestación de una forma de gobierno despótica:

---

<sup>27</sup> Kant, Immanuel. Sobre la paz perpetua. Madrid. Tecnos 2005. (1795), p. 15

<sup>28</sup> Ibidem, p. 19

“ninguna de las antiguas, así llamadas repúblicas ha conocido este sistema y hubieron de disolverse efectivamente en el despotismo, que bajo el supremo poder de uno solo es, empero, el más soportable de todos los despotismos<sup>29</sup>”. En este mismo sentido, es más conveniente lograr una representación jurídica mediante un monarca- la cual se irá mejorando de forma progresiva- que aquella de carácter democrática que sería más dificultosa y factible sólo mediante una revolución, algo considerado inconveniente dentro de todo punto de vista kantiano.

La historia es entonces una manifestación de un plan de la naturaleza, el cual no sólo los lleva a desarrollar nuestras disposiciones naturales, sino que trae consigo a su vez la consolidación de una sociedad cosmopolita basada en un derecho público de la humanidad, siendo este un complemento de la paz perpetua. Dicha paz es garantizada por la providencia la cual predetermina el devenir del mundo, y de la cual nos es imposible conocer sus causas finales, pudiendo sólo pensarlas en el sentido de la razón practica utilizando los mecanismos de asociación entre la naturaleza y el deber de consecución de una paz perpetua:

El uso del término naturaleza, tratándose aquí solamente de teoría (no de religión) es también más apropiado para los límites de la razón humana (que debe mantenerse, en lo que respecta a la reclamación de los efectos con sus causas, dentro de los límites de la experiencia posible) y más modesto que el término de una providencia a la que pudiéramos reconocer, término con el que uno se coloca presuntuosamente las alas de Ícaro para poder acercarse al sentido de su designio inescrutable. (1795:33)

La naturaleza y su plan “reemplazan” a la providencia producto de una mejor asociación para su explicación. En tal sentido, el plan natural concuerda mejor con el trasfondo divino dentro de los límites de la mera razón, una razón que sin embargo, producto del

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 20-21

desarrollo del plan se aparta de una fe histórica tutelar (eclesial), donde existen pugnas y competencias por erigirse como la verdadera y universal, dirigiéndose hacia una fe racionalizada, donde el agente de la recta intención no es el mérito o el castigo, sino un cambio en la disposición moral.

Las nuevas disposiciones morales a llevan a apartarse de una religión coactiva, acercándose más bien a una religión universal de la razón:

Este es pues, el trabajo-no observado por ojos humanos, pero constantemente en progreso-del principio bueno en orden a erigirse en el género humano, en cuanto comunidad según leyes de virtud, un poder y un reino, lo cual afirma el triunfo sobre el mal y asegura al mundo, bajo el dominio del principio bueno, una paz eterna. (1793:153)

Todo este proyecto planificado es llevado a cabo sin posibilidad de resistencia para su consecución, donde el ser humano es empujado para que se desarrolle en base al uso propio de su razón y ejercicio de su voluntad general conformada en base a ella, y donde el derecho conserve en último término la supremacía. Se afirma que guiando a quién se deja llevar y arrastrando a quien se resista, la naturaleza efectúa de forma más simple lo que se haría por sí mismo pero con mayores molestias<sup>30</sup>.

Los Estados quedan configurados de forma independiente bajo un derecho propio y bajo un derecho cosmopolita que busque consolidar una paz perdurable. La propia naturaleza se vale de la diferenciación en lenguas y religiones para impedir alguna posibilidad e intención de algún Estado que quiera dominar arbitrariamente al resto<sup>31</sup>, haciendo más bien posible que con el incremento cultural y mayor acuerdo entre los países, se deje de lado la violencia y se coincida pacíficamente.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 39

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 40.

Una última consideración se hace necesaria para la consecución de la paz perpetua, y es que si bien es inapropiado considerar una república de filósofos producto del daño que hace al libre juicio de la razón la posesión de poder, es requisito indispensable tomar en cuenta sus opiniones, así sea simplemente para escucharlos, donde sus planteamientos puedan intervenir para evitar posibles guerras en el futuro. Sin embargo, es de recalcar que la filosofía queda supeditada al marco legal y a voluntades superiores, sean terrenales o divinas.

Todo este proyecto de una historia cosmopolita, no es digno de ser considerado según Kant como una simple novela, siendo justificada toda su argumentación y exposición en base al análisis histórico previo del desenvolvimiento en griegos, bárbaros y romanos de sus leyes, sus constituciones civiles y sus relaciones estatales, las cuales han ido mejorando y haciéndose más beneficiosas, pudiéndose apreciar un curso regular, el cual es proyectado al futuro históricamente bajo el hilo conductor de la providencia:

Semejante justificación de la naturaleza-o mejor de la providencia-no es motivo fútil para escoger determinado punto de vista con que enfocar la historia universal. ¿Pues de qué sirve ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional, y recomendar su estudio, si la porción que corresponde al gran teatro de la sabiduría suprema, cuyo fin contiene-la historia del género humano-, continúa siendo una objeción incesante cuya visión nos obliga a desviar con desagrado la mirada y, desesperados de encontrar jamás en él una íntegra intención racional, nos lleva a esperarla en otro mundo? (1784:63)

Kant elabora una historia que no dista de la forma como era elaborada en dicho contexto, una historia apoyada en la búsqueda del afán de gloria de los jefes de estado y sus servidores, manifestando a su vez que su propuesta de historia universal no rompe con dicho modelo, siendo sólo una opinión más:

Significaría una falsa interpretación de mi propósito creer que con esta idea de una historia universal, que implica en cierto sentido un hilo conductor a priori, pretendo rechazar la elaboración de la historia propiamente dicha, la que se concibe de modo puramente empírico; no es más que un pensamiento acerca de lo que una cabeza filosófica (por otra parte bien pertrechada de conocimientos históricos) pudiera intentar también por otros caminos. (1784:64)

La propuesta histórica kantiana es la de una historia elaborada desde arriba, manejada por hilos conductores de una naturaleza que es puesta delante de una providencia de la cual no se puede decir mucho, y de la cual la razón no podría tampoco entender; así la historia bajo un providencialismo naturalista presenta una justificación de un hilo histórico oficial, donde el Estado garantiza y se hace urgente en la búsqueda del derecho y la paz, en donde la razón y la libertad humana quedan circunscritas en base a necesidades y fines más elevados que los propios.

La voluntad de razonar queda predispuesta a criticar silenciosamente, en donde las transformaciones serán siempre impuestas verticalmente por los poderosos, y donde una revolución será concebida únicamente como cambios que trascienden lo material y se constriñan estrictamente a lo mental. La ilustración trajo consigo una nueva forma de pensar, que para este tipo de historia será ajustada solamente al uso de la razón para establecer y apresurar lo que ya de por sí se encontraba pre-determinado por voluntades ajenas a las humanas y de las cuales era imposible evitar su consecución.

Este planteamiento histórico totalmente providencial, no llega sin embargo a sintonizar lo finito de las sociedades con la infinitud de la providencia, debido a la imposibilidad racional de conocer sus finalidades, motivaciones y su propia esencia. Kant ofrece una visión a priori de la manifestación de Dios en la historia, pero no nos dice nada sobre

dicho concepto, que no puede ser además analizado (y comprobado) científicamente debido a su imposibilidad empírica.

### 1.2.3 Hegel y la unión de lo finito con lo infinito

Si Kant rehusó la vanidad de colocarse las alas de Ícaro para poder acercarse a Dios, Hegel no sólo se las coloca, sino intenta volar más alto que nadie en su proyección de acercarse al plan y entendimiento de la providencia. Hegel no esconde a la divinidad por falta de comprensión bajo apariencias, sino más bien lo presenta como nunca antes, acercándolo en su verdadera esencia y desarrollando cualquier definición cristiana previa, logrando así conceptualizarlo en su devenir.

El sujeto al asumir que hay *objetos* fuera de sí mismo y separados, intenta definirlos, cometiendo el error de hacerlo bajo el supuesto de conferirles un carácter concreto e inmóvil producto de una filosofía basada simplemente en lo empíricamente comprobable, donde los sentidos quedan sumergidos en lo estrictamente terrenal. El verdadero saber, en contraparte, se encuentra en la filosofía especulativa, la cual se aproxima más hacia la racionalidad y la propia divinidad.

La filosofía deslinda de ponerse un techo empírico, y busca acercarse a lo real de la esencia, donde todo es movimiento y todo es devenir. La ciencia misma conformada por ésta, asume nuevas potestades que miran con mucho más confianza y sin remordimiento a las verdades especulativas. La filosofía al especular requiere a su vez trascender el pensamiento material y la conciencia contingente que simplemente se sumergen en el contenido material de un objeto; a diferencia de esto, el razonar permite

que el contenido se manifieste y se mueva con arreglo a su propia naturaleza, con arreglo a sí mismo<sup>32</sup>.

Al razonar, se asume que lo previamente establecido como simples objetos fuera de nuestra propia existencia, son en realidad sujetos en constante movimiento, y que dentro de la relación propia entre sujetos, el conocerlos a ellos significa también conocernos a nosotros mismos, siendo todo lo referido el resultado de un proceso dialéctico en la manifestación del espíritu, un espíritu del cual somos parte, como lo es todo aquello que podemos apreciar frente a nosotros. Al reflexionar se trasciende el concebir lo definido como simple predicado desligado del sujeto:

En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo. Aquí, el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado por su devenir, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino que el concepto se mueve y recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, es vez de permanecer frente a él. Hegel (1807:40)

La diferencia entre sujeto y predicado queda así destruida, donde hacer referencia al predicado implica tocar al mismo tiempo al sujeto, y donde la proposición especulativa equilibra la conjunción de ambos. La proposición:

Debe expresar lo que es o verdadero, pero ello, es esencialmente, sujeto; y en cuanto tal, es sólo movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí. En cualquier otro conocimiento, es este lado de lo interior expresado lo que sirve de demostración. Pero una vez separada la dialéctica de la demostración, el concepto de la demostración filosófica se ha perdido, en realidad. (1807:43)

---

<sup>32</sup> Hegel, G. La fenomenología del espíritu. México Fondo de Cultura Económica. 1994. (1807). p. 39

Al moverse todo dialécticamente y no haber nada realmente en reposo, el concebir a un sujeto como algo inmutable es algo sumamente equivocado. Por esto mismo Hegel, desarrollando la concepción cristiana de un dios absoluto y quieto, prefiere no referirse a él con este nombre, debido a que si bien se pueden decir verdades especulativas, su nombre en cuanto a concepto carece de trascendencia<sup>33</sup>.

Su crítica no sólo se orientaba contra la típica definición sobre Dios y sus pruebas de existencia por parte de la teología natural, sino también contra el propio movimiento ilustrado del cual tanto Kant se sintió orgulloso. La ilustración critica a la iglesia como detentadora de dogmas, frente a las cuales la razón se ilumina y abre paso buscando sus auténticas verdades, dejando a la divinidad relegada. Para Hegel, esto no tiene mucho de positivo, debido a que resta la posibilidad de trascender al espíritu, haciendo excesivo lo real y perecedero. Y si bien, considera que la iglesia se basa en muchos argumentos sin solvencia referidos a la divinidad, es más reprochable restarle a Dios méritos en su obrar.

La ilustración desentrañó muchos errores por el uso de la razón, desterrando prejuicios y supersticiones, sin embargo, su carácter meramente intelectual imposibilita unir los sujetos con los predicados en búsqueda de la esencia, debido a que sería considerado por los ilustrados como un regreso monstruoso a las supersticiones<sup>34</sup>. La ilustración a su vez, sólo tiene frente a la fe y como su verdad el derecho humano, a diferencia del derecho divino que debiera tener la fe bajo adecuadas consideraciones, ocasionado esto una pugna entre dos derechos, siendo el perjudicado la trascendencia del concepto:

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 44

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 329

(...) La ilustración es solamente este movimiento, es la actividad todavía carente de conciencia del concepto puro, que aunque llega a sí misma como objeto, toma a éste por otro y no conoce tampoco la naturaleza del concepto, de que precisamente lo no diferenciado es lo que se separa absolutamente. (1807:333)

Y prosigue Hegel:

La ilustración aísla, a su vez, la realidad, como una esencia abandonada por el espíritu, la determinabilidad como una inmovible finitud, que no sería a su vez, un momento en el movimiento espiritual de la esencia, no una nada, ni tampoco un algo que es *en sí y para sí*, sino algo llamado a desaparecer. (1807:335)

Alguien se podría preguntar por la obsesión de Hegel en mantener la fe, en desarrollar el concepto cristiano de la divinidad, en su necesidad de unir las proposiciones filosóficas del sujeto en sujetos y predicados acorde con la propia esencia de lo que se aprecia. En su afán de argumentar racionalmente la necesidad de la filosofía especulativa y la elevación requerida de los sentidos para la consecución de un saber absoluto. La respuesta está en la propia filosofía de Hegel, que no es otra que la justificación teológica de la intervención de Dios en la historia, para lo cual de forma primera tiene que justificar a la divinidad y a la religión como forma de reconocerse a sí mismo y sintonizar con ella. Tal es la importancia de la divinidad para Hegel:

El contenido de la filosofía, su necesidad e interés son del todo comunes con los de la religión; su objetivo es la verdad eterna, tan sólo Dios y su explicación. (...)La filosofía es, por tanto, teología, y ocuparse de ella o más bien en ella es para sí culto divino. (1832:84)

La denominada *Idea* hegeliana, no es otra cosa que la divinidad sin el ropaje y concepción cristiana en su complicada necesidad de peregrinación y manifestación, así, luego de su enajenación y objetivación, se da paso a lo que comúnmente denominamos

creación, dándose inicio a la marcha del espíritu y de la historia, una historia que es el despliegue de *dios* y su voluntad:

Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón -no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta-. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de razón. Pero la verdadera demostración de halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de ésta única razón; es una de las particulares en la que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos. Hegel (1837:24)

El espíritu conformado luego de la creación, y de la cual todos los seres somos parte, necesita que tomemos conciencia de su presencia y desenvolvimiento a través del uso de la razón; sólo de esta manera podremos apreciar su reflejo en nuestro entorno, y asumir su constante movimiento. De allí, la importancia de analizar la naturaleza de forma conceptual, uniendo sujeto con predicado y trascendiendo la percepción.

Hegel intenta lograr lo que nunca antes ha sido elaborado, mucho menos por la teología cristiana, lo cual es unir en esencia lo finito con lo infinito, y demostrar el proceso mediante la filosofía, la historia y Dios. Es posible afirmar: “La cuestión clave de su pensamiento especulativo es la resolución del dualismo nomológico entre lo finito y lo infinito en un concepto panteísta absoluto”<sup>35</sup>.

Hay una voluntad de reconciliación entre lo finito y lo infinito, ente Dios y el mundo, entre el espíritu y su naturaleza, donde dialécticamente se van quemando etapas y sucediendo periodos, manifestándose mediante el acercamiento hacia lo divino: “La finitización de lo infinito, es la estructura ontológica que hace posible la elevación de la

---

<sup>35</sup> De Torres, María José. *Metafísica y filosofía de la religión en Hegel*. Barcelona Revista Enrahonar. 1997. (83-96),p. 85

conciencia a lo absoluto, es decir, el espíritu, una de cuyas manifestaciones absolutas es la religión<sup>36</sup>”. Es mediante la religión hecha filosofía en sus cambios y superaciones, que se aprecia el desarrollo del espíritu hacia su propio reconocimiento, proceso donde se evidencia también las diferentes sucesiones históricas que caracterizan un desenvolvimiento universal del espíritu en alcanzar su deseada libertad:

Pero al deponer la envoltura de su existencia, no sólo trasmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su envoltura anterior, como un espíritu más puro. Esta es la segunda categoría del espíritu. El rejuvenecimiento del espíritu no es un retorno a su misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con los que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en una inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse de ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige elaboración. La forma que ésta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a una nueva forma. De este modo el espíritu manifiesta todas sus fuerzas en todas direcciones. Hegel (1807: 28)

La historia y la religión convertida en filosofía como manifestaciones del espíritu, se elevan a reflejarse con lo infinito en búsqueda del absoluto, logrando la perfecta sintonía y reconocimiento entre el creador y lo creado, entre lo manifestado y su reflejo.

Cuando el espíritu objetivo se sabe así mismo como idéntico de lo infinito, la historia alcanza su punto máximo y la filosofía su forma absoluta: “Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta (...). Por ello, en esta religión es revelada la esencia divina. Su ser revelado consiste, patentemente, en que es sabido lo que esa esencia es<sup>37</sup>.”

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 87

<sup>37</sup> Hegel, G. *Op.cit*, p. 438.

La razón y la libertad individual para Hegel sirven, son importantes, pero sólo en la medida que conlleven a lograr el proceso de desenvolvimiento y desarrollo del espíritu. Su planteamiento filosófico de la historia refiere la sumisión de las propias voluntades a fines más elevados, los cuales hasta dicho momento histórico, era plasmado en su rigor espiritual casi en su totalidad en el Estado prusiano.

Para Hegel, todo proceso donde no se aprecie la evolución del espíritu, no cabe dentro de lo que podría considerar realmente como historia, y por ende no debe ser tomado en cuenta; siendo considerado más bien como trascendente los comportamientos morales, éticos, el uso de la razón y la libertad bajo la égida del Estado del cual también él mismo era parte. Por tal motivo, la postura hegeliana pese a despecho de muchos, termina defendiendo un modelo de Estado donde la población vivía coaccionada bajo referencia a un proyecto universal. Conuerdo en parte con lo referido por Ferrater Mora: “Lo que Hegel dice sobre el Estado, es ciertamente, lo que puede esperarse de un hombre a quien un estado de su tiempo-el prusiano-ha convertido en filósofo oficial, esperando sin duda, que la definición de la filosofía como el conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser, salga al paso de todo intento de radical reforma”<sup>38</sup>.

Hegel termina siendo un legitimador del Estado, como muchos de los filósofos que defienden mediante su obra un contexto determinado. Su planteamiento es cierto, no se puede reducir sólo a este intento, pero sí es posible ubicar dicha intención en su referencia a las condiciones presentes en Prusia y el papel activo y de sumisión frente al Estado Monárquico.

---

<sup>38</sup> Mora, Ferrater. Cuatro visiones de la historia universal. Op.Cit., p. 134

Todo filósofo manifiesta y defiende una postura política, la diga explícitamente o no, lo cual lo convierte en un vocero de una parte de los intereses sociales en pugna. Hegel tomó partido por el Estado, y por una historia desde arriba donde los individuos tenían simplemente que colaborar sometiendo su razón y su libertad; sin embargo, sería ser injustos con Hegel si olvidamos uno de sus aportes a la historia, y es, el establecer el proceso dialéctico por el cual una conciencia queda sometida a otra, un planteamiento que será luego colocado sobre bases sólidas extirpando el espíritu. Existen dos tipos de deseos: el deseo animal que desea simplemente cosas, y el deseo humano que desea los deseos del otro. El ser humano por lo tanto, al desear los deseos del otro, desea reconocimiento, desea que el otro lo reconozca, efectuándose las pugnas entre conciencias; sin embargo, una por temor a morir antepone sus propios deseos a los deseos del más fuerte, el cual haciendo que sus deseos pervivan termina sometiendo al más débil: “el señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad”<sup>39</sup>.

### 1.3 Rompiendo los lazos celestiales

El siglo XIX se presentaba de una manera muy cruda para la población europea. Los Estados reproducían un modo de producción capitalista donde las grandes industrias explotaban sin contemplación al trabajador fabril. De esta forma, muchos gobiernos amparados y legitimados aún por potencialidades divinas debido a una historia ideal, la consideraban como propia, concibiendo a su vez, a la piedra angular del proceso

---

<sup>39</sup> Hegel, Federico. La fenomenología del espíritu. Op.Cit., p. 117-118

explotador, como el engranaje perfecto de lo que será analizado mediante la circulación del capital y la generación de plusvalía.

La historia y muchos de sus efectos políticos, sociales y económicos, quedaban aún presentados como la manifestación de un espíritu divino, de un agente misterioso que la controlaba desde los cielos. La población no tenía injerencia alguna en el discurrir acontecimental, y simplemente tenía que dejarse llevar por una inteligencia superior con fines más elevados que cualquier particularidad finita, siendo la intención más bien querer unirla con lo infinito en aras de justificar un devenir teológico planificado.

Las contradicciones entre burguesía y proletariado se hacían más evidentes e insoportables, manifestándose como nunca antes lo ha hecho modo de producción alguno; siendo así que, el obrero que trabaja en exceso y sin medida es más pobre cuanto más riqueza elabora, convirtiéndose en una mercancía que se abarata mientras más mercancías produce. La vida material cobra mayor importancia en desmedro de la desvalorización del mundo humano<sup>40</sup>.

El capitalismo enajena al obrero, lo hace ajeno al objeto de su propia producción y lo hace ajeno a su naturaleza humana, circunscribiéndola a la de un simple animal que vive determinado bajo circunstancias que se le presentan como inalterables. El trabajo enajenado por tanto:

Hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana. Una consecuencia inmediata del hecho de estar

---

<sup>40</sup> Marx, Carlos. Manuscritos de economía y filosofía. Madrid, Alianza Editorial, 2005. (1844), p. 106

enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Marx (1844: 114)

Un nuevo sujeto histórico se hacía presente, el cual necesitaba ser reflexionado partiendo de las condiciones materiales de existencia, debido a que la historia es reproducida terrenalmente en sus manifestaciones y necesidades, donde las contradicciones parten de su propio seno, y sus soluciones también, por lo que toda pugna de conciencias trasciende lo ideal, y urge explicarse teniendo como fin último lo finito, es decir, teniendo en cuenta la coincidencia en la reflexión sobre el mundo objetivo para efectuar su posterior transformación en base a las urgencias universales.

Seguida a la putrefacción del espíritu absoluto, se necesitaba dar fin a la creencia en religiones, dogmas y reverencias a toda falsa explicación histórica. El primer acontecimiento histórico no era la creación, como no lo eran tampoco las intervenciones e injerencias de grandes personajes; la primera premisa histórica parte del uso racional del primer ser humano en búsqueda de producir sus medios de subsistencia.

Allí se diferencia al ser humano del cualquier otro tipo de animal, donde el uso de su razón no sólo le permite reflexionar, sino adecuar su entorno racionalizando sus necesidades y adecuándolas a su conveniencia. La historia no da un giro, desciende desde el cielo:

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. Marx (1847a: 40)

El ser humano no vive encasillado acorde con la substantividad de la religión, la metafísica o la moral burguesa, las cuales no tienen vida propia y se encasillan de forma perenne en el cerebro humano, sino más bien es posible desalojarlas debido a que:

No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Marx (1847a: 41)

El hombre es un producto social, un producto de sus relaciones de subsistencia. Al relacionarse debe ser entendido como un cuerpo organizado en sociedad con potestad de transformar toda la estructura que lo soporta, considerándose la forma material de vida no como algo eterno sino transitorias dentro de la historia:

Por tanto, las formas de la economía bajo las que los hombres producen, consumen y cambian, son transitorias e históricas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y con el modo de producción cambian las relaciones económicas, que no eran más que las relaciones necesarias de aquel modo concreto de producción. Marx (1847b: 152)

Todos los modelos históricos presentes, y sus reflejos económicos en los modos de producción, no son sino sólo una etapa más dentro de las manifestaciones históricas; en tal sentido, nada es estático e inmutable y mucho menos posee caracteres celestiales. Marx crítica dicha postura pequeña burguesa en los contextos en los cuales se hacía referencia a la defensa del capital:

Así pues, en vez de considerar las categorías político económicas como abstracción de relaciones sociales reales, transitorias, históricas, el señor Proudhon, debido a una inversión mística, sólo ve en las relaciones reales encarnaciones de esas abstracciones. Esas abstracciones son ellas mismas fórmulas que han estado dormitando en el seno de Dios padre desde el principio del mundo. Marx (1847b:155)

La historia, presentada como predicado de un sujeto metafísico en amparo de quienes hicieron de su presencia un factor determinante para favorecer sus pasiones terrenales, cede el paso ahora hacia un sujeto que mediante su práctica, hace de ella un predicado. La historia le pertenece a los seres humanos, debido a ello pueden alterar su modo de producción, su historia y su vida. Las grandes transformaciones históricas habidas no pueden ser encasilladas como leyes producto de voluntades en anhelo del cumplimiento de un plan divino, sino en el anhelo de las sociedades en búsqueda de mejores condiciones de vida; por ello mismo, todas las grandes transformaciones históricas han sido producto de luchas constantes de intereses antagónicos entre quienes soportan un modelo económico-social y quienes buscan alterarlo; de esta manera, la historia de todas las sociedades hasta nuestros días queda configurada como un reflejo de la historia de las luchas de clases<sup>41</sup>.

Las clases sociales, es decir, los grupos en pugna con diferentes intereses dentro de una sociedad se enfrentan por imponerse, ocasionando siempre una transformación revolucionaria. La sociedad capitalista donde las contradicciones se han reducido a burgueses y proletarios, no es la excepción, donde también quedará de manifiesto el papel activo de quienes hasta dicho momento eran la extensión de voluntades ajenas.

La lucha de clases no se manifiesta de forma casual, no es algo fortuito, es más bien producto de la opresión de las minorías que detentan una posición dominante en la sociedad controlando los medios de producción. A mayor opresión, mayor agudeza de la lucha de clases, y mayor posibilidad de una revolución: “Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía. Pero

---

<sup>41</sup> Marx, Carlos y Federico, Engels. El manifiesto comunista. Madrid, Editorial Sarpe, 1983. (1848), p. 27

la burguesía no hay forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios<sup>42</sup>.

Carlos Marx en su intento de seguir analizando los intereses materiales en relación con la economía, y continuando el desarrollo de la premisa por la cual la vida es la que determina la conciencia, efectúa un aporte fundamental para la comprensión del desenvolvimiento histórico, evidenciando la relación existente entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción:

El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. Marx, Carlos. (1859:3)

La conciencia es determinada por la experiencia con el entorno, adquiriendo determinadas formas de pensar acorde las fuerzas productivas, lo cual generará un determinado tipo de relaciones no sólo económicas, sino también políticas y espirituales<sup>43</sup>. De esta manera, no sólo se establece el nexo entre la base económica y la superestructura, sino que también es posible evidenciar las transformaciones históricas y las regularidades existentes entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las revoluciones sociales:

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 34

<sup>43</sup> El desarrollo de las fuerzas productivas posibilita a su vez, el desarrollo de las riquezas de la naturaleza como fin en sí mismo. Ver: Marx, Carlos. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 100. Tomo II.

Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Marx, Carlos. (1859: 3-4)

Las relaciones sociales por lo tanto, no quedaban establecidas conscientemente por los seres humanos, sino que dependían de la base material; de allí que un análisis sobre las manifestaciones políticas y jurídicas de una sociedad no pueda quedar desligado de la estructura económica<sup>44</sup>; a su vez, se establecía que de forma regular y permanente hay intereses diversos en conflicto que caracterizan pugnas históricas en relación con dicha estructura. Como consecuencia de todo ello se redondea un planteamiento que trascendía el simple reconocimiento de clases enfrentadas; del mismo modo se propone que la superestructura podrá ser variada en la medida que cambien las condiciones materiales de existencia.

Mucho antes que Marx, ya se había evidenciado las contradicciones sociales entre poseedores y desposeídos. Los propios teóricos burgueses como es el caso de Jacobo Necker escribían:

---

<sup>44</sup> Esto, es necesario precisarlo, no resta el ejercicio de la voluntad al ser humano, o de aquel albedrío que tanto debate genera socialmente. Nadie es libre de escoger donde nace, ni tampoco depende de su voluntad el comportamiento de las fuerzas económicas ya establecidas; sin embargo, sí es posible y legítimo buscar la transformación de dicha estructura material, sobre todo si genera contradicciones extremas entre poseedores y desposeídos. Es necesario enfatizar también, que si bien el capitalismo es producto del ajuste necesario entre fuerzas productivas en desarrollo que necesitaban superar la propiedad feudal de la tierra, esto, implicó luchas burguesas en su recurrencia, luchas trasladadas ahora, a perennizar tal forma de propiedad, que por lo que se aprecia históricamente, requiere ser superada en aras de curar la enfermedad de la superproducción.

Cuando los propietarios alzan el precio del producto y se niegan a incrementar el precio de la mano de obra de los trabajadores, se establece entre estas dos clases de la sociedad una especie de combate oscuro pero terrible, donde el número de desgraciados es incontable, donde el fuerte oprime al débil al amparo de las leyes, donde la propiedad, con el peso de sus numerosas prerrogativas, aplasta al hombre que vive del trabajo de sus manos. Spitz, Pierre (1981:223)

Claro que la intencionalidad se reducía al particular interés de evidenciar contradicciones que podrían desembocar en la alteración de los beneficios a su propia clase, debido a ello se propondrá la necesidad de una urgente reforma agraria desde arriba<sup>45</sup>.

De igual manera, Feuerbach unos años antes que Marx, había propuesto que la creencia en un ser sobrenatural puede concebirse como un fenómeno patológico, que tiene su nacimiento en la indigencia del hombre; en tal sentido, con la creencia en una divinidad, el hombre sustituye la deficiencia del ser real por un ser ideal. Se asume por parte de Feuerbach que la religión debe criticarse como una forma de afirmar este mundo; sin embargo, sólo emprende una revolución teórica, quedándose sin comprender la importancia de la actividad práctico-crítica<sup>46</sup>. No basta con reconocer que la religión es producto de una base material, hay que identificar que la solución estriba en resolver las contradicciones que genera tal creencia. Tal actitud se hace concreta en Marx:

Así, la familia terrenal no debe sólo ser una explicación de la sagrada familia; pero pudiendo ser explicada sólo por medio de una autolaceración y contradicción interior, debe hacerse objeto de una crítica teórica y de una subversión práctica; y todo el mundo social no quiere ser solamente interpretado, como han hecho hasta ahora los filósofos, sino cambiado por obra de la praxis revolucionaria. En esto justamente, reside el significado revolucionario de la actividad práctico-crítica, incomprendido por Feuerbach. Mondolfo, Rodolfo. (2006: 82)

---

<sup>45</sup> Spitz, Pierre. "Violencia silenciosa hambre y desigualdades". En: La violencia y sus causas. UNESCO, París, 1981, 224.

<sup>46</sup> Barth, Hans. Verdad e ideología. México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 92

Como se aprecia, lo planteado por Marx es fundamental, porque si bien no es el primero en evidenciar confrontaciones entre clases, sí aporta incidentalmente en indicar que las relaciones sociales que trascienden lo económico, dependen de una estructura económica<sup>47</sup>. El propio Marx afirma:

Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases. Marx, Carlos. Carta a Weydemeyer, 1852.

El estudio que hace Marx del modo de producción capitalista permite apreciar el desenvolvimiento de la lucha de clases bajo tal estructura económica, para que luego de su explicación desbaratando muchos de sus “misterios”, se proponga la posibilidad histórica de una práctica revolucionaria en búsqueda de un modelo social donde las relaciones existentes se reproduzcan luego de resolver las contradicciones materiales acorde con una sociedad sin confrontaciones antagónicas, superando así, *la prehistoria de la humanidad*.

La historia no sólo caminará sobre sus propios pies, sino que además será posible reconocer en ella regularidades:

El materialismo ha proporcionado un criterio completamente objetivo, al destacar las “relaciones de producción” como la estructura de la sociedad y al permitir que se aplique a estas relaciones el criterio científico general de la repetición, cuya aplicación a la sociología negaban los subjetivistas. Lenin (1979: 15)

---

<sup>47</sup> De esta manera Marx desarrolla en la política aquella primera crítica efectuada a la religión, en su definición y solución. *Ibidem*, p. 96

Las contradicciones llevadas hasta un extremo por el modo de producción capitalista, posibilitan una transformación revolucionaria como expresión máxima de la agudización de las contradicciones. Si la historia ha sido testigo de muchos procesos revolucionarios producto de las luchas de clases, se puede inferir que dichas luchas dependen del contexto que las propicie y caracterice:

Fue precisamente Marx el primero que descubrió la gran ley que rige la historia, la ley según la cual todas las luchas históricas, ya se desarrollen en el terreno político, en el religioso, en el filosófico, o en otro terreno ideológico cualquiera, no son en realidad, más que la expresión más o menos clara de lucha entre clases sociales, y que la existencia, y por tanto también los choques de estas clases, están condicionados, a su vez, por el grado de desarrollo de su situación económica, por el carácter y el modo de su producción y de su cambio, condicionado por ésta.

F. Engels, prólogo a la tercera edición alemana del Dieciocho de brumario. Marx (1885: 106)

La historia con Marx toca tierra y le es devuelta a quienes luchan en su elaboración, no existiendo más leyes divinas, sino prácticas humanas en su devenir. No hay manifestaciones de espíritu alguno, sólo manifestaciones humanas que pueden y serán transformadas acorde con las necesidades sociales mayoritarias, dependiendo del contexto económico y social “El paso gigantesco dado por Marx hacia adelante en este sentido consiste precisamente en haber arrojado por la borda todos estos razonamientos sobre la sociedad y el progreso en general, dando en cambio un análisis *científico* de una sociedad y de un progreso: de la sociedad y progreso capitalistas”<sup>48</sup>.

El fantasma que recorrió Europa en 1848, manifestó todo su espectro en lo que se denominó históricamente como la primavera de los pueblos. La burguesía utilizando el motor revolucionario del proletariado llevó a cabo una cadena de revoluciones que

---

<sup>48</sup> Lenin, Vladimir. “¿Quiénes son los amigos del pueblo?”. Madrid, Siglo XXI Editores, 1974, p. 21



lamentablemente duró lo mismo que la burguesía demoró en asumir lo contraproducente de reducir su distancia con el pueblo. Las revoluciones se apagaron, mientras la burguesía sacaba provecho de privilegios producto de los pactos con los monarcas y el pueblo mientras tanto apreciaba como sus derechos e ideales quedaban inamovibles. En este contexto, la burguesía inició una ofensiva política e ideológica en afán justificar nuevamente el modelo capitalista que les daba seguro soporte.

Sin embargo, el proletariado no sería el mismo, la historia no sería la misma, la conciencia no sería la misma:

Sin embargo, el intervalo no ha pasado en vano. Durante los años de 1848 y 1851, la sociedad francesa asimiló, y lo hizo mediante un método abreviado, por ser revolucionario, las enseñanzas y las experiencias que en un desarrollo normal, lección tras lección, por decirlo así, habrían debido preceder a la revolución de febrero, para que ésta hubiese sido algo más que un estremecimiento en la superficie. Hoy la sociedad parece haber retrocedido más allá de su punto de partida; en realidad, lo que ocurre es que tiene que empezar por crearse el punto de partida revolucionario, la situación, las relaciones, las condiciones, sin las cuales no adquiere un carácter serio la revolución moderna. Marx (1885: 110)

La razón humana y la praxis revolucionaria conllevan a conquistar la libertad, y a apartarse del reino de la necesidad. Esta historia propuesta por Marx no justificaba otra cosa que la posibilidad de ser tomada por propia cuenta por quienes de ellos nunca se había escrito; la historia, presentada como sujeto, es dejada de lado para concebir al auténtico actor, que hace de ella un predicado acorde con el uso de su propia voluntad. La lucha de contrarios conllevada a su máxima agudización, no será producto del hado o destino antojadizo donde alguien pudiera esperar que sean provistas las herramientas salvíficas de solución; ahora el propio ser humano en sociedad, tomando la historia por propia cuenta, hace suyo su destino.

La sociedad capitalista y el Estado que servía como la maquinaria que reproducía dicho modelo estaban condenados a desaparecer. La historia desde el providencialismo tomó catorce siglos para hacerse terrenal y humana.

## Capítulo 2. De la ciencia a la praxis.

En el presente capítulo se analizará la influencia de la filosofía en el surgimiento de la ciencia moderna así como de sus diferentes desenvolvimientos acorde con los diversos procesos históricos y sus consecuentes formas de reflexión. La filosofía que en sus inicios representaba la primera ciencia en cuanto al anhelo de obtener primeras causas, poco a poco va cediendo paso a una experimentación que garantice un conocimiento objetivo. La filosofía a su vez, desvinculándose de alguna forma posible de comprobación se eleva por los aires dedicándose a una especulación racional desligada de algún posible conocimiento objetivo de la realidad y más aún desvinculada con alguna posible transformación social. Es sólo cuando su reflexión se orienta a las necesidades históricas, que se hace científica nuevamente, donde la filosofía puesta en práctica mediante la historia queda a su vez comprobada mediante dicha praxis.

### 2.1 La Filosofía al servicio de la religión

La filosofía griega representada en la sistematización aristotélica ansiaba encontrar las causas primeras, las esencias y las causas últimas. El estagirita rechazando las creencias mitológicas buscaba: "...dar cuenta de aquello que constituía el principio de todas las cosas, es decir, de explicar, procurando tomar como instrumento principal de razón, el mundo y los fenómenos que lo conforman<sup>49</sup>". En dicho contexto hacer referencia a sabiduría, filosofía primera o ciencia era denominar bajo forma diferente el mismo significado.

---

<sup>49</sup> García Zárate, Oscar Augusto. "Ciencia y filosofía". Publicado en cultura, revista de la ADUSAMARPO, Lima-Perú, Año XXV, N° 21, 2007, p. 306

La filosofía se elevaba como ciencia suprema minimizando el alcance de la experimentación debido a que su finalidad era el reflexionar sobre lo esencial de las cosas, analizando sus causas y principios últimos:

Si bien la experiencia en efecto, provee información acerca de cómo son las cosas, de ningún modo, ofrece la razón de que ello sea así, es decir, no acerca al hombre al porqué, a las causas últimas a partir de las cuales sea posible explicar de manera definitiva su constitución esencial. Y ellos como sabemos estaban interesados en construir un saber que alcanzara a desentrañar, con la sola razón el meollo último de la realidad, y, con ello, llegar hasta las causas y principios últimos de la realidad. La filosofía, concebida como la ciencia suprema, nace, precisamente como fruto más acabado de esa aspiración. La doctrina aristotélica viene a ser el culmen de esta concepción clásica de la filosofía. García Zárte (2007:308)

Unos siglos más tarde cuando la institución eclesial cristiana se encontraba en proceso de búsqueda de legitimidad mediante el rechazo de otras posturas que no se ajustasen a sus planteamientos (estoicos, epicúreos, maniqueos, etc.), reelaborará muchos postulados “paganos”, los cuales ajustará acorde con sus propias necesidades dogmáticas para justificarse espiritual y materialmente. Con Aurelio Agustín (354-430) la iglesia ya convertida en un estado dentro de otro y habiendo universalizado la historia cristiana, convierte a la filosofía platónica en un dogma de fe a ser aceptado sin posibilidad de crítica alguna y restándole posibilidad de confrontación.

El providencialismo y sus necesidades de justificación social y de los males concurrentes, colocarán en el dedo de la divinidad toda responsabilidad y toda gracia, así como todo saber y toda ciencia. La filosofía por sí misma ya no será concebida como la prima ciencia debido a la imperfección de la reflexión humana en comparación con el todopoderoso, del cual procedían todas las verdades y certidumbres. La filosofía en su

reflexión construye la propia filosofía providencial pero sometida a la teología y sus dogmas.

Así, es posible tener ciencias diversas como la aritmética y la geometría, sin embargo, la verdadera ciencia es aquella que te permite conocer a Dios, la cual se ubica por encima del resto de saberes:

Pues yo no te he preguntado si conoces algo parecido a Dios, sino si conoces algo con una ciencia tan perfecta como la que quisieras tener de Dios. Lo mismo conoces la línea que la esfera, siendo cosas diferentes entre sí. Dime pues, si te bastará conocer a Dios como conoces una esfera geométrica, esto es con un conocimiento cierto y seguro. Aurelio Agustín. (Soliloquios: IV. Libro I)

La divinidad se ubica por encima de todas las ciencias, confiriéndoles sus posibilidades de verdad, y necesitándose de una en especial para conocerlo. En esa posibilidad de llegar a verlo, consiste el fin del drama histórico de salvación providencial agustiniano. El alma inmortal necesita tener ojos para mirar y la facultad de poder ver a Dios, donde dicha visión consiste en un acto intelectual, y es aquí donde muestra su importancia la verdadera ciencia, aquella que depende del cultivo de la razón:

Es razonable tu interés. Pues te promete la razón que habla contigo, mostrarte a Dios como se muestra el sol a los ojos. Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas de las ciencias se asemejan a los objetos iluminados por el sol para que puedan ser vistos como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz y yo la razón, soy para la mente como el rayo de la mirada para los ojos. No es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver. El ojo del alma es la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles. Y esto principalmente se consigue por la fe (...) la esperanza y la caridad. Aurelio Agustín. (VI: libro I)

Cuando la mente pura se combina con la razón se obtiene la recta y perfecta razón, así, fe y razón se combinan en el alma para poder llegar a dios: “la mirada del alma es la

razón; pero como no todo el que mira ve, la mirada buena y perfecta, seguida de la visión se llama virtud; así, la virtud es la buena y perfecta razón<sup>50</sup>. Se hace necesario aquí considerar lo siguiente: cualquier persona puede tener la fe como creencia en la divinidad, sin embargo, no todos pueden ejercer la razón en el nivel necesario para poder acercarse a la verdad. La verdad para Agustín es eterna, ya que proviene de lo verdadero que es inmortal, y ya que dicha verdad se obtiene por entendimiento, lo importante es cultivar la razón, lo cual se hará con el ejercicio de las siete artes liberales<sup>51</sup> y, donde la dialéctica tendrá el rol protagónico de piedra angular en alcanzar la verdad y evitar la confusión de lo falso.

Las siete artes liberales son consideradas verdaderas por ser disciplinas, dado que propicia el aprendizaje; es importante señalar también, que todas ellas reciben su carácter de verdad de la dialéctica, la cual mediante el arte y la agudeza de discutir genera adecuadas definiciones, divisiones y distribuciones<sup>52</sup>. Con la dialéctica alcanzamos la verdad, ¿pero donde se encuentra la verdad, fuera o dentro de nosotros?, ¿y por qué la dialéctica asume un rol tan protagónico? Agustín refiere a que no hay verdad sin sujeto que percibe<sup>53</sup>, y que para alcanzar la verdad hay que saber distinguir lo verdadero de lo aparentemente verdadero; esto se consigue con el cultivo de la razón y por ende del alma, la cual al ser inmortal almacena en sí misma las verdades<sup>54</sup>; por tal motivo, es con la dialéctica-la ciencia por encima del resto-que podemos recordarlas,

---

<sup>50</sup> Agustín, Aurelio. Soliloquios. Versión extraída de internet, 16 agosto de 2004, 16:00 h, <http://www.librosgratisweb.com/html/san-agustin/soliloquios/index.htm>. Capítulo VI. Libro I.

<sup>51</sup> Se dividían en dos grupos: trívium (retórica, gramática y dialéctica) y el quadrvium (aritmética, geometría, música y astronomía)

<sup>52</sup> Agustín, Aurelio. Op. Cit. Capítulo XI. Libro II.

<sup>53</sup> Ibídem. Capítulo V. Libro II.

<sup>54</sup> Ibídem. Capítulo XIV. Libro II.

logrando apartarnos del espejismo de las apariencias y alcanzando a ver con los ojos del alma. Aquellos “ojos” que nos permiten apreciar las verdades<sup>55</sup>.

Es de notar aquí, la enorme influencia platónica en puntos centrales como la engañosa realidad del mundo inteligible y el innatismo de las ideas, las cuales son posibles de recordar mediante el diálogo, el cual accede al conocimiento verdadero. La reminiscencia platónica posible de ser criticada como una postura más dentro de su propio contexto, será tomada por la iglesia y convertida en verdad incuestionable, sometiendo así a la filosofía a voluntades celestiales, impidiendo de paso el curso normal del conocimiento. Vale mencionar también como mediante estos planteamientos que separaban a los doctos de los incultos, la iglesia cristiana en formación generaba privilegios para la casta que se “cultivaba”.

La filosofía en la alta edad media seguía siendo ciencia en cuanto al anhelo de verdades, pero una ciencia en búsqueda de lo verdadero que no podía hacer su recorrido de forma autónoma sin la teología dogmática eclesial que oriente su fin último salvífico. La filosofía providencial iniciaba su dominio apartándose de toda posible comprobación empírica como forma de conocimiento, dado que la divinidad y todo conocimiento relevante era asumido apriorísticamente, entendido y soportado por la creencia ciega en un Dios invisible.

Durante la baja edad media con Tomás de Aquino (1224-1274) como representante máximo de la “inteligencia clerical”, la filosofía también será concebida como una ciencia, pero que urgía del auxilio de la nueva primera ciencia, aquella dada por

---

<sup>55</sup> Estas conclusiones se desprenden de una lectura atenta del capítulo XV. Libro II.

revelación en auxilio de la razón humana: “La teología dogmática era considerada como la primera ciencia en el sentido de una disciplina de principios absolutamente ciertos, revelados por Dios y que otorgan cierto conocimiento”<sup>56</sup>.

El aquinatense por las propias necesidades contextuales de lucha contra el averroísmo y la doble verdad, equiparará a la fe con la razón considerándose ahora dos caminos diferentes que conducen hacia una misma finalidad: llegar a la divinidad. Obviamente si por el uso racional alguien no asumía los efectos visibles y finitos de la providencia, es decir, se daba cuenta de su existencia, esto no significaba un error teológico, sino simplemente un mal uso racional, ante lo cual la fe como perfecta llegaba en un auxilio más que necesario para la imperfecta reflexión. Es mejor, afirmaba el doctor angélico, llegar a Dios entendiéndolo, que llegar a él por simple creencia. Los planteamientos providenciales de la baja edad media también utilizarán postulados griegos que luego se convertirán en pilares básicos de su filosofía. Así como Platón influyó en la obra de Agustín, Aristóteles lo hará dentro de la obra de Tomás, donde los argumentos del estagirita referidos a las virtudes y al primer motor inmóvil serán adecuados a las necesidades contextuales del Medioevo, donde la iglesia necesitaba una construcción argumentativa más “realista” para someter al siervo y para acercar la verdad divina por ejercicio racional. Sin embargo, esta filosofía que permitía el despliegue racional no podía caminar por sí sola sobre todo si quería “problematizar” a Dios y acceder a la tan ansiada salvación: “Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas cuyo campo analiza la razón humana, hubiera algunas ciencias cuyo criterio fuera lo divino. Y eso es así porque Dios como fin al que se dirige el hombre excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón”<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Copleston, F. C. El pensamiento de Santo Tomás. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 78

<sup>57</sup> Aquino, Tomás de. Suma Teológica. Ia, q1, a1.

La filosofía era una ciencia, pero lo divino excedía dicha posibilidad de acercamiento; por tal motivo, se necesitaba una ciencia que sólo podía llegar a nosotros por propia revelación divina. De manera que, por ejemplo el primer motor inmóvil aristotélico fue utilizado como explicación de Dios como primera causa de todo lo existente, teniendo como fundamento de justificación la “revelación” de dicha verdad. Esta posibilidad de revelación demarcaba la diferencia entre las ciencias: “A diversos modos de conocer diversas ciencias (.....) De donde se deduce que la teología que estudia la doctrina sagrada, por su género es distinta a la teología que forma parte de la filosofía”<sup>58</sup>.

Hay dos tipos de ciencias refiere al aquinatense: ciencias como la aritmética y la geometría, que entre otras deben sus conclusiones a partir de principios que son evidentes por la luz del entendimiento natural; otras ciencias mientras tanto, deducen sus conclusiones a la luz de otra ciencia superior; así, la música parte de principios otorgados por la aritmética. Siguiendo esta línea de razonamiento Tomás afirma que la teología que estudia lo sagrado es ciencia debido a que recibe la iluminación por parte de Dios y de los santos<sup>59</sup>.

Esta ciencia proveniente de lo sagrado se ubica por encima de la denominada ciencia filosófica, teniendo un carácter más especulativo que práctico, dado que trata temas sobre todo ligados a lo divino. Esta ciencia tiene además, la peculiaridad que es infalible allí donde suele errar la razón natural, y si en algún momento utiliza alguna herramienta de la disciplina filosófica, no lo es por alguna posible necesidad, sino más bien, para poder explicar mejor y acorde con nuestro propio entendimiento su contenido, siendo

---

<sup>58</sup> *Ibidem.* Ia, q1, a1. 1

<sup>59</sup> *Ibidem.* Ia, q1, a2.

nuestro razonamiento llevado de la mano hacia temas cuyo contenido trata la ciencia sagrada<sup>60</sup>.

Tal como queda apreciado, filosofía y ciencia siguen teniendo una relación estrecha como fin de conocimiento, donde aún la experimentación no ha dividido las brechas entre lo especulado y lo comprobado, ya que la razón podía obtener verdades, aunque no de tal elevado grado como las obtenidas por la teología divina. La experimentación, reducida a la simple percepción sensorial, no era aún desarrollada para comprobar las hipótesis elaboradas, dado que las verdades eran propiedad exclusiva de Dios. Obviamente toda posible “ciencia natural” o “social” quedaba al margen de las voluntades humanas, ya que la providencia lo abarcaba todo con su sombra y manto.

La escolástica a su vez, quedaba enmarcada como el estudio de los problemas teológicos de la época a la luz de la filosofía, pero de una filosofía que necesitaba de la luz divina para acercarse a la divinidad.

## 2.2 La filosofía al servicio de la ciencia

Los cambios históricos con sus respectivos cambios de estructura, posibilitaron nuevas formas de pensamiento, formas de pensar donde la providencia ya no era el centro de atención exclusivo, pasando a ocupar dicho lugar privilegiado el propio ser humano. Humanismo y Renacimiento alumbraban algo de aquello cubierto por el manto religioso, mientras las puertas para hipótesis alternativas y críticas de lo que hasta antes era un dogma intachable quedaban sin llave.

---

<sup>60</sup> *Ibidem.* Ia, q1, a4-a5.

El sistema ptolemaico que tomaba como referencia directa el “plano” de los cielos confeccionado por Aristóteles será criticado por el astrónomo polaco Nicolás Copérnico, el cual afirmaba a su vez y contra la teoría geocéntrica un sistema heliostático-no heliocéntrico-ya que consideraba que el sol no se encontraba exactamente en el centro del universo, sino tan sólo próximo al centro, para poder dar razón de ciertas variaciones solares observada tales como la retrogresión y brillo<sup>61</sup>. Antes de Copérnico se creía que el Sol era otro planeta, por tal motivo, situarlo virtualmente en el centro del sistema planetario será el punto de inicio de la revolución copernicana. También serán de suma importancia sus explicaciones sobre la teoría de la gravedad. Al no estar la tierra como centro del universo era necesario que cada cuerpo poseyera sus propias cualidades gravitacionales, donde los objetos pesados en cada uno de ellos tiendan hacia su centro. Aquí Copérnico abre las puertas a la futura teoría sobre la gravitación universal<sup>62</sup>:

En consecuencia, como nada impide la movilidad de la Tierra pienso que ahora hay que ver si le convienen varios movimientos, de modo que pueda considerarse uno de los astros errantes. Pues que no es el centro de todas las revoluciones lo manifiestan el aparente movimiento irregular de los errantes y sus distancias variables a la Tierra, que no pueden entenderse mediante un círculo homocéntrico sobre la Tierra. Luego, si existen varios centros, cualquiera podrá dudar, no temerariamente, del centro del mundo, sobre si realmente lo es el centro de gravedad terrestre u otro. Yo creo que la gravedad no es sino una cierta tendencia natural, ínsita en las partes por la divina providencia del hacedor del universo, para conferirles unidad e integridad, juntándose en forma de globo. Este modo de ser es atribuible al Sol, la Luna y las demás fulgurantes entre las errantes, para que, por su eficacia, permanezcan en la redondez con la que se presentan, las cuales, sin embargo, realizan sus circuitos de muchos modos diferentes. Nicolás Copérnico. (Libro I. Acápite 9) Presente en Hawking (2004:45)

---

<sup>61</sup> Hawking, Stephen. A hombros de gigantes: las grandes obras de la física y la astronomía. Barcelona, Editorial Crítica, 2004, p. 19

<sup>62</sup> Ibidem, p. 20

En *Sobre las revoluciones de los orbes celestes* (1543), Copérnico deja entrever los nuevos cambios de actitud hacia el conocimiento, la divinidad y la experimentación. La filosofía seguía siendo la directriz de reflexión sobre los problemas a tratar, donde dicha finalidad se aparta de Dios y los dogmas eclesiales, manteniéndose sin embargo, la creencia religiosa. Se nota a su vez el afán por entender la naturaleza escapando de las simples conjeturas, buscando más bien hipótesis posibles de ser corroboradas.

En este proceso por el cual la ciencia entendida como el conocimiento objetivo producto de la experimentación y su consecuente inducción se aparta del ejercicio estrictamente racional, se irá consolidando con los planteamientos de Galileo Galilei y Francis Bacon, ambos en las primeras décadas del siglo XVII.

Bacon, remando contra la corriente de los planteamientos silogísticos, el realismo ingenuo aristotélico, y la forma errada de hacer ciencia por el desconocimiento de su objeto y fin último, plantea en su *Novum Organum* (1620) la necesidad de interpretar correctamente la naturaleza, siendo urgente el rechazo de la creencia en aquellos ídolos que afectan nuestro entendimiento; es sólo mediante la aplicación de inducciones que es posible encontrar axiomas verdaderos. El apartarnos de los ídolos permitirá rechazar los sentidos como medida de todas las cosas, los dogmas, los prejuicios y las confusiones lingüísticas<sup>63</sup>. Es de notar en tal sentido, el rechazo de Bacon por la filosofía griega en general, y del conocimiento que de ella se pueda rescatar, debido sobre todo, a que sus planteamientos han permitido caer en excesos que lo han corrompido<sup>64</sup>; de igual manera afirma que es imposible apreciar alguna contribución

---

<sup>63</sup> Bacon, Francis. *Novum Organum*. Libro I. Aforismos 39-61.

<sup>64</sup> “Hay un doble exceso: el de los que deciden fácilmente y hacen dogmáticas y magistrales las ciencias, y el de los que han introducido la *acatalepsia* y un examen indefinido y sin término”. Con esto Bacon rechaza los planteamientos aristotélicos y aquellos surgidos de la escuela platónica. Libro I. Aforismo 67.

griega en la mejora y alivio de la condición humana<sup>65</sup>. Para poder interpretar la naturaleza se necesita producir y hacer surgir axiomas de la experiencia, para luego deducir y derivar nuevos experimentos, obteniendo mediante la inducción generalizaciones verdaderas<sup>66</sup>. La filosofía en general, concebida como las diversas corrientes de pensamiento, van apartándose de su relación con la ciencia, debido a que: “nada hay de cierto ni exacto en las filosofías mismas, ni en su forma de demostración”<sup>67</sup>. Sin embargo, se mantiene aún la relación con una filosofía natural, la cual es considerada por Bacon como la madre del resto de ciencias, y la que explica según su alejamiento la falta de prosperidad en las ciencias<sup>68</sup>. El empirismo de Bacon da inicio a la ciencia moderna y a la configuración de las ciencias naturales tal como son concebidas en la actualidad.

Un aporte fundamental en el desarrollo de la ciencia moderna y su inicio de separación de la filosofía debido a la necesidad de efectuar posteriormente hipótesis que correspondan a la verdad, lo encontramos en Galileo Galilei, quién no sólo confirmó la teoría “heliocéntrica” de Copérnico, sino que mediante experimentaciones comprobaría hipótesis físicas que refutaban las disposiciones naturales aristotélicas. En su diálogo sobre dos nuevas ciencias (1633) presentado como el mismo título indica, rechaza la postura aristotélica representada en un personaje de nombre Simplicio, mediante la discusión con Salviati, un persuasivo copernicano, teniendo como afán de ambos convencer a Sagredo, un hombre ilustrado común y corriente:

---

<sup>65</sup> *Ibidem*. Aforismo 73.

<sup>66</sup> Un elemento a tener presente luego que el ser humano asume la posibilidad de buscar conocer por sí mismo sin orientar su mirada hacia el cielo, es la presunción que dicho conocimiento representado en verdades obtenidas era absolutamente inmutable. Esto se puede apreciar tanto para el empirismo como para el racionalismo, en sus debates epistemológicos en los inicios del siglo XVII.

<sup>67</sup> Bacon, Francis. *Op.Cit.* Aforismo 76.

<sup>68</sup> *Ibidem*, aforismo 80.

SALV. (.....) Afirma Aristóteles que móviles de diferente gravedad se mueven, en el mismo medio (en cuanto que su movimiento depende de la gravedad), con velocidades proporcionales a sus pesos y lo ejemplifica por medio de móviles en los que considera, pura y simplemente, el efecto del peso, dejando de lado cualquier otra consideración, tanto en lo que atañe a las figuras como a los momentos (*momenti*) mínimos, cosas sobre las que el medio influye grandemente, alterando el simple efecto de la gravedad. Por esta razón vemos que el oro más pesado que cualquier otra materia flota en el aire cuando se las convierte en un polvo muy sutil. Pero si lo que pretendéis es dar a vuestra proposición un valor universal, os es necesario demostrar que la proporción entre las velocidades se puede observar en todos los graves y que una piedra de veinte libras se mueve con una velocidad diez veces mayor que una piedra de dos libras. Ahora bien, yo os digo que esto es falso y que, cayendo de una altura de cincuenta o cien brazas, llegan al suelo al mismo tiempo.

SIMP. Tal vez si se tratara de alturas enormes de millares de brazas se seguiría aquello que en estaturas menores no se ve que ocurra.

SALV. Si Aristóteles lo hubiera entendido así, voz le echaríais encima un error más, que sería, a su vez, una mentira. Porque al no darse en Tierra tales alturas verticales, es obvio que Aristóteles no podría haber realizado la experiencia, queriéndonos persuadir de haberla llevado a cabo, si dice que es posible observar el efecto.

Galileo Galilei. (Primera jornada: 109-110). Presente en Hawking (2004: 70-71)

Galileo comprobará que el ritmo de aumento de velocidad en la caída era el mismo para todos los cuerpos, dejando caer dos bolas de diferente peso rodando sobre un plano inclinado. Este es sólo un ejemplo de cómo la experimentación dejaba de lado las simples proposiciones lógicas que carecían de una correspondencia directa con la realidad. Otro componente importante en el nuevo espíritu de este científico padre de la física moderna es el empleo de las matemáticas en la elaboración de los datos proporcionados por la experiencia: “Galileo operó una vuelta de tuerca al asunto introduciendo un conjunto de conceptos no sólo novedosos, sino, sobre todo, sumamente útiles en la medida en que expresaban relaciones cuantitativas, es decir, medidas que se vinculaban entre sí a través de fórmulas matemáticas”<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> García Zárate, Oscar Augusto. Op.Cit, p. 313

El círculo será cerrado por Isaac Newton, el cual demarcará las hipótesis experimentables de aquellas relacionadas con la metafísica, las cuales ya no serán aceptadas. En su texto Principios matemáticos de la filosofía natural (1687), aún la filosofía sigue presente como parte de la ciencia, pero con la peculiaridad que se hace referencia a una filosofía orientada hacia la experimentación. Aquella filosofía circunscrita a la conciencia del ser humano, a las ideas innatas dentro del alma, a la percepción subjetiva y a la comprobación de la divinidad, seguirá un camino aparte y en solitario teniendo como premisa la postura racional cartesiana, la cual dejaba abierta de par en par las puertas hacia el idealismo en todas sus formas.

En contrapartida la ciencia que había surgido con las primeras interrogantes del asombro elabora su propio camino cuando sale del interior de la conciencia para analizar estrictamente regularidades en la naturaleza, necesitando para ello hipótesis corroborables. La filosofía orientada hacia la naturaleza, deviene así en la ciencia física.

Volviendo a Newton, si la filosofía buscaba conocimientos seguros: “No deben admitirse más causas de las cosas naturales que aquellas verdaderas y suficientes para explicar sus fenómenos<sup>70</sup>”, así también: “Han de considerarse cualidades de todos los cuerpos aquellas que no pueden aumentar ni disminuir y que afectan a todos los cuerpos sobre los cuales es posible hacer experimentos<sup>71</sup>”. Newton pone énfasis a que las cualidades de los cuerpos sólo se esclarecen mediante los experimentos, no siendo necesario fantasear en contra de la seguridad que dichos experimentos nos brindan en el conocimiento de la naturaleza. Se buscaba un conocimiento filosófico exacto, pero ya no sobre las esencias sino sobre extensión dureza, impenetrabilidad, movilidad y fuerza

---

<sup>70</sup> Newton, Isaac. Principios matemáticos de la filosofía natural. Libro tercero sobre el sistema del mundo. Reglas para filosofar. Regla I. Presente en Hawking, Stephen. Op. Cit, p. 185.

<sup>71</sup> Newton, Isaac. Op. Cit. Regla III. Hawking, Stephen. Ibidem, p. 185

de inercia de los cuerpos, ante lo cual la matemática daba el soporte y auxilio necesario. Así mediante una adecuada “medición” se cumplía con el fundamento de la filosofía: explicar los fenómenos comprobados.

También la experimentación posibilitaba el aumento de conocimiento mediante la inducción:

Finalmente, si mediante experimentos y observaciones astronómicas consta universalmente que todos los cuerpos alrededor de la Tierra gravitan hacia ella, y esto según la cantidad de materia contenida en cada uno, que la Luna gravita hacia la Tierra según su cantidad de materia, y viceversa, que nuestro mar gravita hacia la Luna, que todos los planetas gravitan mutuamente entre sí y que la gravedad de los cometas hacia el Sol es similar, habrá que decir en virtud de esta regla, que todos los cuerpos gravitan entre sí. E incluso será más fuerte el argumento sobre la gravedad universal a partir de los fenómenos, que sobre la impenetrabilidad de los cuerpos: ya que de ésta no tenemos ninguna experiencia en los cuerpos celestes y tampoco observación alguna. Isaac Newton. (Libro tercero. IV regla.) Presente en Hawking (2004: 186-187).

La importancia de las inducciones permitía mantener una hipótesis como válida hasta el surgimiento de otra que la reemplace: “las proposiciones obtenidas por inducción a partir de los fenómenos, pese a las hipótesis contrarias, han de ser tenidas, en filosofía experimental, por verdaderas exacta o muy aproximadamente, hasta que aparezcan otros fenómenos que las hayan o más exactas expuestas a excepciones”<sup>72</sup>.

Las ciencias naturales que desde inicios del siglo XVII irán adquiriendo sus propios métodos, se desligarían un siglo después de la filosofía, la cual quedaba convertida en metafísica, es decir, en un tipo de reflexión imposible de ser comprobado empíricamente y que por tal motivo, dejaba de ser considerada ciencia según los parámetros modernos bajo los cuales ésta era entendida y desarrollada. La filosofía, que

---

<sup>72</sup> Newton, Isaac. Op. Cit., regla IV. Hawking, Stephen. Op. Cit, p. 187.

había otorgado su carácter primigenio de vida a la actividad científica, pasó posteriormente a ser considerada como un sesgo en la búsqueda de verdades. Sin embargo, es importante tener presente que no existe una ruptura total entre ambas actividades, ya que en la propia observación, en el planteamiento de un problema determinado y en la hipótesis para darle respuesta, influye la concepción y postura filosófica asumida como forma de concebir el mundo por parte del científico, lo cual a su vez, dependerá de su conciencia de clase como resultado de su experiencia con el entorno.

### 2.3 Ciencia y filosofía

Del debate epistemológico de inicios del siglo XVII entre el racionalismo y el empirismo, se bifurcarán dos corrientes de pensamiento; aquella que con el idealismo concebía la posibilidad de obtener un conocimiento sin necesidad experimentación y la postura referida a que todo conocimiento debido a la ausencia de ideas innatas es producto de una primera experiencia con el entorno.

Esta pugna epistemológica alcanzará un punto importante con David Hume, donde si bien exponía una postura escéptica frente al conocimiento verdadero manifestado en leyes naturales debido a la consideración imposible de experimentar todas las veces que serían necesarias para poder realizar inducciones verdaderas, afirmaba sin embargo, que todas las ideas y las relaciones filosóficas-como las de causa y efecto- provenían estrictamente de la experiencia. Este planteamiento despertaría del sueño dogmático a Immanuel Kant, y le haría dar cuenta que en realidad no sólo se aceptaba como conocimiento aquello previamente experimentado, sino que también eran comúnmente

aceptadas como verdaderas muchas proposiciones especulativas a priori por parte de la razón pura:

Esta deducción que parecía imposible a mi sagaz antecesor, la cual a nadie fuera de él se le hubiera ocurrido, aunque todos se hayan servido con fiadad de la noción sin preguntar sobre qué se fundaba su validez objetiva, esta deducción digo, digo yo, era la más difícil que jamás pudo ser emprendida por la metafísica; y lo peor era que toda metafísica, existente dondequiera, no podía prestarme para esto el menor auxilio, porque aquella deducción debe, ante todo, decidir la posibilidad de una metafísica. Immanuel Kant. (1783:34)

La experiencia posibilitaba un tipo de juicio denominado sintético, es decir un juicio que ampliaba el conocimiento sobre un objeto previamente percibido. Mediante este tipo de juicios a posteriori se podía erigir la actividad científica, basándonos en planteamientos comprobados empíricamente. La experiencia asume un punto central: “Los objetos, pues, de los sentidos, existen solamente en la experiencia; por el contrario, concederles una existencia propia subsistente por sí, sin la experiencia o antes de ella, es tanto como representarse que la experiencia es posible sin experiencia o antes de ella”<sup>73</sup>. La experiencia es necesaria para la construcción de la ciencia, pero la metafísica se construye con planteamientos en su mayoría imposibles de ser corroborados empíricamente, sin por eso dejar de ser juicios sintéticos:

La metafísica se ocupa propiamente en proposiciones sintéticas a priori, y éstas constituyen solamente su fin, para lo cual necesita ciertamente muchos análisis en sus conceptos, esto es, muchos juicios analíticos, pero donde el método no es otro que en cualquier forma de conocimiento, en el que se trata de poner, sencillamente, en claro sus conceptos por medio del análisis. Solamente la producción del conocimiento a priori, así según la intuición como según las nociones, finalmente, también, la producción de proposiciones sintéticas a priori y, ciertamente, en el conocimiento filosófico, forma el contenido esencial la metafísica. Immanuel Kant. (1783:52)

---

<sup>73</sup> Kant, Immanuel. Prolegómenos. Madrid, Sarpe, 1984. (1783), p. 156

La metafísica era según Kant, el impulso natural de la razón por la indagación sobre temas referidos a la divinidad, la creación y el universo; los cuales se basaban en especulaciones como se aprecia imposible de ser corroboradas empíricamente; por tal motivo, consideraba Kant que la metafísica no podía acceder a poseer rango científico, siendo los únicos juicios sintéticos posibles de ser elaborados a priori con carácter de ciencia aquellos provenientes de la matemática y la ciencia natural (física)<sup>74</sup>.

Los juicios analíticos, es decir aquellos elaborados previa experiencia y que no añaden conocimiento fuera de lo percibido directamente, colaboraban en la construcción de conceptos a priori, los que posteriormente en su análisis e interrelación compondrían los juicios sintéticos. Kant buscaba así, que apartarse del escepticismo dándole un nuevo rumbo al barco anclado por Hume, afirmando la posibilidad de que la metafísica (filosofía) pueda obtener juicios sintéticos, como aquél donde plantea un plan oculto de la naturaleza manifestada en una constitución natural del ser humano dentro de su insociable insociabilidad; este planteamiento es verdadero y sintético a priori para Kant, pero que al no poder ser comprobado empíricamente, es imposible que pueda ser considerado científicamente.

Como es posible apreciar, a finales del siglo XVIII, la crítica dirigida hacia la razón pura consolida una dicotomía entre los alcances de la reflexión filosófica y la científica. La filosofía, que había visto como sus contenidos se separaban y diseminaban en ciencias diversas, opta en muchos casos a trascender lo físico como forma de subsistencia. Los avances de la ciencia y la constante preocupación por la naturaleza posibilitaban a su vez que algunos filósofos basados en primeras evidencias efectuaran

---

<sup>74</sup> Ibidem, p. 58

grandes aportes teóricos, siendo el caso del propio Kant, el cual postulará la teoría de la nebulosa, por la que el sol y los planetas habrían sido originados a partir de una masa nebulosa en rotación, infiriendo posteriormente la consecuencia de que a partir de dicho origen quedaba simultáneamente dada la futura muerte del sistema. Este planteamiento será posteriormente corroborado matemáticamente por Laplace.

El planteamiento del filósofo de Königsberg referido a la ciencia y experimentación recibirá duras críticas por parte de Hegel quien las concebirá de forma diferente debido a su afán de unir lo finito con lo infinito mediante un sistema total que dejaba de lado el estudio de las ciencias naturales. Para Hegel la ciencia es la lógica que analiza el proceso dialéctico por el cual el concepto deriva en determinaciones, siendo la experiencia que da legitimidad a dicha ciencia, el desarrollo de la conciencia a través de la fenomenología del espíritu: “De este modo ella, la conciencia que padece la experiencia se va formando, va ascendiendo a lo absoluto o a la totalidad del espíritu desarrollado<sup>75</sup>”.

Un intento de apartar a la razón de dichas especulaciones teológicas y metafísicas sin sentido es propuesto por Augusto Comte, padre del positivismo y la sociología moderna. La razón afirmaba, debe orientarse a lo positivo, es decir, a lo empíricamente comprobable y verificable como requisito indispensable para que la humanidad como especie progrese en armonía como consecuencia del desarrollo científico: “Importa mucho observar que, en todos los aspectos esenciales, el verdadero espíritu filosófico consiste sobre todo en la aplicación sistemática del simple buen sentido común a todas

---

<sup>75</sup> Vázquez, Eduardo. La Ciencia según Hegel. Publicado en Revista DIKAIOSYNE. Mérida-Venezuela. N°12. 2007, p. 162

las especulaciones verdaderamente accesibles<sup>76</sup>”. El nuevo espíritu filosófico de la razón positiva tenía la responsabilidad de elevar a la ciencia hacia una dignidad superior donde analice no sólo la naturaleza, sino también la sociedad.

Este planteamiento filosófico se presentaba como la solución a las crisis sociales, intentando instaurar un progreso y un orden que hasta la fecha no había sido posible debido a la ausencia de una filosofía acorde con las necesidades de la sociedad<sup>77</sup>. Estos postulados incidían en una revolución estrictamente intelectual que deje intacta la estructura material para acercarnos al desarrollo lineal de la marcha histórica: “transformando la agitación política en movimiento filosófico”, y asumiendo que: “La reorganización total, única que puede terminar la gran crisis moderna, consiste efectivamente, en el aspecto mental”<sup>78</sup>.

La matemática, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología, son las ciencias que junto a un nuevo espíritu filosófico positivo y un adecuado gobierno (De científicos y burgueses positivos) permitirán un orden social armonioso, donde se mantenga la continuidad del orden material y un cierto orden político<sup>79</sup>.

El que la razón no pierda el tiempo en falsas especulaciones brinda la posibilidad de establecer leyes y prevenir acontecimientos tanto en la naturaleza como en la propia sociedad. La sociología aparejada en unión con la biología y en estrecha relación con las ciencias de la naturaleza permitirá una posible configuración como ciencia social. Sin embargo, las cosas no son en realidad tan “positivas” como aparentan, no sólo porque

---

<sup>76</sup> Comte, Augusto. Discurso sobre el espíritu positivo. Argentina, Aguilar, 1982 (1844), p. 94

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 103

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 109 y 113.

<sup>79</sup> *Ibidem*. Pág. 134.

las desigualdades sociales se mantienen mientras se esconde una postura burguesa reaccionaria frente a la lucha de clases, sino que además esta “filosofía” que presenta a la sociología como una ciencia de la sociedad, lo hace planteando una postura muy mecánica del desenvolvimiento social siguiendo los esquemas de comprobación de las denominadas ciencias exactas.

Las ciencias sociales necesitaban métodos propios y la consideración de una dinámica social auténtica de quienes elaboran su historia. Sin embargo, la directriz social según dichos postulados alejaba del gobierno al pueblo debido a una acusada ignorancia de las condiciones fundamentales de lo que debe tratar un sistema social cualquiera, así el escapar de una racionalidad teológica y metafísica elaborando a su vez un establecimiento regular y ordenado era misión de esta nueva filosofía. Una filosofía que asumía que los pueblos no han comprendido el trabajo que representa la reorganización social: “por haber considerado como puramente práctica una empresa esencialmente teórica”<sup>80</sup>. Es importante saber demarcar la frontera de dichas aplicaciones ya que: “Desde el punto de vista filosófico, puede verdaderamente medirse el grado de civilización de un pueblo por el grado en que se encuentra desarrollada la división de la teoría y de la práctica, combinado por el grado de armonía que entre ellas exista”<sup>81</sup>.

La filosofía de Comte dirigirá la actividad científica hacia un nuevo estado positivo que garantice el progreso humano, siendo para esto necesario cambios en la mentalidad reflejados teóricamente en la sociedad. Dichos cambios obviamente no correspondían ser realizados por las “incultas” masas que no podrían teorizar sobre lo “positivo”:

---

<sup>80</sup> Comte, Augusto. Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad. En: Primeros Ensayos. México, Fondo de Cultura Económica, 2001. (1854), p. 89.

<sup>81</sup> *Ibídem*, p. 94

En una palabra, todas las veces que la sociedad tiene necesidad de trabajos teóricos en una dirección particular cualquiera, está reconocido que es a la clase de los sabios correspondiente a la que debe dirigirse. Así pues, es el conjunto del cuerpo científico el que está llamado a dirigir los trabajos teóricos generales cuya necesidad acaba de comprobarse. (.....) En el sistema a construir, el poder estará en manos de los sabios y el poder temporal corresponderá a los directores de los trabajos industriales. Augusto Comte. (1854:100-101)

La filosofía aquí se encuentra separada de la ciencia en contenido, pero en cuanto actitud, es la primera la que soporta a la segunda en su carácter de someterse a lo comprobable. La comprobación a nivel social se encuentra sujeta a una historia en su afán de justificar el ansiado progreso prometido por la clase burguesa al asumir la cúspide social. La filosofía de Comte “no comprendía” por su sesgo de clase, que la sociedad necesita una ciencia acorde con sus necesidades apreciables en la realidad, una realidad que ansiaba hacer coincidir el positivismo con sus propios y antojadizos planteamientos, pero que a la larga sólo lograba el alejamiento frente a los problemas sociales reales, que exigían cambios estructurales y no reformas mentales y de pensamiento.

Una historia conciba por este “espíritu positivo” donde indefectiblemente se llegaba de la mano de la ciencia hacia un progreso dejando intacta las condiciones materiales de existencia, era la consideración de un tipo de filosofía alejada de la realidad y de la praxis, en donde si bien la reflexión no volaba por los aires, sí se apartaba de lo social para cederle su potestad y comprobación a la ciencia de quienes controlaban desde arriba la sociedad.

## 2.4 La filosofía al servicio de la sociedad

La reflexión filosófica surgida en Grecia como un puro saber por saber, será luego sometida al amparo de los dogmas religiosos para ideológicamente controlar espiritual y socialmente a la población. Posteriormente con el repliegue dogmático a la luz de los procesos históricos y avances científicos, las diversas ramas de la filosofía orientadas hacia la naturaleza se convertirán en especialidades científicas soportadas por la comprobación empírica. La filosofía si bien se mantenía aún ligada a la ciencia al delinear las interrogantes del trabajo científico, la dicotomía epistemológica entre ciencia y filosofía se encontraba establecida.

Gran parte de la filosofía a su vez, como forma de continuar con su desarrollo en búsqueda de verdades totales, combatía el avance de la ciencia trepando cumbres elevadas y observando la realidad cada vez más distante. Otras *filosofías* debido al gran avance de las ciencias positivas, propondrán científizar la sociedad, proponiendo una revolución eminentemente intelectual como alternativa social.

Es en este contexto, a mediados del siglo XIX, donde no sólo se propone una concepción histórica que deje de elaborarse desde el cielo hacia la tierra, sino que manifieste la necesidad de una transformación social, que en su ejecución corrobore las leyes del devenir histórico. La historia considerada desde arriba por quienes se aprovechaban del trabajo productivo ajeno y circunscribían su vida al estricto goce improductivo, será reemplazada por una historia desde abajo que parte ahora de las condiciones de vida y necesidades del proletariado. Por tal motivo, el nuevo sujeto presente en la historia necesitará ser pensado y reflexionado acorde con su propio

trabajo material en la naturaleza, de esta forma, la lucha de conciencias a muerte en el proceso de autodeterminación del espíritu, será derrumbado para que tomando parte por quién trabaja, se invierta la realidad presentada por la filosofía idealista.

La historia intenta sacudirse de toda mano invisible y de toda la posibilidad de deformar y legitimar la concepción del mundo tal cual se encontraba establecido, debido a ello, la urgente necesidad de establecer las formas reales bajo las cuales se desenvuelven las relaciones sociales. De tal modo, se hizo necesaria como primera premisa, efectuar una crítica al orden existente, y a los elementos que la sustentaban. Tal crítica se inicia rechazando a la religión como conciencia invertida de la realidad, al Estado como sujeto determinante, y denunciando a su vez, a la alienación económica como fuente originaria de toda alienación<sup>82</sup>. Es sin embargo, en su texto *La ideología alemana* (1846) donde establece la primera definición: “Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse responde a su proceso de vida directamente físico”<sup>83</sup>.

La división del trabajo trajo la división entre el trabajo material e intelectual, haciendo esto posible la conformación de una conciencia ideológica, de una falsa conciencia que interpreta de forma equivocada la realidad limitándose a lo aparente:

Las actividades, por consiguiente no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural los actos propios del hombre se erigen ante él, en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a

---

<sup>82</sup> Desde sus primeros escritos contra la religión, hasta los manuscritos económico-filosóficos (1844) se va configurando el concepto de ideología en Marx, el cual será utilizado por primera vez en *la sagrada familia* (1845). Ver: Prado, Raimundo. *El concepto de ideología en Marx*. Lima, Editorial Mantaro, 2008, pp. 62-66.

<sup>83</sup> Marx, Carlos. *La ideología alemana*. Lima, Ediciones populares, 1980, p. 26

partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo de actividades que le es impuesto y del que no puede salirse. Marx (1846: 34)

Este tipo de conciencia, es a su vez alimentada en su alienación por un discurso justificador elaborado por los teóricos de la clase dominante como forma de asegurar las condiciones de producción. Para esto no hay mejor forma que universalizar las conveniencias particulares y erigirlas como mitos “racionales”: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo su poder espiritual dominante”<sup>84</sup>. Es por su parte mediante la forma del Estado que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes<sup>85</sup>.

En tal sentido, si son las condiciones materiales las que generan la conciencia ideológica, así como también el discurso para eternizarla, la única forma posible para combatirla radica en cambiar la estructura que propicia tal alienación, dada la inutilidad que representa combatir ideas con ideas, y conceptos con más conceptos, tal como lo hicieron aquellos filósofos pequeñoburgueses que intentaban cambiar el mundo sólo con buenos deseos y cambios puros de conciencia: “Los cambios de la conciencia, separados de las condiciones, tal como los filósofos los ejercen, como una profesión, es decir, como un negocio, son a su vez un producto de las condiciones existentes y forman parte de ellas”<sup>86</sup>.

Dentro de la forma como Marx y Engels asumen la ideología ésta se puede definir como: “un cuerpo orgánico sistema de ideas y representaciones, intereses de clase y

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p.50

<sup>85</sup> *Ibidem*, p.72

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.450

falsa conciencia<sup>87</sup>. Por tal motivo, frente a la lucha conceptual, y con miras a transformar la realidad, urge la necesidad de confrontarla científicamente, donde el hacer ciencia signifique: “descubrir la estructura oculta de dominación de la sociedad, explicitar sus elementos de negación y superación<sup>88</sup>. Evidenciando tales relaciones reales, se podrá acceder a una conciencia científica, que problematice y explique partiendo de la práctica hacia la idea, y no de la idea hacia la práctica<sup>89</sup>; es así, que sólo mediante la ciencia se acabará con la ideología, que en resumidas cuentas, no es sino el lenguaje de lo aparente que esconde la esencia.

De esta forma, Marx criticaba los postulados burgueses que ocultaban las contradicciones sociales elevándolas al plano de simples ideas sin soporte material alguno, mientras la conciencia del proletariado quedaba subsumida en una realidad aparente. Su planteamiento, rechazaba la filosofía idealista concebida despectivamente como ideológica, debido a que ofrecía un reflejo falso de la realidad a nivel epistemológico y político<sup>90</sup>, donde las ideas eran concebidas producto de una consideración de existencia independiente de la realidad social que las generaba, así mismo, dicha concepción no permitía apreciar las contradicciones sociales reales, las cuales como única forma de solución implicaban una transformación social. Por tal motivo, la urgente intención política de mantener a como dé lugar la reflexión en el plano ideal, dejando intactas de análisis las bases materiales generadoras del conflicto:

Lo que para Marx y Engels tienen de ideológico estas creencias no es que se orienten pragmáticamente a hombres y mujeres a acciones políticamente

---

<sup>87</sup> Prado, Raimundo. Op.Cit., p. 104

<sup>88</sup> Ibidem, p. 91

<sup>89</sup> Ibidem, p.106

<sup>90</sup> Eagleton, Terry. Ideología. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 69-70. Para un acercamiento al concepto de ideología, así como a su evolución histórica de significado, ver: Barth, Hans. Verdad e ideología. Op.Cit., pp. 9-28, así como Prado, Raimundo. Op.Cit., pp. 21-62

censurables, sino que los desvían sin más de ciertas formas de actividad práctica. Una ideología con éxito debe operar tanto en el nivel práctico como en el teórico, y descubrir alguna manera de vincular dichos niveles. Eagleton (1977:74)

La práctica revolucionaria tiene indefectiblemente que estar teorizada por una concepción del mundo materialista y dialéctica, donde se asuma que el entorno material determina la conciencia, y que dicha forma de pensar al transformar el mundo cumple con llevar a cabo los saltos cualitativos a nivel histórico. La filosofía para Marx, tal como ha sido elaborada hasta dicho momento no tiene utilidad socialmente, de allí la urgencia de criticarla y desmantelarla; sin embargo, esto no significa que la filosofía no tenga importancia, dependiendo más bien su interés de elaboración, tal es así, que siendo considerada como posibilidad de reflexión y soporte para la transformación social tendrá un papel importante que cumplir: “La misión de la filosofía que se haya al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar esa autoenajenación en sus formas no santas”<sup>91</sup>. La filosofía evidencia las contradicciones de clase quitándole el “dogma” de su justificación posibilitando que haya la potestad por parte del proletariado de resolverlas. El proletariado hará uso de una filosofía revolucionaria: “Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales”<sup>92</sup>. No puede haber por lo tanto praxis revolucionaria sin filosofía que reflexione sobre las necesidades históricas de la sociedad. Se aprecia entonces, que Marx rechaza la filosofía idealista por mostrar una realidad invertida ocultando las contradicciones materiales, indicando a su vez por tal motivo, su carácter ideológico. De estas consideraciones han surgido múltiples equivocaciones y errores interpretativos. Marx no rechaza toda la filosofía, y mucho menos la relaciona de forma

---

<sup>91</sup> Marx, Carlos. Contribución a la crítica del derecho de Hegel. Citado en: Vargas Lozano, Gabriel. “¿Nueva práctica de la filosofía o nueva filosofía de la praxis?” Artículo extraído de internet, 20 de agosto del 2009, 17:00 h, [www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/](http://www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/)

<sup>92</sup> Marx, Carlos. Op.Cit. Citada en: Vargas Lozano, Gabriel. Op. Cit, p. 3

reductivista con una ideología como generadora de “falsa conciencia”; si bien Marx posteriormente a 1845, no hace alguna referencia directamente al concepto de filosofía, o no califica directamente sus escritos como filosóficos, esto no debe dar pie a consideraciones referidas a que lo hace por algún rechazo a la filosofía en sí, y menos aún pueden ser presentados sus argumentos como paradójicos, debiéndose comprender lo que el propio Marx refiere años después en el Prefacio a la contribución a la crítica a la economía política, algo que conviene volver a recordar:

(...) en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social y política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. (...) Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. (...) Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia, sino que por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Marx (1859: III-IV).

Aquí Marx, no sólo le agrega una tercera cualidad a la ideología, otorgándole ahora un carácter ontológico, sino que además, es posible inferir que la base material acorde con un determinado tipo de análisis conforma un aspecto determinado de la superestructura, de la ideología en general; por tal motivo, los conflictos sobre la base material se elevan hacia un nivel superestructural, donde el propio planteamiento de la lucha de clases como parte integrante de los intereses de una clase social determinada conformará parte de la ideología total de un modo de producción determinado. En tal sentido, la propia filosofía marxista es parte de la superestructura en enfrentamiento, una filosofía

que como hemos podido apreciar, rechaza el idealismo y la legitimización de una estructura (base) determinada. Marx plantea un nuevo tipo de filosofía, una filosofía de la praxis como forma de concebir el mundo en su transformación, siendo necesario para esto, una mayor aproximación hacia la lógica material reflejada por parte de aquella ideología que sesgaba la realidad y legitimaba las contradicciones bajo el capital, de allí que, posteriormente la crítica se orienta no hacia la presentación de una realidad distorsionada, sino al propio desenvolvimiento material del capitalismo, bajo la representación de la mercancía hecha fetiche, el capital devenido en interés y la generación de plusvalía producto de la enajenación del obrero.

Es así, que unos años después Marx presenta una definición que desarrolla la expuesta en la ideología alemana. Ya no hace referencia estrictamente a la ideología como un conjunto de ideas que distorsionan la realidad bajo un idealismo que pone de cabeza la participación histórica del ser humano, haciéndose patente más bien la necesidad de relacionarla con sus manifestaciones materiales visibles en las práctica cotidiana de la clase burguesa, es decir, urge ahora analizar de forma preponderante la superestructura y su repercusión en la estructura de la sociedad. De tal forma, Marx pone en evidencia muchos “secretos” dentro del desenvolvimiento económico capitalista, los cuales en su práctica ocultan la enajenación del proletariado. Uno de ellos será el fetichismo de la mercancía, el cual oculta bajo la simple apariencia de compra y venta de objetos, el trabajo humano, y su relación con quienes detentan la posesión de los medios de producción. El valor de una mercancía no está en su valor de uso, se encuentra en el tiempo y calidad del trabajo invertido en su elaboración bajo relaciones sociales de producción determinadas, por tal motivo al vender o adquirir una mercancía, lo que se vende o adquiere es la fuerza de trabajo del obrero:

El carácter misterioso de la forma de mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos, como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don social de éstos objetos y como sí, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. Marx (1867: 37-38)

Los objetos asumen vida propia y se hacen fetiches al puro estilo religioso de quién le da existencia a algo que no existe por sí mismo; el trabajo mediado por el modo de producción desaparece y la compra y venta de mercancías aparece simplemente como relaciones materiales entre personas intercambiando objetos<sup>93</sup>. Así entonces, no sólo queda oculta la explotación del proletariado al asumirse que simplemente se intercambian cosas, sino que a su vez, los propios productores privados (trabajadores) le otorgan a dicho trabajo un carácter social acorde con la práctica en el mercado; de esta forma, como cambio de productos se hace referencia a que el resultado del trabajo debe ser útil para satisfacer determinadas necesidades sociales y susceptible de ser cambiado por otro trabajo privado que también represente utilidad. El trabajador por lo tanto, no es conciente del carácter común a todo tipo de trabajo, un trabajo explotador donde desgasta su fuerza de trabajo, un trabajo humano abstracto. El trabajador otorga un valor diferente a los objetos que produce sólo por las diversas modalidades de trabajo, y no por la fuerza de trabajo demandada en su elaboración: *no lo saben pero lo hacen*<sup>94</sup>. Esto representa no sólo que no están al tanto de lo que representa su propio trabajo, sino que la propia reproducción material del capitalismo les impide asumir a conciencia su propia situación, desenvolviéndose de tal forma debido a que responde a la lógica “normal” de funcionamiento social<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Marx, Carlos. El capital. México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (1867). T.I., p. 38

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 39. La cursiva es mía.

<sup>95</sup> La división del trabajo refería Marx, es el enigma de la historia, dado que quién pueda conocer sus supuestos podrá realmente comprenderla. La división del trabajo es la que permite hacer proclive a la

Dentro de ésta lógica el valor de una mercancía tiene una determinación casual, siendo más bien que: “la determinación de la magnitud de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones aparentes de los valores relativos a las mercancías<sup>96</sup>”.

Uno de los secretos queda revelado en el funcionamiento del capitalismo soportado a su vez por una forma particular de interpretarlo. La ideología burguesa no existe sobre vacío, y requiere a su vez una reproducción material que la reconforte, para a su vez seguir legitimando las contradicciones de clase. El fetichismo de la mercancía trae consigo varias consecuencias de carácter ideológico:

En primer lugar, con ello se oculta y disfraza la dinámica real de la sociedad: se oculta el carácter social del trabajo tras la circulación de las mercancías, que ya no son reconocibles como producto social. En segundo lugar-aunque ésta sea una idea únicamente desarrollada por la tradición marxista posterior-la sociedad se fragmenta por esta lógica de la mercancía: ya no es fácil aprehenderla como totalidad, dadas, las operaciones atomizadoras de la mercancía, que transforman la actividad colectiva del trabajo social en relaciones entre cosas muertas y discretas. Y al dejar de aparecer como totalidad, el orden capitalista se vuelve menos vulnerable a la crítica política. Por último, el hecho de que la vida social esté dominada por entidades *inanimadas* le da un espurio aire de naturalidad e inevitabilidad: la sociedad ya no se percibe como un constructo humano, y por tanto como algo modificable por el hombre. Eagleton (1997: 118)

Los planteamientos referidos al fetiche de la mercancía permiten a su vez entender mejor el comportamiento burgués:

---

conciencia para aceptar ideologías y falsearse, dado que el trabajador reducido en puro trabajo empobrece su mundo interior, permitiendo que la disociación entre su ser y su conciencia, permita duplicar la forma como aprecia el mundo. Es de esta manera, que los trabajadores enajenados, conciben una historia que discurre de forma inexplicable y ajena a su comprensión. Ver el análisis de este proceso en: Barth, Hans. Verdad e ideología. Op.Cit., pp. 108-120.

<sup>96</sup> Marx, Carlos. El capital. Tomo I. Op.Cit., p. 40.

La ventaja de esta nueva teoría de la ideología sobre la presentada en la ideología alemana está bastante clara. Mientras que en esta primera obra la ideología aparecía como una especulación idealista, ahora obtiene una base segura en las prácticas materiales de la sociedad burguesa. Eagleton (1997: 121)

No basta con definir lo que es la ideología y su intención en proponer una filosofía que no te permita conocer la realidad, se hace necesario apreciar y denunciar su funcionamiento cotidiano en la sociedad para poder enfrentarla.

Como es posible apreciar, un pensamiento hegemónico no sólo desvirtúa la realidad imponiendo una filosofía absurda, sino que también oculta y pasa por alto aspectos necesarios de ser reflexionados. Otro de ellos es el referido al capital que genera interés.

El capital en el proceso de circulación puede funcionar como capital dinero y como capital mercancía, es decir, aquél dinero invertido en la generación de plusvalía puede en una determinada fase productiva servir para comprar elementos de la producción o simplemente al ser ya una mercancía elaborada pueda ser convertida en dinero. Por tal motivo: “el proceso de circulación queda reducido a la metamorfosis de la mercancía”<sup>97</sup>. Del referido capital dinero se derivan las formas del capital dado en préstamo, haciendo posible que el dinero prestado refluya en el prestamista con un agregado que representa la plusvalía obtenida. Por tal motivo el préstamo: “No se invierte como dinero ni como mercancía, y, por tanto, ni se cambia por una mercancía, cuando se desembolsa como dinero, ni se vende por dinero cuando se entrega como mercancía, sino que se invierte siempre como capital<sup>98</sup>”. El préstamo adquiere así una peculiaridad única, dado que sigue todo el circuito de generación de plusvalía y ganancia, trascendiendo su condición

---

<sup>97</sup> Marx, Carlos. El capital. México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (1894), T III, p. 332.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 332.

de dinero, y sin recaer en conversión de mercancía, mientras a su vez mantiene una forma externa del retorno apartado del proceso mismo de circulación<sup>99</sup>.

El dinero prestado regresa al prestamista con las ganancias de haber participado del ciclo económico; en este trayecto, dicho dinero al ser dado por el prestamista y ser aceptado por el capitalista industrial convierte al prestamista en capitalista y a su dinero en capital. Dicho capital no es reinvertido en su totalidad, debido a que dicho capitalista industrial requiere darle partes de las ganancias (interés) al prestamista debido a la “compra” del valor de uso dado al dinero prestado.

El ciclo completo del capital D-M-D', recorrido también en este caso por el dinero prestado, y por el cual la plusvalía obtenida es reflejo del trabajo enajenado del obrero no pagándole acorde con los objetos que produce, es “olvidado” considerando que el dinero generado en consecuencia simple del trato entre el prestamista y el capitalista industrial:

El movimiento real del dinero prestado como capital es una operación situada al margen de las transacciones entre prestamistas y prestatarios. Este movimiento intermedio aparece esfumado, invisible en estas operaciones, no se halla directamente encuadrado en ellas. El capital, como mercancía de tipo especial que es, posee también un modo peculiar de enajenación. Por eso aquí el reflujo no se expresa tampoco como consecuencia y resultado de una determinada serie de fenómenos económicos, sino por obra de un especial convenio jurídico entre compradores y vendedores (...) De este modo, el reflujo del capital, referido a esta transacción, no aparece ya como un resultado determinado por el proceso mismo de producción, sino como si el capital prestado no llegase a perder en ningún momento la forma de dinero. Marx (1894: 335-336)

D-M-D' queda reducido a D-D', donde el proceso productivo en este caso por el capital que generará interés y que enajena una forma de valor como capital<sup>100</sup>, queda obviado,

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 337.

ocultando la situación de explotación del obrero, como agente directo en la creación de la ganancia representada luego en el interés recibido por el prestamista:

En el capital a interés aparece, por tanto, en toda su desnudez este fetiche automático del valor que se valoriza a sí mismo, del dinero que alumbra dinero, sin que bajo esta forma descubra en lo más mínimo las huellas de su nacimiento. La relación social queda reducida aquí a la relación de una cosa, el dinero consigo misma. (...) El fetichismo del capital y la idea del capital como un fetiche aparecen consumados aquí. En la fórmula D-D' tenemos la forma más absurda del capital, la inversión y materialización de las relaciones de producción; la capacidad de dinero o, respectivamente de la mercancía de valorizar su propio valor independientemente de la reproducción, la mistificación capitalista en su forma más descarada. Marx (1894: 374)

Marx desde los primeros borradores de lo que en un futuro será *El capital*, inicia el estudio referido a la teoría del fetichismo, así, desde los denominados *Grundrisse* en 1857, orientará su análisis hacia la presunción devota de consideración cosificada de muchos aspectos económicos que encierran bajo la negación de abstracción la cruda situación real del proletariado. Néstor Kohan se refiere de esta manera al análisis del capital que genera interés:

Por eso en la fórmula D-D' se condensa apretadamente la máxima fetichización y la máxima utopía reaccionaria del capital: ha desaparecido la clase trabajadora y se ha esfumado la fuerza de trabajo, ha desaparecido la explotación. El capital dinero se ha transformado aparentemente en el único y verdadero sujeto de la situación. (...) El capital dinero está feliz. Ha logrado borrar del mapa a su oponente, a su contradicción antagónica (de la cual en realidad se nutre) Él es ahora el único sujeto. A los codazos se ha transformado, por fin, en el único protagonista de la historia. Kohan (2009: 341)

La economía capitalista intenta convertirse en un ícono mágico y místico, donde el dinero gratuitamente genera más dinero, y donde las contradicciones y la explotación, quedan olvidadas. Estas reflexiones sobre las condiciones objetivas en el

desenvolvimiento económico bajo el capital, habían sido retratadas también unos años antes con similar crudeza:

La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que se trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil. Marx (1844: 107).

El trabajador enajena su trabajo, es decir, hace del objeto de su producción, un objeto ajeno a sí mismo, debido a que la reproducción de su trabajo permite la continuidad del modo de producción, el cual a su vez pauperiza su propia situación. El obrero con su trabajo mantiene a quién posteriormente lo oprime, se aleja de la posesión de su propia producción y su propia condición humana se disipa animalizándose. La necesidad conlleva al obrero a vender su fuerza de trabajo producto de la necesidad de quién para poder vivir se aparta de su propia vida:

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal. Marx (1844: 111).

El trabajador era pauperizado por el modo de producción existente; sin embargo, se hacía necesario no sólo denunciar aquello que era visible para todos, siendo más urgente destruir ideológicamente los pilares teóricos burgueses, ante lo cual se hizo preponderante revelar el secreto de la producción capitalista y aquellos ocultos comportamientos que simplemente eran fetichizados en su explicación para hacer inevitable cualquier confrontación teórica y práctica a la dictadura del capital; por tal motivo, la mercancía hecha fetiche, el ocultamiento del proceso de producción en el

proceso del capital generando interés, la enajenación del trabajador y sobre todo el hallazgo de la plusvalía por el cual el capitalismo se alimenta del trabajo no reenumerado del obrero; serán fundamentales en la posibilidad de comprender la forma práctica y material de cómo se desenvuelve la ideología dominante en su afán de justificar el desenvolvimiento económico “natural”.

La ideología entonces, recorre el camino por el cual transita desde la presentación equivocada de la realidad, hasta su presentación como falsa y engañosa<sup>101</sup>. Así mismo, la lucha de clases tiene también su reflejo en una pugna ideológica por la cual se intenta presentar a la sociedad lo más objetivamente posible. La postura materialista de la historia, una filosofía que toma partido en esta confrontación social, postulará la necesidad de una transformación estructural como forma de finalizar la confrontación antagónica. Para esto es imperiosa la necesidad de combatir a la ideología burguesa con su soporte filosófico idealista, con una filosofía que mediante la comprensión y práctica dialéctica se haga científica en la praxis social.

Los planteamientos materialistas referidos al proceso dialéctico de la historia, se configuran como una filosofía que rechaza el idealismo con el cual se intenta legitimar la sociedad burguesa, del mismo modo, dicha filosofía dentro de la lucha de clases toma postura por el proletariado, reinsertándolo en su participación histórica. Para esto se hace necesario también combatir la ideología burguesa con planteamientos científicos, para poder así, contrarrestar con bases teóricas sólidas la configuración social puesta de cabeza. Se combate a la ideología con ciencia, y ésta parte de la comprensión de las relaciones materiales de la sociedad, para posteriormente efectuar la comprobación de

---

<sup>101</sup> Eagleton, Terry. Op. Cit., p.121

sus regularidades. Tal ciencia por lo tanto, se refiere a la descripción y explicación más acorde con el desenvolvimiento del mundo objetivo.

El planteamiento materialista de la historia parte de postulados filosóficos, los cuales se hacen científicos al poner en evidencia en un primer momento las leyes históricas, que posteriormente quedan “comprobadas” mediante la práctica puesta en marcha por la lucha de clases. Esta nueva concepción filosófica se opone a la ideología como “falsa conciencia” y a toda filosofía ideal que explique la realidad desligándose de lo material. Si bien, Marx nunca dijo explícitamente que su postura era una filosofía científica, menos aún, que representaba una ideología proletaria con la finalidad de enfrentarse a la ideología burguesa, considero, tal como se ha podido apreciar, que sus planteamientos parten de una concepción filosófica que trasciende la mera contemplación del mundo, siendo dicha práctica revolucionaria una confirmación de la causa de los cambios estructurales en los procesos históricos, los cuales se llevan a cabo por la voluntad de los sujetos históricos en rechazo de un destino predeterminado.

La filosofía que trasciende la contemplación y que pone en marcha a la historia para que mediante su práctica confirme sus reflexiones, se cientifiza, con la particularidad metodológica de quien reflexiona sobre la sociedad. Y si bien, la relación explícita que asocia al conjunto de ideas provenientes del proletariado con una ideología que confronta a otra ideología proveniente de la clase burguesa es desarrollada posteriormente en figuras como Lenin y Gramsci, ya Marx había dejado la puerta entre abierta al referir que la superestructura se encuentra conformada por las diferentes formas de conciencia social, donde obviamente en enfrentamiento se encuentra la

ideología burguesa y el planteamiento filosófico que apostaba por un socialismo científico.

Sé que calificar al materialismo histórico con su propuesta filosófica, como una ideología en favor de los oprimidos dentro de la pugna de clases, puede sonar altisonante y significar un distanciamiento conceptual con Marx dentro de su propia concepción de ideología, dado el carácter antagónico que establecía con la ciencia; sin embargo, por el propio desarrollo conceptual de término, donde fueron apretujados sus planteamientos para ser descalificados, y siendo necesaria a su vez, una confrontación ideológica con el leviatán posmoderno; considero la necesidad de politizar aún más el planteamiento marxista, y en su desarrollo hacer de él una ideología con un soporte teórico adecuado a las nuevas necesidades históricas. En tal sentido, me ceñiré más de cerca, a lo planteado por Lenin en años posteriores<sup>102</sup>.

Lenin a inicios del siglo XX, y bajo el contexto ruso de encontrarse el pensamiento marxista bajo una “libertad de crítica”, donde el bersteinianismo inducía a la socialdemocracia a convertirse en un simple partido de reformas sociales, indica y pone énfasis en la necesidad de un partido que maneje una teoría de vanguardia que concientice a las masas. Es necesaria entonces, una teoría científica, debido a que la conciencia socialista no deriva por sí misma producto de la lucha de clases<sup>103</sup>; así mismo, sólo es posible asumir dos posturas posibles dentro de la lucha de clases:

El problema se plantea solamente así: ideología burguesa o ideología socialista. No hay término medio (pues la humanidad no ha elaborado ninguna “tercera” ideología; además, en general, en la sociedad desgarrada por las contradicciones

---

<sup>102</sup> Es sabido a su vez, que Lenin no tuvo acceso al texto de la ideología alemana elaborado por Marx.

<sup>103</sup> Lenin, Vladimir. ¿Qué hacer? Versión extraída de internet, 15 de enero del 2010, 15:00 h, [www.infotematica.ar](http://www.infotematica.ar); p. 35.

de clase nunca puede existir una ideología al margen de las clases ni por encima de las clases) Por eso, todo lo que sea rebajar la ideología socialista, todo lo que sea alejarse de ella equivale a fortalecer la ideología burguesa. Lenin (1902:36)

El proletariado asume una lucha de clases consciente cuando posee una teoría revolucionaria, la cual como conjunto de ideas articuladas confronta a las burguesas. Lenin expone la necesidad de asumir una postura de clase, así como la urgencia de confrontarlas política y revolucionariamente con aquellas que sólo justifican la opresión. La ideología ahora no es posesión exclusiva de la burguesía, ni tampoco es posible su consideración estricta de mera ilusión; sin embargo, su sentido peyorativo que lo relacionaba como algo inútil, y cuyo origen partía desligado de la estructura material, han desnaturalizado su análisis<sup>104</sup>.

Lo más importante para reorientar la reflexión sobre las ideologías, es como afirmaba Gramsci, reconocer la fuerza material que las origina:

Creo que el análisis de esta afirmación lleva a reforzar el concepto de “bloque histórico”, en el cual las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma; esta distinción de forma y contenido se hace meramente a efectos didácticos, porque las fuerzas materiales no se pueden concebir históricamente sin forma y las ideología serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales. Gramsci (1955:42)

Como se aprecia, y entendiendo el proceso de desarrollo dialéctico del propio análisis de lo que representa la ideología, y sobre todo, analizando los planteamientos de Marx en su evolución de comprensión de la lógica material del capitalismo, permiten evidenciar la estrecha relación entre ciencia, filosofía, historia e ideología; por tal motivo, afirmar como tan campantemente se hace en la actualidad, de que el

---

<sup>104</sup> Gramsci, Antonio. Filosofía de la praxis. Versión extraída de internet, 15 de enero del 2010, 12:00 h, [www.quedelibros.com](http://www.quedelibros.com); p. 41.

materialismo histórico no es filosofía, o no es ciencia, y mucho menos pueda representar algo más que pura ideología<sup>105</sup>, es no comprender su alcance y significación real, debiéndose desarrollar como una filosofía científica que tomando parte por el proletariado confronta ideológicamente a la burguesía.

Sobre la necesidad de confrontación refiere el propio Engels, mientras descalifica al denominado socialismo utópico: “En efecto, el socialismo anterior criticaba el modo capitalista de producción capitalista existente y sus consecuencias, pero no acertaba a explicarlo, ni podía, por tanto destruirlo ideológicamente (...)”<sup>106</sup>.

La concepción del mundo del marxismo no es postulada sobre vacío, sino que se basa en el desarrollo de planteamientos que fueron adecuados a las necesidades materiales: “Para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo situarlo en el terreno de la realidad”<sup>107</sup>. Así, el materialismo inglés es conllevado a la práctica luego de tomar sus importantes aportes desde Bacon, considerado padre de esta corriente. La concepción dialéctica de Hegel sumida en el desarrollo de la idea, será puesta de cabeza

---

<sup>105</sup> No sólo se hizo de la teoría marxista una ideología para confrontar directa y políticamente a la burguesía, sino que además, debido a los pasivos conceptuales que asume en consideración de lo que representa un discurso ideológico, la propia teoría marxista será descalificada intencionalmente al ser denominada pura ideología, desprestigiando los términos con los cuales dicha teoría atacaba la legitimación hegemónica. Lenin estableció diversos tipos de ideología, desde aquella que falseaba la realidad, hasta aquella elaborada científicamente. El problema surge cuando se considera que por asumir una postura de clase, necesariamente se subjetiviza el análisis de la realidad, relacionando la intención política con la propuesta epistemológica. Ideología por lo tanto, es algo nocivo, malo, distorsionado; tal es así, que incluso algunos estudios se han referido estrictamente al marxismo cuando han hecho referencia a la ideología, sobre todo como forma de criticar lo que consideran un intento de asesinar a la civilización moderna europea, queriendo buscar una libertad destruyendo las libertades individuales, mientras se concibe a su vez, al capitalismo como una etapa histórica defectuosa y necesaria de ser superada sin salirse de sus marcos. Tal defensa a ultranza del capitalismo y del mundo “moderno”, genera distorsiones teóricas en aras de legitimar una sociedad enferma. Para apreciar tal recia justificación ver: Minogue, Kenneth. Teoría pura de la ideología. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1988.

<sup>106</sup> Engels, Federico. Del socialismo utópico al socialismo científico. En: El origen de la familia y del socialismo utópico al socialismo científico. España, Mestas ediciones, 2005, p. 287.

<sup>107</sup> Engels, Federico. *Ibidem*, 2005, p. 278

y aterrizada sobre bases sociales y naturaleza, siendo el último aborto de su género<sup>108</sup>. La verdad absoluta propuesta por Hegel en contradicción con su dialéctica, se convierte así en una verdad permisible a ser desarrollada acorde con el conocimiento de la época debido al constante movimiento de las ciencias. El movimiento de la lucha de clases en su práctica revolucionaria hace de la historia una ciencia, y la filosofía que moviliza dicha práctica se cientifiza en dicha praxis, debido a que no es hecha sobre idea pura sino soportada sobre condiciones materiales de existencia. La filosofía marxista en cuanto a la relación dialéctica con la ciencia de la naturaleza refiere:

“El materialismo moderno es esencialmente dialéctico y no necesita ya una filosofía superior a las demás ciencias. Desde el momento en que cada ciencia tiene que rendir cuentas de la posición que ocupa en el cuadro universal de las cosas y del conocimiento de éstas, no hay ya margen para una ciencia especialmente consagrada a estudiar las concatenaciones universales. Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia” Federico Engels. (1878:11)

Engels hace referencia a que asumiendo una postura dialéctica dentro de los estudios científicos, la ciencia ahora dialéctica no necesitará de una filosofía como disciplina separada para establecer generalidades como lo hacía previamente. En la misma dirección, aquella reflexión que no se oriente hacia lo formal, dirigirá su atención y se hará una sola con la naturaleza y la sociedad. La filosofía es una ciencia para el marxismo, que se manifiesta en su desenvolvimiento en la naturaleza y en la sociedad, desarrollando la apreciación científica y filosófica: “Apropiándose, precisamente, los resultados de tres mil años de desarrollo de la filosofía, conseguirá por una parte, liberarse de toda filosofía de la naturaleza que pretenda situarse fuera y por encima de

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 285.

ella, y, por otra parte, rebasar su propio limitado método de pensamiento, tomado del empirismo inglés”<sup>109</sup>.

La filosofía luego de muchos siglos toca piso y se hace social, liberándose de voluntades ajenas para permitir que el hombre mismo en sociedad asuma la potestad de pensar y transformar el mundo acorde con sus propias necesidades. La filosofía se vuelve a unir con la ciencia, dándole contenido y carácter reflexivo. Lamentablemente luego de las reacciones burguesas, la historia y la filosofía serán abruptamente separadas de la sociedad y de alguna posible consideración científica; todo esto en respuesta a la ideología burguesa que recrudecerá más que nunca en afán de justificar su posición y privilegio, donde evitando se reflexione sobre el proletariado intenta mantenerlo en una condición histórica inmutable y condicionada.

El marxismo se erige sobre bases científicas con una filosofía que reflexiona la relación del ser humano, la naturaleza y la sociedad. Dichas consideraciones para quién no es afín a este pensamiento pueden resultar incoherente; sin embargo, es tiempo de asumir que más que una postura “ideologizada” dicha adscripción de la filosofía al plano científico y la consideración de la presencia de leyes en la historia, más que una postura antojadiza, es una propuesta que merece ser confrontada junto al resto de planteamientos múltiples actuales y analizar cual se adecúa a las necesidades materiales de las clases en disputa. No hay múltiples verdades, ni cada quién tiene la suya, pueden haber diversas interpretaciones que respondan a intereses de clase, como lo es la propia elaborada por Marx, ante lo cual se hace necesario una confrontación intersubjetiva sobre la realidad para defender aquél paradigma más objetivo y necesario. Para esto hay

---

<sup>109</sup> Engels, Federico. Anti-Duhring. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1943. Prólogo a la segunda edición, p. XXXVIII

que evidenciar aquello que no quieren que se evidencie, y discutir sobre aquellos problemas que no quieren que se discutan; pero por sobre todo, hay que poner en práctica como sujetos históricos nuestro propio albedrío como sociedad, frente a quienes niegan la historia y la vuelven a poner de cabeza para que el ser humano no pueda andar sobre sus pies. La vigencia de Marx es indiscutible, sin embargo, muchos de sus planteamientos merecen un desarrollo acorde con los nuevos contextos actuales. La lucha de clases continúa, pero la maquinaria que trasciende el Estado ha adquirido nuevas formas de establecer consensos y erigir sus luchas ideológicas; así mismo, se hace necesario elaborar teóricamente y de forma más explícita la necesidad de una relación epistemológica entre la filosofía y la historia que contribuya a confrontar a la ideología dominante y la ataque en todos sus frentes, para que el antagonismo de clases aterrice desde el desván, se haga más conciente y su solución más urgente. Sin embargo, en la actualidad los enfrentamientos, las clases y los sujetos históricos, quedan esfumados a razón de no poder reflexionar sobre algo fenecido.

La ideología dominante en la actualidad inyecta alivios sobre dichos conflictos, siendo su mayor triunfo el renegar de su propia existencia; así mismo, esta ideología vive y se reproduce mientras más se reconoce la muerte de las luchas y de quienes en ella combaten. La ciencia histórica y la filosofía científica, deben ayudar a subvertir dichas creencias y dichos soportes materiales que la sustentan.

### **Capítulo 3. La ideología posmoderna y la ausencia de utopías.**

La historia es la manifestación constante de la lucha de clases, donde en permanente enfrentamiento confrontan antagónicamente planteamientos e intereses sociales, políticos y económicos. A lo largo de toda la historia quienes se encuentran en la cúspide social y poseen a su vez el control de los medios de producción, buscan una forma de elaborar un consenso para legitimar su posición hegemónica. El Medioevo, por ejemplo, a floraba gracias al cultivo de la “inteligencia clerical” manipulando las verdades a su antojo y justificando el tablero social como un juego donde prima la voluntad de un jugador celestial imbatible. Posteriormente, la burguesía tomaba las riendas históricas luchando contra la monarquía a nombre suyo y del pueblo, aprovechando posteriormente la primera oportunidad para ahorcar en nombre de la razón y del progreso a quienes sacrificaron el cuello como motor revolucionario. Años después, cuando el pueblo intentó arremeter contra las estructuras que lo oprimían, se enfrentó a discursos y prácticas totalmente represivas que intentaban convencerlo de su invariable situación histórica.

La presencia de un mayor cuerpo articulado de ideas que expongan verticalmente intereses de clase se hace más necesario y notorio al no haber un discurso único que consensualmente evite cualquier disputa sobre sus verdades planteadas; por tal motivo, la ruptura del paradigma celestial trajo consigo la necesidad de nuevas formas de convencimiento de encontrarse del lado de la razón y justificar así la posición social dominante.

La legitimación de un orden imperante se hace bajo un conjunto de ideas que buscan elaborar un consenso brindando una versión distorsionada de la realidad y anhelando que conformar una conciencia inmediata y privativa, donde la postura interesada de una clase social busque ser aceptada como la única viable, erigiéndose de esta manera como la hegemónica en desmedro de los intereses del resto de la sociedad. Este conjunto de ideas a su vez, históricamente se han enfrentado a planteamientos que han intentado subvertir dicho orden justificado. Es así, que la lucha de clases en su confrontación, evidencia un enfrentamiento entre dos ideologías en pugna: una que legitima una estructura y otra que la intenta subvertir; a dicha ideología elaborada por la clase históricamente oprimida se le ha calificado muchas veces peyorizándolas como simples utopías, relacionándolas como algo inviable y fantástico para evitar trascendan en el “mundo real”. Se hace necesaria a su vez, la distinción entre aquellas “utopías” que no corresponden objetivamente a las necesidades reales y aquellas elaboradas científicamente<sup>110</sup>.

La ideología<sup>111</sup> predominante en la actualidad es la denominada “posmoderna”, la cual bajo el éxito de presencia “ausente”, reprime, seduce y agrada, reproduciendo la lógica del capital y la saturación del goce individual en desmedro del bienestar colectivo y de la comunidad. Esta ideología es pos- moderna cronológicamente no sólo porque forma parte de un tiempo histórico posterior a la modernidad, sino también porque atenta contra la realización de proyectos universales modernos reales en su concreción; sin embargo, es moderna en cuanto a la utilización de todo aquel planteamiento que sirva para reproducir un pensamiento burgués reaccionario al cambio social, para mediante

---

<sup>110</sup> Marx calificó como socialismo utópico, a aquellos planteamientos que planteaban simples reformas sin transformar la estructura. Entre ellos se encontraban: Fourier, Owen y Proudhon.

<sup>111</sup> Para apreciar un estudio sobre la evolución del concepto ideología ver: Eagleton, Terry. Ideología, op.cit., pp.93 y ss.

un eclecticismo chato, ofertar para todos los gustos posibilidades conservadoras allí donde se cree estar siendo crítico y reflexivo<sup>112</sup>.

El presente capítulo analiza, reflexiona y propone nuevas formas de comprensión de esta ideología. Se elabora un análisis de su configuración histórica, sus antecedentes, así como sus lamentables y “positivos” alcances actuales. Finalmente se analiza la ausencia de planteamientos orgánicos con que hacerle frente, recalcando la importancia de la elaboración de una propuesta científica, ideológica, e histórico filosófica que tomando partido por la praxis social desmitifique y promueva el desarrollo histórico por quienes elaboran la historia pero que sin embargo, se encuentran ausentes en su discurrir.

### 3.1 Los antecedentes modernos de la posmodernidad.

La modernidad, representando la égida de la razón frente al dogma celestial, y la mayor independencia del ser humano frente a la divinidad, trajo consigo nuevas formas de pensar que competirán entre sí, buscando obtener conocimiento en contextos donde la verdad era buscada y ansiada sin esperar únicamente su celestial descenso. Las diversas posturas y los diferentes planteamientos tuvieron móviles que muchas veces entraron en conflicto, pero que sin embargo, compartieron en común la pertenencia a una misma clase, y por ende mantuvieron la defensa histórica de sus privilegios. Posteriormente, cuando un nuevo sujeto histórico requirió ser pensado, una nueva forma de elaborar filosofía, relacionada con la práctica histórica amenazaba desde la base toda la estructura sobre la cual se reproducía la vida material, de allí, que se produzca una reacción contra sus postulados, debido a que no hay peor teoría que aquella que

---

<sup>112</sup> Aquí se elaborarán sus antecedentes burgueses modernos. De tener que remitirnos a sus orígenes prístinos, tendríamos que hacer referencia a los sofistas.

proponga que la historia es posible de ser elaborada por quienes han sido la base de la explotación.

El pensar, reflexionar, y ubicar históricamente al proletariado, significó romper la forma tradicional de hacer historia, criticando la forma idealista de plantearla, y buscando que transformara la conformación estructural que simplemente justificaba la reproducción de la forma de producción capitalista. Este planteamiento significó un punto de ruptura frente a todo el andamiaje de legitimación moderno, basado en el intento de colocar a la burguesía como piedra angular del progreso. Antes, durante y después de los planteamientos socialistas científicos, la burguesía quiso consolidarse como clase dirigente, y evitar cualquier tipo de reforma histórica que no los tuviese a ellos como agentes dirigentes del proceso; por tal motivo, dentro de los muchos planteamientos filosóficos que caminaban acorde con la marcha histórica, la burguesía fue reciclándolos para ir efectuando un blindaje teórico mucho más completo que aquél que podría surgir defendiendo al proletariado. Así, desde posturas idealistas, pragmáticas, relativistas, hasta aquellas que reducían la filosofía al análisis lingüístico, serán planteadas, para luego ser utilizadas haya o no sido la voluntad de sus autores- pero sí de la inspiración de su entorno- para justificar y salvaguardar el modo de vida de quienes anhelan que el pasado siga dominando al presente.

La ideología burguesa moderna prestará posteriormente a sus herederos sociales las armas teóricas para una nueva ideología que se adecuará a los nuevos tiempos y las nuevas crisis. La posmodernidad se erige así, sobre los planteamientos burgueses, que sobre todo rechazaban cualquier viso de cambio social representado en el materialismo histórico, aquél planteamiento más nocivo para sus materiales intereses.

De tal forma, la posmodernidad no es tan pos-moderna; lo es sí, en cuanto al rechazo al que considero el mayor y mejor de los proyectos modernos: aquél que volvía a colocar en manos de las masas la capacidad de participar en la historia convirtiéndose en su propio sujeto. En las siguientes líneas se analizará de forma general los que considero fueron los principales planteamientos filosóficos modernos asimilados por la ideología posmoderna en su afán de legitimar la estructura social y económica acorde con su propia conveniencia.

Cuando los avances científicos modernos alejaban la presencia de la divinidad como forma de comprensión de la realidad, surgieron planteamientos que incitaban a reconocer en todo aspecto posible de su apreciación una figura metafísica. La realidad quedaba diseminada en un idealismo subjetivo exagerado, donde sólo es posible afirmar la existencia de aquello que percibe y que es percibido, de manera que a lo que comúnmente denominamos objetos reales, no existían fuera de la mente de quien percibía: “Todos los cuerpos que componen la maravillosa estructura del universo, sólo tienen sustancia en una mente; su ser (ese) consiste en que sean percibidos o conocidos”<sup>113</sup>. La mente al percibir les “da vida” a los objetos, los cuales no son quienes originan nuestras ideas: “De aquí resulta evidente que la suposición de cuerpos externos no es necesaria para producir las ideas; pues se ve que éstas en ocasiones, tal vez, siempre, surgen sin la presencia de aquéllos, de la misma manera que a veces creemos verlos y tocarlos sin que estén presentes”<sup>114</sup>. Las ideas por lo tanto, no son producto de una experiencia previa con el entorno tal como planteaban previamente Hobbes y Locke, sino que tienen como causante a la divinidad.

---

<sup>113</sup> Berkeley, George. Principios del conocimiento humano. Madrid, Sarpe, 1985 (1710), p. 67

<sup>114</sup> Ibidem, p. 77

Berkeley afirmaba que el principal obstáculo en la búsqueda de la verdad era el haber asumido principios falsos como entidades verdaderas, siendo uno de los principales desaciertos denominar cosas reales a aquello que no existe fuera de nosotros, y calificar como ideas a las impresiones de nuestros sentidos. Las verdaderas cosas reales son las impresiones captadas sensorialmente, impresiones provenientes del creador de la naturaleza, tales como la percepción de la luz por la vista, o las sensaciones de aspereza o suavidad provenientes del tacto.

Las ideas a su vez, son las imágenes de las cosas que vemos, pero que al no poseer la capacidad de pensar por sí mismas, y dada la necesidad por nuestra parte de convivir bajo ciertas regularidades para un adecuado gobierno cotidiano, tanto la ropa que nos colocamos como el agua que bebemos, asumen la capacidad sensitiva y de “existencia”, dado que son pensadas por la divinidad<sup>115</sup>. El mundo objetivo para este idealismo desmesurado es una imposibilidad, dado que fuera de nuestra mente nada admite su existencia concreta, sólo una aparente sustancialidad:

Si la palabra sustancia se toma en sentido vulgar, esto es, como una combinación o reunión de cualidades sensibles, extensión, figura, volumen, peso, etc., en ninguna manera se puede decir que hayamos negado su existencia. Pero tomada la palabra sustancia en sentido filosófico, como sustentáculo de accidentes o cualidades que existan fuera de la mente, es indudable que la negamos, si es que se puede negar aquellos que jamás ha existido, ni aun en la imaginación. George Berkeley (1710: 91)

Si no existe un mundo objetivo, dado que no existe un mundo fuera de nuestra mente, es imposible el poder conocerlo, dejando de tal modo la puerta abierta hacia la consideración de que cada quien acorde con su particular percepción e interpretación otorgada, concibe “su mundo”.

---

<sup>115</sup> Ibidem, p. 87

Desde la vereda opuesta, David Hume, representante de lo que se denominará escepticismo radical, tendrá una apreciación totalmente distinta frente a la posibilidad de apreciar la realidad, ya que las ideas que componen nuestra memoria son producto efectivo de aquellas primeras impresiones generadas por los sentidos. Producto de la relación entre las ideas, es que suceden las propias relaciones filosóficas, como por ejemplo la relación causa-efecto. Hume afirmaba la posibilidad de establecer dichas relaciones por hábito y costumbre más que por un previo ejercicio racional, debido a la presencia de contigüidad, sucesión y conjunción constante<sup>116</sup>:

A este respecto, es interesante observar que la experiencia pasada, de la que dependen todos nuestros juicios de causas y efectos, puede actuar sobre nuestra mente de un modo tan insensible que nunca nos demos cuenta de ello, siéndonos incluso desconocida su actuación en alguna medida. La persona detenida en su camino por un río prevé las consecuencias de seguir adelante: el conocimiento de estas consecuencias le es proporcionado por la experiencia pasada, que le informa de ciertas conjunciones de causas y efectos. Ahora bien, ¿cabe pensar que esa persona se ponga en esta ocasión a reflexionar sobre una experiencia pasada, recordando casos vistos por ella misma, o de los que haya oído hablar, con el fin de descubrir los efectos del agua sobre los seres vivos? Es seguro que no. Ese no es el método que esa persona sigue en su razonamiento. La idea de hundirse está conectada tan estrechamente con la del agua, que la mente efectúa la transición sin la ayuda de la memoria. La costumbre actúa antes que nos dé tiempo a reflexionar. David Hume (1740: 216)

La relación de las ideas se produce acorde con la experiencia, pudiendo cambiar la creencia conformada de persona a persona<sup>117</sup>. Este planteamiento no sólo intenta evidenciar que dentro de nuestro comportamiento cotidiano nos desenvolvemos en base a costumbres, sino que expone un reflejo del naciente individualismo burgués donde cada individuo tiene como móvil sus creencias estrictamente particulares, que si bien pueden coincidir con el resto, se inician con experiencias singulares y por esto mismo

---

<sup>116</sup> Hume, David. Tratado de la naturaleza humana. Argentina, Orbis, 1984, (1740), tomo I. pp. 194, 201,215

<sup>117</sup> Ibidem, p. 208

pueden justificar su diferencia. Este planteamiento no presentaría mayores dificultades de las que ya propone, si no fuera porque asume a su vez, que muchas creencias producto del respeto a “leyes establecidas”, no son más que respeto a simples creencias sin soporte verdadero, ya que la experimentación aplicada a los fenómenos en el establecimiento de regularidades no permite confirmar el total necesario de veces para comprobarlo, quedando en el ejemplo  $n+1$  la posibilidad de refutarlo. Ante esto, es mejor plantear solo probabilidades a certezas, y escepticismos a creencias sin fundamento.

La primera mitad del siglo XVIII presentaba así, una sociedad donde posturas escépticas e idealistas permitían asumir una postura donde el mundo era presentado de forma antojadiza en su posibilidad de conocer, pero que sintonizaba acorde con el individualismo que se iba configurando producto del resquebrajamiento de los lazos feudales. El comportamiento económico era aún presentado como fluctuaciones que debían mucho de su gracia a una mano divina invisible, y donde la propia economía capitalista reflejada en el comportamiento de competencia individual y liberal era justificada por el relativismo moral de la simpatía. En tal sentido, Adam Smith, denominado padre del liberalismo económico indicaba tácitamente lo beneficioso del nuevo espíritu de la economía, donde el principio aprobatorio dado por los individuos al comportamiento moral era independiente del amor a sí mismo, de la razón, o de cualquier simple sentimiento. De esta manera, cada quien era libre de aprobar o rechazar tal o cual actitud, en la medida que simpatice o no con quien la efectúa, pudiendo esto ocasionar que nadie puede descalificar la actitud moral asumida en la competencia económica, debido a la ambigüedad en la forma de aprobación.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Ver: Smith, Adam. La teoría de los sentimientos morales. Madrid, Alianza Editorial, 2004.

La burguesía de a pocos iba socavando la ideología medieval, asumiendo una posición dentro de la lucha de clases y dentro de su propia utopía que buscaba cristalizarse material y mentalmente en detrimento del régimen monárquico. Es importante tener en cuenta que no toda la burguesía pensaba de la misma manera, existiendo quienes justificaban un gobierno real determinado bajo el amparo de representar el “mejor de los mundos posibles” o la concreción de planes universales; y aquellos que criticando los regímenes monárquicos anhelaban urgentes cambios políticos.

Dentro de la postura monárquica se encontraba Godofredo Leibniz, el cual en la primera década del siglo XVIII presentaba su obra Teodicea, donde uno de sus postulados principales se encontraba en la justificación del orden social como reflejo de la mejor voluntad divina posible. No todos podían ser felices: “La felicidad de todas las criaturas es uno de sus fines; pero no es el único ni el último. Y he aquí la razón de que la desgracia de alguna de estas criaturas pueda tener por concomitancia y como un resultado de otros bienes mayores”<sup>119</sup>. Así entonces, el orden social que parecía desigual se encontraba equilibrado, debido a que todos se encontraban viviendo su mejor posibilidad del mejor mundo posible creado, y donde el mal que podría representar algún tipo de injusticia, es signo necesario de su propia necesidad en el plan divino: “la sabiduría no hace más que mostrar a Dios el mejor ejercicio de su bondad que es posible; y así, el mal que sobreviene es un resultado indispensable del mejor plan escogido. Digo más: permitir el mal como Dios lo permite, acusa el mayor grado de bondad”<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Leibniz, G. La Teodicea. (1710) Versión extraída de internet 30 octubre del 2006, 10:00 h, [www.elaleph.com/libros](http://www.elaleph.com/libros).

Aforismo 119, p. 262.

<sup>120</sup> *Ibidem*, aforismo 121, p. 272.

De esta manera, al mejor estilo de la filosofía providencial, se califica al destino en cuanto a las posibilidades de bienestar o malestar como voluntad exclusiva de la divinidad; no había forma de escapar al destino: “Dios cuida al universo, no abandona ni olvida nada, escoge lo mejor en absoluto. Si alguno es malo y desgraciado por esto, es que le tocaba serlo (...) ¿Pero debe hacerlo? (la divinidad) el no haberlo hecho es una prueba de que no ha debido obrar de otra manera”<sup>121</sup>. Encasillado cada quién en una determinada posición:

Si conociéramos la ciudad de Dios tal como ella es, veríamos que es el estado más perfecto que ha podido inventarse; que la virtud y la felicidad reinan en ella todo lo que es posible, conforme a las leyes de lo mejor, que el pecado y la desgracia (que por razones de un orden superior no ha sido posible excluir enteramente de la naturaleza de las cosas) no son nada en comparación del bien, y hasta sirven para que se produzcan mayores bienes. Pero puesto que estos males debían existir, era preciso que algunos estuviesen sujetos a ellos, y estos algunos somos nosotros. Leibniz (1710: 276).

El mejor de los mundos posibles de Leibniz, será años después criticado por Voltaire, calificándolo como un optimismo ingenuo, y representado en su satírica obra del Cándido bajo la figura de Pangloss. Voltaire, que en muchos aspectos de sus obras crítica el orden político, indicará que no se puede simplemente aceptar el destino establecido, siendo necesario *el cultivo de la huerta*.

Los ilustrados franceses adoptaron una utopía intelectualista, la cual asumió una forma racional con fines políticos. En Alemania en tanto, la utopía adoptará un matiz subjetivo<sup>122</sup>, pudiéndose entender por las presiones monárquicas en el afán de mantener un gobierno que se legitimaba en la posibilidad de criticar, pero en la necesidad de obedecer.

---

<sup>121</sup> Ibídem, aforismo 122, p. 275.

<sup>122</sup> Manheim, Karl. Op. Cit, p. 223.

La burguesía como clase, ya sea aquella con postura conservadora, o aquella evidenciando una posición más crítica, defendía como fin último su posición histórica hegemónica, buscando que demostrar que su clase, sus ideas y planteamientos, apartaban a la sociedad del oscurantismo medieval y la acercaban al progreso y desarrollo histórico que ellos mismos serían los encargados de conducir. La ideología burguesa, con el trasfondo utópico de quien intenta subvertir un orden determinado, lo subvertirá en aras de su propio beneficio, indicando ante la incongruencia entre la realidad y su discurso, que dicha progresión social será la consecución de un plan histórico universal que si bien tendrá concreción material y evidente, este aún está en marcha y desarrollo. La historia tal cual era presentada por la burguesía será condicionada desde arriba, donde el mejor consejo hacia el pueblo es la obediencia y el respeto a la reglamentación establecida hacia el Estado y sus instituciones, dado que garantizan el correcto funcionamiento social.

La utopía burguesa no esperaba su concreción en un futuro próximo determinado por un juicio salvífico o sensaciones espirituales<sup>123</sup>, su materialización se efectúa en el aquí y en el ahora:

La consecución de las expectativas quiliásticas puede ocurrir en cualquier momento. Ahora, con la idea liberal humanitaria, el elemento utópico recibe una localización definitiva en el proceso histórico: el punto culminante de la evolución histórica. En contraste con la concepción anterior de la utopía, que debía estallar repentinamente sobre el mundo y proceder por completo del "exterior", esta significa, a la larga, el abandono de la noción de un cambio histórico repentino. De aquí en adelante, incluso la concepción utópica concibe al mundo moviéndose en dirección a la realización de sus pretensiones, a una utopía. Karl Mannheim. (1973: 228)

---

<sup>123</sup> Mannheim indica dentro de su división de utopías manifestadas en tiempos modernos, al quiliastro orgiástico de los anabaptistas como la primera mentalidad utópica, basada en la consolidación de anhelos ultraterrestres. Op.Cit., pp. 215-223

La burguesía en aras de la razón, la justicia, la libertad y democracia, intentaba hacer saltar por los aires “la inteligencia” del régimen feudal, una explosión de estructuras que se había iniciado con un cambio en la forma de producción y reproducción de la vida inmediata. El orden social en un contexto histórico determinado se encuentra condicionado por dos especies de producción: por cómo se encuentra desarrollado el trabajo, y como se encuentra a su vez estructurada la familia. Un trabajo con poco desarrollo implica poca producción y una mayor presencia e influencia de los lazos de parentesco; a su vez, un desarrollo en la producción con un trabajo en constante aumento, permite la proliferación de la propiedad privada y el desmembramiento de los lazos familiares.

Luego de las primeras revoluciones en Europa, y del inicio del socavamiento del feudalismo, la burguesía simplifica las contradicciones sociales e inicia su configuración como clase hegemónica: “Se trata de una sociedad en la que el régimen familiar está completamente sometido a las relaciones de propiedad y en la que se desarrollan libremente las contradicciones de clase y la lucha de clases, que constituyen el contenido de toda la historia escrita hasta nuestros días”<sup>124</sup>.

La utopía burguesa reacciona contra el proletariado imponiéndose como una ideología mucho más represiva dado que legitimaba una estructura más aguda en su violencia. La razón cedió a la opresión y la libertad a cadenas de enajenación y pauperización constante. El progreso, beneficiario de la clase burguesa que ahora asumía para sí el rol histórico de la conducción social, era sumido en un espectro imposible de consolidarse en el proletariado.

---

<sup>124</sup> Engels, Federico. El origen de la familia la propiedad privada y el estado. En: El origen de la familia y Del socialismo utópico al socialismo científico. Op.Cit., p. 22

Se prometió mucho:

Sin embargo, hoy sabemos que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía; que la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa; que la igualdad se redujo a la igualdad burguesa ante la ley; que, como uno de los derechos más esenciales del hombre, se proclamó la propiedad burguesa; y que el Estado de la razón, “el contrato social” de Rousseau pisó, pues solamente podía pisar el terreno de la realidad, convertido en republica democrática burguesa. Federico Engels (1880: 264)

La burguesía reorienta su utopía luego de haber utilizado al proletariado en su lucha contra la monarquía. Si antes la utopía era esperada exteriormente en un tiempo indefinido, para posteriormente pasar en el aquí y el ahora, dicha sociedad ansiada, ya se encontraba consolidada con la burguesía en su cúspide. La clase burguesa será desde este momento la que delinearé aquello posible de ser considerado utópico: “Es siempre el grupo dominante, que está de completo acuerdo con el orden existente, el que determina lo que debe ser considerado como utópico, mientras que el grupo en ascenso, que se halla en conflicto con las cosas tal y como son, es el que determina lo que debe ser considerado como ideológico”<sup>125</sup>.

El advenimiento del mundo moderno supuso el uso de la ciencia para derrocar los mitos y liquidar el animismo; sin embargo, cuando la utopía burguesa hizo suya la realidad, la manifestación de un interés particular de clase no demoró en transformarse en una ideología que desdeñó cualquier crítica: “les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de los existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor”<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Mannheim, Karl. Op. Cit., p. 206

<sup>126</sup> Horkheimer, Max y Theodor Adorno. La dialéctica de la ilustración. Valladolid, Trotta, 1998, p. 52

Afanos desmesurados por controlar la naturaleza y dominarla a nombre de todos pero en beneficio de unos cuantos, amparándose en el uso racional para derrocar a los ídolos con pies de barro, terminaron por subsumir a la ilustración en un mito grandioso, mucho más fortificado y dogmático, forjador a su vez, de nuevos mitos: “La ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo”<sup>127</sup>. De esta manera, racionalizando lo irracional, y posibilitando nuevos aspectos de creencias dogmáticas, toda posible paradoja queda resuelta a la luz de los nuevos pensamientos, los cuales a su vez, tendrán un nuevo evangelio: “Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que éstos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable, de la misma manera que era sacrosanto el mago bajo la protección de los dioses”<sup>128</sup>.

No sólo quedaba legitimada la sociedad y todas sus contradicciones bajo las sombras de una ideología revestida y blindada en mitos “secularizados”, sino que a su vez, la razón quedará circunscrita a perseguir fines ajenos a sus propios intereses, instrumentalizándose. Y es que, el uso de la razón, será considerado como algo anacrónico cuando del propio ejercicio racional ilustrado condene los dogmas, y abra las puertas de la ciencia, cerrándola tras su único paso. La lucha contra la metafísica dogmática, termina autoliquidando a la razón: “Los filósofos de la ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia a quién vencieron no fue a la iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo: la fuente de poder de sus propios esfuerzos”<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 67

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 81

<sup>129</sup> Horkheimer, Max. *Crítica a la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 1973, p. 29

De ahora en adelante, la razón no será tomada en cuenta dado su carácter especulativo, en la contribución para el establecimiento de los fines y medios más adecuados para la convivencia y el progreso humano. La ciencia, enaltecida y colaboradora en la producción económica, será aquella que decida y determine lo mejor para la sociedad. Tal prescripción será exclusividad del discurso hegemónico, el cual aprovechando la instrumentalización y fetichización de la razón, la someterá a la mentira, y a los manejos ideológicos más descarados<sup>130</sup>. Todos los ideales y conceptos fundamentales de la metafísica racionalista quedan dessubstancializados, formalizados, perdiendo con ello su contenido humano.

Los ideales universales son arrancados de la reflexión de la mayoría, y simplificados de tal forma, que sólo queda rendirles cultos sin reflexionar sobre su presencia; así mismo, los medios de los cuales el ser humano puede servirse para obtener sus fines, no podrán trascender más, que aquellos límites impuestos por la sociedad industrial. De más está decir, que tal condicionamiento perfila a que la única forma en que el ser humano pueda sobrevivir a este tipo de sociedad que condiciona sus medios, su vida y su personalidad, sea adaptándose como único fin, a los medios que son consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción<sup>131</sup>. Esta forma de represión, se hace mucho más sutil, e internaliza el dominio, posibilitando que la voz interior reemplace al amo en la emisión de órdenes.

La ilustración con el conjunto de ideas vertidas y puestas en práctica, buscó ser consolidada por sus beneficiarios máximos como un proceso histórico con un signo positivo definido, es decir, presentando sus consecuencias como un proceso acabado,

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 35

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 115

con una historia final. Sin embargo, si nos atenemos a la recurrencia de un proceso dialéctico constante, será posible apreciar, que no es posible obtener una definición idéntica sobre lo que representa un objeto y su concepto, dado que en su constante negación, habrá superación y diferencia; en tal sentido, no hay una filosofía terminada o una explicación sobre ideales universales inmutables ya que: “La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca contra su límite, se supera. Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia”<sup>132</sup>. Por tal motivo, es erróneo afirmar que hay una filosofía terminada. Hay que considerar siempre que tampoco hay nociones filosóficas firmemente fijadas.

Es la fuerza de la filosofía la que hace posible movilizar los objetos, deteniéndolos en el momento de su puesta en práctica. De esta manera, la filosofía se explica aplicándose y se suprime por medio de su realización, sin que por ello implique que tendrá un final y que no haya necesidad de seguirse movilizándolo. Sin embargo, ejemplos abundan de contextos donde la filosofía convenía sea idolatrada como un nuevo dios requiriendo sumisiones: “La ilustración francesa recibió desde el punto de vista formal algo sistemático de su concepto supremo, la razón; sin embargo, el vínculo constitutivo de su idea de razón con la idea de una organización objetivamente racional de la sociedad, substraer el sistema al pathos, que en seguida vuelve a ganarle, en cuanto la razón se niega como idea a realizarse y se absolutiza convirtiéndose a sí misma en espíritu”<sup>133</sup>.

Es así, que la tarea de la filosofía consistirá contradiciendo las nociones acabadas, en re-establecer los fines objetivos para que la razón subjetiva pueda establecer

---

<sup>132</sup> Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975, p. 13

<sup>133</sup> *Ibidem*, p.37

desmitologizado los conceptos, medios y fines adecuados que posibiliten una reconciliación con la naturaleza<sup>134</sup>. La filosofía de esta manera, logrará denominar a las cosas por su nombre verdadero en su cambio y desarrollo, dejando de justificar sistemas injustos presentados como eternos: “La filosofía rechaza la veneración de lo finito: no sólo de ídolos políticos o económicos burdos como la nación, líder, triunfo o dinero, sino también los valores éticos o estéticos como la felicidad, belleza y hasta la libertad en cuanto pretenden ser hechos establecidos, supremos e independientes”<sup>135</sup>. Es así, que la filosofía negativa adquiere un papel decisivo, *salvando verdades relativas de entre los escombros de falsos valores absolutos*. En tal sentido, la importancia de la negación dialéctica es que permite dar por finalizado el falso romance de una razón perfecta que convierte al mundo y a la realidad en un sistema cuajado bajo un dominio imperturbable: “Tal negación critica en las palabras su pretensión de verdad inmediata, que es casi siempre ideología de una identidad positiva, real entre palabra y cosa”<sup>136</sup>.

Sin embargo, y de forma intencional, el comportamiento y las tradiciones burguesas serán establecidas como normas a cumplir, sirviendo de ejemplo su modo de vida y su su propia representación como familia<sup>137</sup>. El proletariado a su vez, será ahora el encargado de criticar la ideología dominante y proponer una utopía que intente subvertir el supuesto orden establecido. Sin embargo, cuando la burguesía se asentó como clase hegemónica, la historia y la filosofía que tanto tiempo habían demorado en tocar tierra, romper direcciones ultraterrenas e iniciar sus estudios partiendo de las condiciones materiales de existencia, serán nuevamente apartadas bruscamente de la realidad para obtener una propuesta histórica enferma de idealismo y una filosofía con contenidos

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 185

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 190

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 58

<sup>137</sup> Engels, Federico. *Op.Cit.*, p. 26

prácticos, ambas desligadas de las finalidades e intereses universales, dado que se encontraban al servicio y beneficio de la clase opresora. Es evidente también que la historia queda desligada de la filosofía, y de ambas es extirpada cualquier intencionalidad posible de conocimiento objetivo y praxis social, corriendo como añadido la ciencia una marcha en solitaria desligada de los estudios sociales.

Un aspecto muy importante a resaltar es la crítica recibida al desenvolvimiento moral burgués, que permitió a filósofos como Federico Nietzsche postular un nihilismo respecto a las condiciones modernas de vida burguesa. Si bien, nunca planteó propuestas referidas a la marcha histórica y mucho menos hizo referencia alguna hacia un posible progreso, sus afirmaciones sobre la necesaria transvaloración de valores<sup>138</sup>, la primacía del super hombre, la muerte de dios<sup>139</sup> y la inexorable marcha hacia una incertidumbre, no hicieron otra cosa que poner en evidencia la crisis de la modernidad por culpa de quienes se invistieron con el ropaje de quién asume antojadizamente una responsabilidad que rebaza su propia intencionalidad; así, muchos de dichos postulados resquebrajaron postulados consensuados modernos siendo posteriormente utilizados por los agentes de culpa de la reproducción del sistema para indicar el fracaso de los proyectos modernos deslindando de cualquier responsabilidad, y ejecutando posteriormente una continuidad de lo iniciado por el nihilista como parte de la continuidad de un proyecto zanjado e imposible de ser detenido. Es decir, la ideología posmoderna se alimenta también de los planteamientos de Nietzsche y los hace suyos, indicando que representan el necesario giro a dar debido al fracaso de la modernidad y sus proyectos, intentando hacer olvidar que la propia culpa reside en sus antepasados burgueses que posibilitaron dicho sentimientos de incertidumbre frente a la historia, la

---

<sup>138</sup> Nietzsche, Federico. El anticristo: maldición sobre el cristianismo. Madrid, Alianza editorial, 2000.

<sup>139</sup> Nietzsche, Federico. La Gaya ciencia. Madrid, Editorial Alba, 2001. Específicamente ver: parágrafo 125, pp. 130-132 y parágrafo 343, pp. 226-228.

colectividad y las verdades. La podrida burguesía y sus modelos de representación ocasionaron dichas reacciones en el pensar, para luego sacudiéndose de culpa, ver en Nietzsche el indicado y auténtico responsable, digno a su vez de ser desarrollado, ahora para propio beneficio de quien urge relativizarlo todo.

A fines del siglo XIX, una filosofía en clara representación de los intereses económicos burgueses veía la luz para someter en tinieblas el conocimiento del mundo, el pensamiento crítico y la praxis social. Nos referimos aquí al pragmatismo, el cual tuvo su origen y desarrollo dentro del contexto norteamericano de industrialización y auge económico del cual dicha sociedad era partícipe; de allí que sea posible afirmar que se trata de una filosofía enteramente estadounidense. Dentro de sus representantes están: William James, Charles Peirce y John Dewey, cada uno de los cuales desarrolló su propia interpretación del uso de la verdad, tema central dentro de la teoría del conocimiento de la filosofía pragmática.

En dicho contexto coexistían dos posturas en disputa, ambas postulando la necesidad de una revolución, aunque no coincidentes en el fondo, grado y compromiso. Por un lado se encontraba el positivismo, el cual mediante una revolución eminentemente intelectual apartaba a la razón de las pugnas teológicas y metafísicas sin sentido orientándola hacia lo empíricamente comprobable. Sin embargo, la principal amenaza en el orden normal de las cosas, la constituía la postura marxista que proponía la necesidad de una transformación social como forma de materializar en la sociedad el fin de la lucha de clases. Por tal motivo, a la burguesía norteamericana lo que menos le interesaba era algún tipo de transformación sea material o intelectual, importándole

sobre todo la libre convivencia producto de una liberal tolerancia del espacio y pensamiento del individuo.

La postura pragmática entonces resolvía cualquier disputa, siendo permitida y aceptada cualquier verdad en la medida que respete y acepte otras “verdades” diferentes producto de los diversos tipos de creencias, las cuales a su vez, tenían un origen en la subjetividad particular y peculiar de cada individuo. Dicho planteamiento encajaba perfectamente dentro de la postura burguesa y su intencionalidad de evitar cualquier construcción utópica alternativa que atente contra la ideología hegemónica. Si todo es permitido y tolerado, si toda postura debe de ser igual considerada que el resto, ¿cómo será posible confrontar teorías para analizar cual se ajusta más al mundo objetivo y las necesidades sociales universales?

La postura de William James concebía la verdad como una experiencia validada producto de una utilidad resultante, es decir, la verdad dependía de la experiencia particular del individuo adecuada a una “realidad” útil.

Las realidades son relaciones entre hechos y creencias, adecuadas acorde con la experiencia subjetiva. Existen por lo tanto realidades útiles y realidades perjudiciales, siendo la creencia, el conjunto de ideas verdaderas que nos previenen sobre lo que hay que esperar:

Las ideas que nos dicen cuáles de estas (realidades) pueden esperarse, se consideran como las ideas verdaderas en toda esta esfera primaria de la verificación y la búsqueda de tales ideas constituye un deber primario humano. La posesión de la verdad, lejos de ser aquí un fin en sí mismo, es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales. William James (1906:28)

El ser humano necesita creencias verdaderas, siendo aquellas en caer en dicho rango las que nos producen “realidades” satisfactorias como consecuencia: “El valor práctico de las ideas verdaderas se deriva, pues, primariamente de la importancia practica de sus objetos para nosotros”<sup>140</sup>. Todas nuestras creencias verdaderas son almacenadas en nuestra memoria, volviendo a activar su utilidad ante alguna experiencia similar que la requiera. De la creencia por lo tanto: “Se puede decir de ella que es útil porque es verdadera, o que es verdadera porque es útil”<sup>141</sup>.

Esta postura admitía entonces, que las creencias denominadas verdaderas son aquellas que nos producen alguna utilidad, y que en un recurrente aprovechamiento queda reconfirmada su verdad. Así mismo, dicha utilidad y su verdad quedan adecuadas a una “realidad”: “Tal es el amplio y holgado camino que el pragmatista sigue para interpretar la palabra adecuación. La trata de un modo enteramente práctico y le permite abarcar cualquier proceso de conducción de una idea presente a un término futuro, a condición que se desenvuelva prósperamente”<sup>142</sup>.

Los hechos mismos que conforman las diversas realidades, no son verdaderos en el sentido estricto de la palabra, son simplemente, están allí y nada más, debido a que son nuestras las que le otorgan su verdad.

Estos planteamientos relativizan la verdad, la subjetivizan, la restriegan contra los intereses y creencia particulares, sobre conveniencias y posturas antojadizas, teniendo como resultado que cada quién posea su verdad a su manera y que ésta nada valga como

---

<sup>140</sup> James, William. “Concepción de la verdad según el pragmatismo”. En: Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli. Teorías de la verdad en el siglo XX. Madrid, Tecnos, 1997, p. 28

<sup>141</sup> Ibidem, p. 29

<sup>142</sup> Ibidem, p. 34

consecuencia y resultado a que se encuentra en dominio de todos y medida bajo los parámetros de la utilidad y beneficio individual. Todo lo referido posibilita que haya una multiplicidad de verdades sobre una misma cosa o sobre un mismo acontecimiento, pudiéndose argüir en defensa propia que es mi verdad frente a la tuya, y reflejando una tolerancia intencional que soporta una conservadurismo social.

Dentro de esta misma “filosofía” se encuentra Charles Peirce, el cual bajo otra careta presenta el mismo rostro burgués. Uno de sus principales trabajos fue el elaborado en 1878, con el título de: ¿Cómo esclarecer nuestras ideas?, en donde hace referencia a la importancia de la conformación de creencias como forma de calmar nuestras dudas, y generar a su vez hábitos de conducta y comportamiento.

Nuestra razón refiere, hace que siempre estemos dudando de muchas cosas que suceden a nuestro alrededor, siendo mediante la conformación de creencias que resolvemos dichas dudas y logramos un momento de reposo en nuestro pensamiento, siendo propiedades de la creencia: “algo de que nos percatamos, apaciguando la irritación de la duda e involucrando el asentamiento de una regla de acción en nuestra naturaleza, o dicho brevemente de un hábito<sup>143</sup>”.

La creencia genera entonces un hábito, el cual a su vez, genera un modo de acción; siendo los diferentes modos de actuar, una consecuencia de la variedad de creencias.<sup>144</sup>

De esta manera, las personas se comportan de forma variada acorde con sus diferentes creencias, las cuales son conformadas por ideas sumamente diversas que responden a los efectos prácticos que tiene el objeto dentro de nuestra concepción, por tal motivo:

---

<sup>143</sup>Peirce, Charles. “¿Cómo esclarecer nuestras ideas?”. Artículo extraído de internet, 20 de julio de 2008, 16:00 h <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html> 1878, p. 5

<sup>144</sup> Ibidem, p. 5

“nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto”.<sup>145</sup>

Las cosas reales entonces, tienen el efecto de causar creencias, siendo la concepción misma que nos conformamos de ellas la suma de sus efectos prácticos.- Vale tener presente aquí la diversidad de formas como cada sujeto puede percibir dichos efectos, variando de persona a persona, y generando diversas creencias sobre un mismo concepto o hecho, variando la realidad acorde con la propia percepción-sin embargo, para Peirce, se puede llegar a establecer una realidad verdadera, siendo ésta producto de un acuerdo entre todos los que investiguen , así tanto la realidad como propia verdad se obtienen por el consenso de la mayoría que trate sobre ella. No es la verdad la que genera un consenso, es el consenso el que permite el establecimiento de verdades.

Otro de los puntos centrales dentro del planteamiento Peirceano-y uno de los más criticables- es el concerniente a la necesaria relación entre ciencia y religión, no teniendo porque el científico apartarse de su fe, a pesar que sus conocimientos científicos en un primer momento contradigan dicha creencia, y esto debido a los necesarios ajustes que constantemente se llevarán a cabo en ambas. (Como por ejemplo los acontecidos con el descubrimiento de la circunferencia terrestre o con la doctrina evolucionista)

Así se relacionan en palabras de Peirce:

Un estado mental que puede llamarse con mucha propiedad una religión de la ciencia. No es que sea una religión a la que la ciencia o el espíritu científico

---

<sup>145</sup> Ibidem, p.6

mismo hayan dado origen; pues la religión en el sentido propio del término, puede surgir solamente de la sensibilidad religiosa. Pero es una religión, tan fiel a sí misma, que está animada por el espíritu científico, confiando que todas las conquistas de la ciencia serán sus propios triunfos, y aceptando todos los resultados de la ciencia, así como los mismos hombres de ciencia los aceptan, esto es, como pasos hacia la verdad, que por un tiempo puede parecer estar en conflicto con otras verdades, pero que en tales casos simplemente esperan ajustes que con toda seguridad vendrán con el tiempo.<sup>146</sup> Charles Peirce. (1892:2)

Ante esto es posible apreciar algo contradictorio dentro del presente planteamiento, dejando puntos inciertos entre lo avalado por ejemplo, entre la creencia de un científico religioso, frente a lo planteado por un ateo; así mismo, al ser la religión producto de experiencias subjetivas, se presenta como dificultad el analizar las diversas creencias que ocasiona, y mucho más problemático aún, los comportamientos que origina.

Sin embargo, visto desde dentro, para un pragmatista dichas aseveraciones no tienen ningún problema dentro de su formulación, debido a que la verdad así entendida entre muchos planteamientos, será justificada acorde con la creencia de cada quién, estableciéndose de esta forma múltiples verdades que responderán a las múltiples creencias. Aquí la verdad para Peirce ya no es aceptada en tanto la utilidad como para James, sino más bien, en la creencia que conforma dentro del individuo. Será por tanto verdadero, aquello en lo cual creo y que conforma en mí persona un hábito de comportamiento.-nótese como para los pragmatistas no interesa analizar que es la verdad, sino sobre todo sus efectos.

Peirce fue muy claro al plantear la actitud frente a la verdad y a la posibilidad de conocer, estableciendo como regla fundamental de la razón, el no bloquear el camino de la investigación. Este corolario afirma Peirce debería ser escrito en cada pared de la

---

<sup>146</sup> Peirce, Charles. "El matrimonio entre la religión y la ciencia". Artículo extraído de internet, 22 de julio de 2008, 12:00 h, <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html> 1892, p. 2

ciudad de la filosofía. Así mismo, afirma que si bien hay que ser metódicos en nuestras investigaciones y tener en cuenta la economía de la investigación:

No hay sin embargo un pecado positivo contra la lógica en probar cualquier teoría que nos pueda venir a la cabeza; siempre y cuando adopte de tal manera que permita que la investigación continúe sin impedimento y sin decaer. Por otra parte, instaurar una filosofía que obstruya el camino de un mayor avance hacia la verdad es la única ofensa imperdonable en el razonamiento, así como también es la única a la que los metafísicos se han mostrado más adictos en todas las épocas.<sup>147</sup> Charles Peirce (1899:2)

Dentro de estas principales maneras por las cuales procedemos con error se pueden considerar cuatro modos muy conocidos en los cuales es atacado nuestro conocimiento: El primero es el modo de aserción absoluta, por la cual se considera a las verdades como imperecederas. El segundo obstáculo consiste en afirmar que hay aspectos dentro de la investigación que nunca podrán ser conocidos. La tercera estratagema filosófica para interrumpir la investigación consiste en sostener que algún elemento a analizar resulta inexplicable. La última traba para el avance del conocimiento es defender que ésta o aquella ley o verdad han encontrado su formulación última y perfecta y que no podrá romperse.<sup>148</sup>

Unos años después de elaborar los presentes planteamientos, y en momentos donde James extendía “su pragmatismo”, Peirce, considerado como el verdadero exponente de dicha corriente, inicia su deslinde con aquel pragmatismo que utilizaba a la verdad como utilidad. En tal sentido, anuncia posteriormente el nacimiento de la palabra pragmaticismo, considerada por él mismo como suficientemente fea para estar a salvo de secuestradores,<sup>149</sup> y con la salvedad que dicha postura no considera un planteamiento

---

<sup>147</sup> Peirce, Charles. “La primera regla de la razón”. Artículo extraído de internet, 22 de julio de 2008, 12:30 h, <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html> 1899, p. 2

<sup>148</sup> Ibidem, pp. 2-3

<sup>149</sup> Peirce, Charles. “¿Qué es el pragmatismo?” Artículo extraído de internet en, 24 de julio de 2008, 10:00 h, <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html> 1904. Pág. 5

como verdadero por su consecuencia utilitaria, sino más bien considera como verdad a aquel planteamiento que soluciona y simplifica la duda alcanzando un estado de creencia.<sup>150</sup>

Queda claro entonces el pragmatismo Peirceano, en cuanto a su trato referido a la verdad, siendo ésta la creencia que reemplaza a la duda, y se convierte en un hábito de conducta. Finalmente queda claro también que la creencia es aquello en base a lo que el hombre estaría dispuesto a actuar y arriesgar mucho.<sup>151</sup>

Es de notar, que la postura pragmática es el reflejo de la forma de pensar de la burguesía industrializada, una postura que a su vez, recoge muchos postulados de su propia filosofía elaborados en décadas precedentes, y marcados por un subjetivismo idealista, una creencia particularizada y un pragmatismo religioso<sup>152</sup> en afán de una justificación social. De Berkeley a Hume y de Leibniz a Peirce, la burguesía se alimenta ideológicamente y se apertrecha para continuar con la lucha de clases.

La ideología burguesa a inicios del siglo XX, sólo completaba un ciclo, una vuelta de tuerca que será reajustada para que luego de las “experiencias” del propio desarrollo del siglo, pudiese reaparecer con mucho más fuerza allí donde sus exigencias eran requeridas en afán de evitar cualquier subversión posible. Cuando el liberalismo se hizo neoliberal, la ideología burguesa moderna se convirtió en posmoderna, rechazando las utopías proletarias de ayer y de hoy, y recogiendo todo planteamiento desde sus

---

<sup>150</sup> Ibidem, p. 6-7

<sup>151</sup> Peirce, Charles. “El pragmatismo hecho fácil”. Artículo extraído de internet ,26 de julio de 2008, 11:00 h: <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html> 1907. p. 2

<sup>152</sup> Me refiero aquí al pragmatismo presentado por Immanuel Kant en el ámbito religioso, cuando afirmaba que si bien la existencia divina era imposible de ser comprobada empíricamente, y su creencia debiera ser aceptada por experiencia subjetiva, la presencia de un cuerpo normativo moral como consecuencia de una religión era necesario debido a que permitía un mejor ordenamiento social.

primeros borradores, para en limpio reprimir como nunca antes, sin “violencia” y sin “ideología”.

Durante las siguientes décadas el idealismo neo kantiano de fines del siglo XIX entra en crisis, la ciencia gana terreno producto de los avances técnicos, y la filosofía como aspiración total y reflexiva de la sociedad es dejada de lado. La figura de Ludwig Wittgenstein toma forma y presencia representando un giro lingüístico de la filosofía donde aquella queda circunscrita al análisis pragmático del lenguaje mediante la dilucidación y esclarecimiento de la estructura lógica del pensamiento y su reflejo lógico en el lenguaje, para posteriormente, concederle primacía a la praxis lingüística, apareciendo el lenguaje como una herramienta que es regida por reglas en su uso. Del pragmatismo lógico al pragmatismo de los juegos del lenguaje, la filosofía desvía así su orientación gnoseológica y queda apartada de la realidad social.

La filosofía queda de tal forma desligada de los problemas sociales, debido a que no hay problemas sociales considerados. Toda la problemática digna a resolver tiene ahora como agente principal el mal uso del lenguaje: “la mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje (...) No hay que asombrarse de que los más profundos problemas *no* sean propiamente problemas”<sup>153</sup>. La filosofía debido al mal uso del lenguaje trascendiendo sus límites, origina dificultades en su uso, por tal motivo, al no poder ofrecer soluciones sobre pseudoproblemas, le queda la labor de despejarlos mediante una adecuada estructuración lógica lingüística.

---

<sup>153</sup> Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico philosophicus.(1922) 4.0031. Versión extraída de internet, 20 de mayo del 2006, 10: 00 h, [www.quedelibros.com](http://www.quedelibros.com)

De esta manera, si las proposiciones son afirmaciones verdaderas o falsas sobre hechos de la realidad, siendo el conjunto de proposiciones verdaderas aquellas que conforman la ciencia natural, el objeto de la filosofía no es otro que la aclaración lógica del pensamiento<sup>154</sup>, dado que es mediante una correcta forma de pensar que se refleja un correcto lenguaje. De tal forma: “El resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino el esclarecerse de las proposiciones”<sup>155</sup>.

La filosofía por lo tanto, debe delimitar lo posible de ser pensado, frente a aquello que debiera ser impensable, teniendo en cuenta que: “todo aquello que puede ser pensado, puede ser pensado claramente. (Y) Todo aquello que puede ser expresado, puede ser expresado claramente”<sup>156</sup>. Gracias a este uso asignado a la filosofía los problemas ocasionados por pseudoproposiciones desaparecen, dado que los errores de conexión lógica son superados, pudiéndose expresar y hacer referencia sólo de aquello posible de ser representado en proposiciones posibles de ser comprobadas. La filosofía, que en sí misma permitía la reflexión sobre temas que rebasaban los límites lingüísticos y lógicos dando paso al surgimiento de proposiciones sin sentido, debía en esta nueva orientación esclarecer la forma de pensar para reflejar proposiciones lógicamente correctas. De esta manera, si los límites de mi lenguaje, significan los límites de mi mundo<sup>157</sup>, la filosofía debe ordenar nuestro pensamiento para poder expresarlo lingüísticamente, debiendo evitar el error de intentar decir aquello sobre lo cual no podemos pensar.

Wittgenstein en su intento de solucionar los pseudoproblemas ocasionados por una filosofía que trasciende la posibilidad lógica de expresión del lenguaje, es víctima

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, 4.112

<sup>155</sup> *Ibidem*, 4.112

<sup>156</sup> *Ibidem*, 4.116

<sup>157</sup> *Ibidem*, 5.6

debido a sus propias creencias subjetivas, de un pragmatismo lógico, debido a que no rechaza la existencia de aquello de lo que no “puede” pensarse, afirmando más bien que debido a su imposibilidad de expresarlo lógicamente mediante proposiciones, surge la urgente necesidad de callarlo. La divinidad y la ética por ejemplo, son aspectos de los que conviene no preguntar debido a que su respuesta no se podría expresar, no olvidando que de aquello que se puede plantear una cuestión, también se puede responder<sup>158</sup>, y de lo que no se puede hablar es mejor callarse<sup>159</sup>. De esta forma, la vida encuentra su solución en la eliminación de muchos problemas innecesarios, debiendo sólo hablar de aquello que sólo puede ser expresado de una sola manera, y donde la problematización es borrada en la medida que no pueda formalizarse. La filosofía así, tal como la heredará a su vez en gran medida el denominado neopositivismo, queda circunscrita al análisis lógico como expresión adecuada de los hechos del mundo.

Más de veinte años después, Wittgenstein participará de otro giro, ahora personalizado, donde su análisis de las fundamentaciones lógicas cede paso a los juegos del lenguaje, y donde la filosofía quedará nuevamente aprisionada, ahora víctima de las reglas de uso lingüístico. Su postura anti metafísica que tenía como soporte la lógica lo tendrá ahora en el propio lenguaje.

El lenguaje se manifiesta mediante relaciones de diversos géneros de oraciones, signos y significados, donde éstas se entienden acorde con la forma en la que han sido aprendidas y enseñadas en el entorno donde se utilizan. Este proceso incluido el entretejido formado por el lenguaje y las acciones que genera, son denominados “juegos del lenguaje”.

---

<sup>158</sup> *Ibidem*, 6.5

<sup>159</sup> *ibidem*, 7.

De esta manera: “la expresión “juegos del lenguaje” debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”<sup>160</sup>. Así, el lenguaje es parte integral de la vida, y es en su forma errada de entenderlo y explicarlo que surgen los “problemas” filosóficos, debido a que también se cree poder tener un conocimiento completo sobre él. En las definiciones lingüísticas no hay posibilidad de un conocimiento total, debido a que nunca hay una última explicación, y siempre se puede edificar una calle más<sup>161</sup>. Con esto Wittgenstein sostiene que no hay posibilidad última de conocimiento, debido a que no existe una esencia del conocimiento.

Como todo juego que necesita del uso y conocimiento de cierta reglamentación por parte de quién lo juega, los “juegos del lenguaje” también requieren reglas y conocimientos de dichos usos, los cuales van incrementándose en la medida que surgen “últimas” explicaciones. Dentro del uso del lenguaje y sus manifestaciones lúdicas, hay diversos paradigmas de entendimiento en la conexión del objeto con su nombre<sup>162</sup>. Por tal motivo, una de las formas de entender el lenguaje y sus juegos, es compararlos, estudiarlos, haciendo posible evidenciar los “parecidos de familia” entre ellos<sup>163</sup>.

Al no poder conocer la esencia de los fenómenos, al no poder penetrarlos, sólo queda dirigirnos hacia sus posibilidades de manifestación, conocer su comportamiento dentro de las actividades de juego: “Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio los malentendidos”<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones filosóficas. Barcelona-México, Editorial Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002, p.39. Aforismo 23

<sup>161</sup> *Ibidem*, p.47. Aforismo 29.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p.77. Aforismo 55.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 87. Aforismo 67.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 113. Aforismo 90.

Es así, que se propone que la solución sea gramatical de forma estricta, donde el asunto a resolver deviene en entender los diversos usos, reglas y “juegos del lenguaje” para evitar las complicaciones y mal entendidos dentro de los diversos paradigmas de significado; de allí que la filosofía sea considerada como: “una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”<sup>165</sup>.

La filosofía tradicional es aquella que confunde el uso y significado de las palabras, en donde intentado captar la esencia de las cosas, trasciende su real empleo:

Cuando los filósofos usan una palabra-“conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre”- y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene en su tierra natal?. *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano. Wittgenstein (2002: 125)

La filosofía por lo tanto, dentro de su nueva labor ya va teniendo resultados: “el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento”<sup>166</sup>. Esta nueva filosofía a su vez, permitirá apreciar las conexiones entre nuestra gramática, permitiendo una comprensión sinóptica de nuestro lenguaje. Sin embargo, es de suma importancia recalcar afirma Wittgenstein, que la filosofía en esta nueva faceta: “no puede de modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje, puede a la postre solamente describirlo”<sup>167</sup>.

Como es posible apreciar, y en similitud con el Tractatus, la silla es pateada luego de subirse a ella, debido a que la filosofía luego de cumplir su cometido debe dejar de

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, p.123. Aforismo 109.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p.127. Aforismo 119.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p.129. Aforismo 124.

utilizarse y ser simple espectadora. Ya reformado el lenguaje y resuelto sus problemas de manifestación, la filosofía que no explica ni deduce, queda relegada y postrada sin derecho a decir algo y callarlo todo, donde el propio filósofo queda reducido simplemente a compilar recuerdos para fines determinados debido a la ausencia de problemas a resolver.<sup>168</sup>

La filosofía origina el problema, y luego en su solución desaparece. Esta postura de Wittgenstein de circunscribir los problemas filosóficos a mal entendidos del lenguaje, aparta a la reflexión filosófica de los problemas históricamente elaborados; así mismo, la única forma bajo esta nueva postura de analizar filosóficamente es erigiendo al lenguaje natural a potestades no concernientes a su propia capacidad. La filosofía bajo este giro lingüístico pierde todo tipo de orientación social, deslingándose a su vez, el propio filósofo, de la realidad que lo rodea y necesita.

La filosofía con posibilidad de escribirse sólo bajo los propios reglones prestados de los juegos del lenguaje, si bien desciende de los cielos y deslinda de los conceptos metafísicos, se mantendrá girando sobre caracteres que no reflejan el entorno, sino que se ocultan y oscurecen tras él. Sin embargo, el problema y la dificultad para la trascendencia de la reflexión y la praxis sobre la realidad no queda allí, debido a las dificultades originadas por lo que en sí representan los “juegos del lenguaje” en la búsqueda de la verdad y el análisis objetivo de la realidad.

Según lo planteado por Wittgenstein, un concepto, un significado, una palabra, no pueden ser considerados definitivos ni universalmente entendibles de la misma forma,

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, pp.129-133. Aforismos 126-133.

ya que las conexiones entre las palabras y los objetos que designan, así como los propios usos y reglas del lenguaje, conforman paradigmas de entendimiento, que cambiarán acorde el entorno donde se desarrollen; así por ejemplo, en un contexto determinado el uso de una palabra X, puede significar en otro contexto Y o Z; bajo tales premisas, ¿Cómo poder enrumbar la búsqueda de la verdad? Sobre todo, si cada cual significa sus palabras, oraciones y discursos acorde con su entorno. De esta manera, cada quién podrá argumentar su propia verdad, en la medida que lo justifique bajo sus propios significados concedidos, porque además dicho lenguaje escapa a una relación con el entorno que origina su propia expresión; tal es así, que no sólo la verdad queda sin relación correspondiente con la realidad, sino que todo intento para analizarla dependerá no de que se confronten objetivamente las ideas con el entorno, sino que partirá de consideraciones que no tendrán necesidad de coincidencia con el resto, dado que no son ahora los sujetos cognoscentes que epistemológicamente se acercan a la verdad, sino que ésta dependerá de lo que justifique un grupo determinado según su propio uso asignado al lenguaje; es decir, cada forma particular de concebir el lenguaje, la filosofía, y algún osado atrevimiento a “apreciar” el entorno, será imposible de ser comparado con el resto de apreciaciones para confrontarlas, siendo más bien la verdad impuesta discursivamente por las reglas particulares y paradigmas propios del uso lingüístico. Las ideas producto de la experiencia con el entorno no podrán ser confrontadas y comparadas con aquellas que son producto estricto de los consensos lingüísticos, dejando así apartada a la realidad por sobre la preferencia de los problemas del lenguaje.

Tal como se ha podido apreciar en estas pequeñas referencias a aquellos planteamientos modernos que adecuados a intereses de la clase poseedora fueron posteriormente

reciclados y hechos en su diversidad uno sólo en intencionalidad; todos aquellos en su momento y acorde en respuesta a un contexto determinado relativizaron la realidad, la verdad y la praxis social, subjetivándola, y reduciendo la capacidad de la filosofía, que de poder ser considerada como ciencia y trascender históricamente, pasó a ser objeto de uso y des-uso, apartándose a la fuerza de la historia, y recayendo en el individuo circunscrito a su vez en el egoísmo, el conformismo, la alienación y la privación histórica de ser agente de su propio destino. En las siguientes páginas se analiza como este conjunto de ideas, que funcionan de forma diversa pero que responden a una ideología opresora en su conjunto, funcionan en el contexto posmoderno, triunfando gracias a su coherencia discursiva, mientras reniega y rechaza la presencia de grandes discursos. La creencia en su ausencia le da la eficacia para subsumir a la conciencia que si bien puede ser ilustrada queda convertida en privativa frente a su realidad y su historia.

### 3.2 La ideología ausente

La ideología dominante en su conjunto, aquella que busca legitimar la estructura y sus contradicciones actuales aprovechando las teorizaciones previas y aquellas agregadas según las nuevas necesidades de reproducción, se disemina en la sociedad bajo dos modalidades diferentes: una orientada hacia el ámbito teórico e intelectual y otra dirigida con un aspecto más práctico hacia rubros más cotidianos de desenvolvimiento social. La teoría con postura de clase hecha ideología y que reproduce la falsa conciencia, necesita no sólo de un grupo de intelectuales que la reproduzcan, sino que también llegue a la población para que en su reproducción práctica obtenga un grado de “verdad” en su realización.

Con el repliegue de los postulados de izquierda y la conversión de muchos intelectuales al dogma neoliberal, quedó conformada una brecha entre una ideología *subversiva* y una posible asimilación y reproducción popular. Lo ocurrido, que no fue tampoco pura casualidad, fue aprovechado por la posmodernidad para crear como contraparte un puente directo entre sus postulados y la aplicación práctica en la sociedad, aprovechando al máximo toda la maquinaria para la reproducción de aquellas condiciones que permitan sostener el modo de producción dominante.

Como todo se inicia desde arriba, la posmodernidad elabora sus argumentos, los cuales posteriormente serán orientados para el consumo de la población. Así, hay postulados ideológicos que serán reproducidos estrictamente en el ámbito teórico académico y que seducirán a incautos por presentarse como alternativas válidas de análisis y reflexión mientras les privan sus posibilidades de una labor de auténtica crítica; de igual forma, se encuentran los postulados ideológicos que se dispersan en un discurso transparente y oculto, el cual llega a la mayoría de la población bajo argucias diversas y mecanismos múltiples, los cuales van desde mediación de los mass media, la educación pragmática y los goces individuales, a través de la elaboración de nuevos cultos dirigidos ahora hacia el dinero, las apariencias y lo narcisista. El fin de todo ello es lograr un tipo de conciencia que anhele conseguir el mayor bienestar individual posible dentro de una estructura considerada como imposible de ser transformada, donde la resignación acompañe la búsqueda de una felicidad “utópica”, alterando sólo la subjetividad hacia el entorno.

Por tal motivo, es posible indicar, que si bien hay múltiples posibilidades de ideologías que asuman una postura de defensa de un orden social determinado, así como puede

haber muchas en su intento de subvertirlo, lo cierto es, que a grandes rasgos forman dos bloques y posturas antagónicas que entran en conflicto y que caracterizan la dinámica ideológica social, de allí que, se pueda afirmar también, que dentro de la mayor intencionalidad de legitimación para la clase dominante se encuentra la de justificar la necesidad de reproducir el modo de producción establecido, en este caso el capitalista. Dentro de esta finalidad última, y como queda indicado, el bloque ideológico hegemónico adecúa “sus” discursos, acorde con los efectos a conseguir en sus receptores. Por tal motivo, un gran discurso y gran meta-relato lo constituye la ideología del libre mercado, la cual sostiene de forma explícita la necesidad de soportar tanto en teoría como en forma práctica, la dictadura del capital. A su vez, la ideología “posmoderna”, que se complementa con el discurso económico, y aprovecha la condición histórica pos-moderna, elabora intencionalmente la adecuación de las formas de pensar hacia un establecimiento histórico y epistemológico que incida en la pasividad social, ausencia de certidumbres y autocomplacencia del individuo aislado frente a la comunidad.

La ideología neoliberal y la ideología posmoderna interrelacionadas logran un complemento necesario para sus fines, donde el neoliberalismo trascendiendo lo económico, y la posmodernidad trascendiendo lo histórico y epistemológico, obtienen un producto adecuado al mercado y a las conveniencias prácticas de reproducción social. La justificación económica ha estado presente a lo largo de toda la historia, independizándose en la modernidad del sesgo religioso; la legitimación histórica sea cual sea el espectro que asuma, orienta la forma de pensar hacia la aceptación de una estructura determinada, presentada como la única viabilidad hacia el progreso.

De esta forma, en el plano teórico, el neoliberalismo no sólo propone la complacencia con un modelo económico, sino que también lo justifica bajo amparos históricos y gnoseológicos; del mismo modo, la posmodernidad si bien enfatiza el individualismo, la desvinculación social, la relativización del conocimiento y la muerte de los meta-relatos, no teoriza directamente sobre aspectos económicos; pero sin embargo, y por sobre todo, justifica y legitima la economía imperante mediante la actitud que genera en el desenvolvimiento práctico y cotidiano de los individuos atomizados.

Por tal motivo, en el plano teórico alguien podrá decir que rechaza las contradicciones sociales y económicas, que critica las desigualdades, y que brega por la justicia; sin embargo, si asume como propias las actitudes por las cuales niega o relativiza el alcance de la ciencia, niega la posibilidad de reflexionar sobre un mundo objetivo, y sobre todo deslinda de problematizar temas sociales de forma estructural prefiriendo analizar temas microfísicos y segmentarizados, concluye contribuyendo a la proliferación de la ideología dominante. Del mismo modo, aquella persona desligada de la reflexión teórica, y que pueda también criticar la injusticia, la pobreza, la falta de trabajo, etc., pero que muy a pesar de todo se afana en comprar, en consumir, en gastar; viviendo mediatizado por los mass media, basados en comportamientos individualistas y egoístas, culmina siendo víctima inconscientemente o por propia voluntad, de una ideología, que a fin de cuentas, significa el poder seguir reproduciendo un sistema ajeno a las necesidades universales.

El modo de producción feudal, basado en la explotación del siervo adscrito a la tierra, fue justificado y legitimado por los ideólogos del Medioevo, los cuales convirtiendo en dogmas sus planteamientos, representaban la realidad material como consecuencia del

reflejo de la voluntad divina, la que por supuesto resultaba inquebrantable e incuestionable. El providencialismo fue la filosofía que como el mejor discurso oficial reglamentó la concepción del mundo a entenderse en dicho contexto.

Posteriormente cuando la religión a propio despecho queda relegada por el afán del ser humano en adquirir sus propias verdades, producto de los descubrimientos y reformas, un solo discurso como lo era la religión no será suficiente para elaborar consenso, por tal motivo y en aras de justificar “verdades”, la nueva clase social burguesa, elaborará múltiples argumentos para legitimarse históricamente como aquella clase abanderada para guiar a la humanidad hacia la iluminación moderna.

Es así, que el liberalismo económico por un lado, con los economistas burgueses que a su vez ocultaban el verdadero funcionamiento del capital, sumado a los planteamientos de quienes hacían de la modernidad un tiempo para hacer cuentas sobre su propio beneficio, indicando que el progreso y la marcha histórica indefectiblemente llegarían a un desenlace favorable; ocasionaron que la clase burguesa muy a pesar que de las propias diferencias en la apreciación de los gobiernos, terminen constituyéndose como hegemónica frente al resto de la sociedad, elaborando consensos.

Como era de esperarse, posteriormente, en momentos en que el proletariado como nuevo sujeto histórico apelaba a un espacio en la historia, la burguesía hizo todo lo posible porque mantengan una inmovilidad histórica, donde la brecha social sea el punto de apoyo para su propia hegemonía. Décadas después, al caer muchos de los pilares modernos, y la sociedad encontrarse sumergida en una etapa pos-moderna, la nueva condición histórica será también aprovechada para seguir en la persistencia de

legitimar el ahora capitalismo tardío o pos-capitalismo. Por tal motivo, con el trasfondo de seguir dándole existencia imperturbable a la forma de extraer y redistribuir los recursos, la ideología dominante se divide en cuantas caras sea necesaria para manifestar en conjunto el rostro oculto de su opresión; así, un nuevo liberalismo reformulado, y una nueva forma de sacar provecho a las formas históricas de pensamiento se juntaron, para legitimar la estructura social actual, donde siguen siendo los grandes beneficiados aquellos herederos sociales de la burguesía moderna, es decir, aquellos que actualmente controlan los medios de producción.

De lo referido previamente se puede resumir lo siguiente: La ideología dominante como cuerpo unificado, intenta justificar la reproducción económica y social imperante; por tal motivo, su alcance se da en tres niveles distintos: económico, epistemológico e histórico, con lo cual se intenta no sólo formular y convencer del progreso continuo y la libertad que trae consigo la reproducción del modo de producción actual, sino que también, mediante la proliferación de la incertidumbre, la crisis de paradigmas y la imposibilidad de trascendencia histórica de las sociedades, se busca privar a la clase oprimida de la posibilidad de conocer y transformar su entorno. Dicha intencionalidad de carácter privativo se manifiesta en dos niveles distintos: uno teórico y otro práctico. De tal forma, la ofensiva teórica busca que diseminar planteamientos elaborados de la forma más coherente posible, en su afán de evitar confrontaciones teóricas; así mismo, y en un nivel más “ausente”, la ideología se reproduce en el ámbito cotidiano, viviendo gracias a la muerte de la conciencia social de los “individuos libres”.

Urge analizar por lo tanto, las implicancias del funcionamiento de la ideología posmoderna y su reproducción en la cotidianidad social, donde en mayor o menor

grado, conciente o inconscientemente, es asimilada y reproducida, sobre todo por aquellos que más niegan su existencia y más felices se sienten reproduciéndola con su propio comportamiento.

Como se ha podido apreciar, el siglo XX se hace presente con formas de pensar desligadas de la sociedad y orientadas hacia lo pragmático y lo lingüístico, donde la brecha entre la filosofía y la sociedad queda establecida posteriormente por la intencionalidad de una clase determinada. Las ideas surgen producto de las experiencias con el entorno, de igual forma, un contexto determinado provoca formas de pensar correspondientes al establecimiento de la estructura, donde el interés de justificar por la clase poseedora de los medios de producción- la reproducción de las condiciones de la producción- los motiva mediante el uso de una ideología determinada a orientar de forma planificada la concepción del mundo tal cual debe ser concebida por la sociedad. Es así, que una ideología que busca generar una falsa conciencia no crea ideas o formas de pensar de la nada, sólo las orienta, las sobredimensiona, les pone límites, y les niega alcances; de igual forma, tal ideología no es sólo un conjunto de ideas que se encuentran desligadas de las condiciones materiales de existencia, debido a que tienen como punto de partida la intención de valerse de la configuración social establecida, de allí, la importancia en justificarla y evitar su transformación.

El individualismo, la crisis de certidumbres, la ruptura de los lazos sociales y la desesperanza en la ciencia, son algunos de los cambios en la forma de pensar producto de cambios históricos determinados ocurridos en la modernidad; sus consecuencias en el pensamiento social serán luego alentados en aras de una pasividad, conformismo y

negación del ser humano como parte integrante de la sociedad y como sujeto histórico partícipe del salto cualitativo hacia el reino de la libertad.

El desarrollo de una burguesía industrial a inicios del siglo pasado configuró una forma de pensamiento eminentemente pragmático y considerado necesario de ser divulgado para el deguste de la mayoría de la población como forma de elaborar un entorno menos conflictivo y sirviente de una economía capitalista desarrollada por primera vez en América. El auge de la ciencia posibilitó también que se le considere nuevamente como la divulgadora del auténtico conocimiento objetivo, tal es así, que la filosofía queda relegada al simple análisis del lenguaje con el cual la ciencia mostraba sus premisas válidas. La actitud hacia la ciencia también tuvo su contraparte cuando su participación práctica en la sociedad decepcionó a muchos, posibilitando que la metafísica recupere terreno y vuelva a encausar a la filosofía hacia actitudes inconmensurables con lo real. Estas actitudes filosóficas, enmarcadas en formas de pensamiento, caracterizaban a las pequeñas élites económicas e intelectuales; sin embargo, lo importante para las nuevas necesidades de legitimación de las a su vez, nuevas facetas de la economía, será que proliferen y se hagan parte del pensar común del poblador convertido en un autómatas consumidor carente de reflexión. La ideología hegemónica intentará pasar por ausente, y ser explicada como simple pensamiento producto de las condiciones históricas. Egoísmo, individualismo, escepticismo, pragmatismo, idealismo, etc., pasaron de ser características adquiridas en primer momento por la burguesía, a diseminarse y hacerse populares, convirtiéndose luego en los ingredientes sobre los cuales se elaborará la receta de la posmodernidad para alimentar al capitalismo tardío.

Luego de superada la crisis económica de 1929, la economía mundial entró en un periodo de auge denominado los años dorados, un periodo de crecimiento iniciado luego de la finalización de las guerras imperialistas. Los años dorados significaron la superación tecnológica de la industria y la agricultura de forma definitiva a cómo eran desarrolladas hasta pleno siglo XIX<sup>169</sup>; de igual forma, los ciudadanos de los países desarrollados lograron vivir como sólo los ricos lo podrían haber hecho en tiempo de sus padres<sup>170</sup>. Lo importante en este periodo no sólo fue superar la crisis debida a la dificultad de generar constante demanda para la producción, sino por sobre todo, mediante la gestión pública y un mercado planificado, impedir el retorno de las condiciones que generaron dicha depresión<sup>171</sup>.

Esto significó elaborar reformas sustanciales para la restructuración del capitalismo, el cual no permitirá más una economía sin restricción alguna; a su vez, se incentivó la globalización e internacionalización de la economía, debido a la necesidad de movimiento de los grandes capitales. El capitalismo en esta fase “dorada”, no sólo intentó volver a encaminarse como la salida histórica para el progreso y fin de las crisis, sino que también en dicha manifestación intentaba luchar contra el comunismo. Permitir nuevamente condiciones de crisis, representaba poner en duda la eficacia del sistema, por tal motivo, era imperativo no sólo evidenciar lo beneficioso del capitalismo poniendo énfasis en sus reformas, sino también a la par, ir descalificando cualquier tipo de alternativa social, sobre todo aquella basada en los pilares socialistas y su ausencia de “libertades”.

---

<sup>169</sup> Hobsbawn, Eric. Historia del siglo XX. Buenos Aires, Critica, 2008, p. 268.

<sup>170</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>171</sup> Ibidem, p. 274.

El bienestar económico, el empleo masivo, el aumento de ejemplos materiales para evidenciar un aparente progreso, y la caracterización de una libertad irrestricta de competir y participar del beneficio capitalista en desmedro de las sonadas libertades coaccionadas de la Unión Soviética y los países que iban siendo adscritos a una economía socialista, terminaron asociando la economía de libre mercado como sinónimo y síntoma de libertad social.

El “mundo libre” abanderado por los Estados Unidos, teorizó en su asociación con su hegemonía económica, un constructo por el cual se convertían en el mejor ejemplo de que las ideologías habían perecido debido a que la realidad era la mejor muestra material de que el modelo económico funcionaba, y que aquellos planteamientos que afirmaban una posible intencionalidad de falsear la conciencia y la realidad no eran más que simples argumentos subjetivos y politizados; a su vez, era peyorizado cualquier intento de alterar la estructura, debido a que atentaba contra la individualidad del ser humano, ahora ubicado en la cúspide social.

La ideología dominante aprovechando el progreso material visible y ocultando lo más posible sus intereses particulares, deslindaba contra cualquier posibilidad de confrontación sobre sí misma, sobre su actuar y sobre su alcance. Para esto, lo mejor en aras de la libertad definida positivamente, era que los proyectos comunes, las necesidades universales y las posturas de clase, sean extirpados bajo el amparo de la convivencia individual, libre y tolerante, aquella que consensua, que no problematiza y que no discute, mientras vive adecuando las verdades a sus intereses, y que puede pensar y hacer lo que ansíe en la medida que lo justifique el goce y “su” conciencia, sea cual ésta pueda ser. La historia mientras tanto, quedaba reducida a la suma de acciones

particulares, donde cualquier posibilidad de “predicción” y establecimiento de regularidades era concebido como una coacción a la propia libertad humana.

Debido a ello, no es de llamar la atención que en su máximo esplendor, la edad dorada del capitalismo, no sólo asesine a los grandes discursos y metarelatos, sino que además, defienda la apertura discursiva de las sociedades, una apertura que justificaba el libre pensamiento y la acción individual en desmedro de los grandes proyectos históricos. Convenía y convendrá mientras se mantenga la estructura de desigualdad, que la posición teórica y práctica dominante, se deslice hasta llegar a todo nivel social, para que sea reproducido y asimilado como propio, mientras el engranaje sigue en marcha para ajustarse contra quién más le da vida y soporte.

Es así, que desde mediados del siglo XX surgen planteamientos que defenderán un nuevo individualismo, justificado en una responsabilidad personal racional que escape a una irracionalidad caracterizada en la obediencia a un discurso grupal incuestionable. El alabado nuevo individualismo característico de una denominada sociedad abierta ocasiona la pérdida de carácter de grupo pero a su vez, es justificado dado que genera nuevos tipos de relaciones personales de carácter abstracto e independiente del marco cerrado tradicional de un grupo<sup>172</sup>. Igualmente es posible considerar afirma Karl Popper que el tránsito de una sociedad cerrada hacia una abierta representa: “Una de las revoluciones más profundas experimentadas por la humanidad”<sup>173</sup>. Esta consideración parte del hecho de proponer que el ejercicio racional sólo tiene lugar cuando se lleva a cabo en una sociedad que se aparta de los marcos tradicionales y de los grandes discursos. La postura popperiana refleja acorde con ello, el más puro sentir de compartir

---

<sup>172</sup> Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Argentina, Paidós, 2006, p. 191.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 191

popularmente la actitud de que cada individuo escape de responsabilidades históricas, y que a nombre del individualismo ejerza su propia voluntad desvinculada de los intereses colectivos, debido a que la auténtica libertad de una sociedad abierta se refleja en aquel individuo que basa su comportamiento en el libre ejercicio racional que le permite comportarse como crea conveniente, en la medida que respete el orden social de las cosas. La libertad del individuo se consolida mientras más se aparte de la historia, muy a pesar de lo que en realidad pueda afirmar Popper: “El futuro depende de nosotros mismos y nosotros no dependemos de ninguna necesidad histórica”<sup>174</sup>; indicando a su vez que: “La metafísica historicista permite aligerar a los hombres del peso de sus responsabilidades”<sup>175</sup>. Con esto, la libertad según el autor es el sacudirse de cualquier posible predicción y establecimiento de regularidades, las cuales a su vez pudieran proponer cualquier compromiso de acción y auténticas responsabilidades sociales. Popper refiere en claro ataque a los postulados marxistas y su propuesta de leyes en la historia, que aceptar tales premisas significaría atacar con una brutal y violenta represión a la propia condición humana<sup>176</sup>. Del mismo modo aconseja:

Pero si queremos seguir siendo humanos, entonces solo habrá un camino, el de la sociedad abierta. Debemos perseguir hacer lo desordenado, lo incorrecto, y lo inestable, sirviéndonos de la razón de que podemos disponer, para procurarnos seguridad y libertad a que aspiramos. Popper. (2006:216)

El considerar que pueda haber leyes en la historia y algunos compromisos sociales posibles de evidenciarse, es abandonar la propia condición de humanidad dado que un hado o destino guiaría arbitrariamente la marcha histórica; por tal motivo, no hay mejor forma de manifestar el ejercicio racional y la “revolución” individual, que apartarse de toda tradición de grupo, de toda ideología, y mejor aún de todo intento de transformar

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, p.17

<sup>175</sup> *Ibidem*, p.18

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 216

algún aspecto de la sociedad, debido a la necesidad de respetar la voluntad individual y la capacidad de elección propia y ajena.

Unos años después, sumándose a la proliferación de esta actitud individualista y desvinculada con la historia práctica y social, surgen los argumentos que daban muerte a las ideologías, tal es así, que a partir de 1960 autores como Daniel Bell, plantearán el “agotamiento de la política”<sup>177</sup>. De esta manera, las discusiones políticas, las confrontaciones de paradigmas y los debates sobre problemáticas sociales, agotaban su razón de ser, debido no sólo a que occidente *representaba* en sentido amplio la sensación de libertad económica y social, sino que también, el avance de la ciencia y su mayor objetividad frente a las reflexiones sociales y filosóficas, apoyadas por la sobre dimensión del sentimiento de libertad individual, posibilitaron la multiplicidad de pequeños discursos y microfísicas legitimaciones.

Posteriormente los lazos sociales serán desamparados ante la ausencia de los metarelatos, quedando los individuos como átomos dispersos, cada cual siguiendo su propia creencia, la cual bajo los nuevos alcances permitidos, posibilitaban seguir propias y particulares verdades, según los juegos de cada entorno. La multiplicidad de juegos del lenguaje, acompañada de la multiplicidad de verdades pragmáticas, y los juegos propios a los cuales se sumó la práctica científica, ocasionaron problemas en la legitimación del saber, el cual dependerá cada vez más del relato. La ciencia en tal sentido, que no generalizará verdades, quedará circunscrita a ser parte de un subconjunto de conocimientos, como una forma más de obtener pequeños consensos.

---

<sup>177</sup> Bell, Daniel. *El fin de la ideología*, Madrid, Tecnos, 1964. Ver también: Fernández de la Mora, Gonzalo. *El crepúsculo de la ideología*. Madrid, Rialp, 1965.

Esta nueva faceta de la ideología dominante que se iba gestando desde mediados del siglo XX, tendría un escoyo muy fuerte a superar luego de finalizada la edad de oro económica, debido a que desde inicios de la década del setenta, las propias contradicciones del sistema ocasionaron nuevamente condiciones de crisis. Esto ocasionó que la ideología aproveche de forma más violenta a su favor, las condiciones sociales ocasionadas por la propia estructura económica.

Dentro de las principales consecuencias de este capitalismo re-estructurado se encuentra el surgimiento de las compañías transnacionales, las cuales iban desarrollándose en medida aritmética al empequeñecimiento de los estados nacionales. Para estas nuevas compañías, las fronteras y las reglamentaciones estatales significaban más que una estructura organizativa, puras complicaciones a saltarse por alto<sup>178</sup>. De igual forma, surgieron los paraísos fiscales, donde las empresas fantasmas creadas en medianoche, y funcionando gracias a controles estatales débiles sin obligaciones de impuestos, cubrieron los mercados.

Un aprendizaje de la crisis de 1929 fue la de generar suficiente demanda para la creciente producción, siendo así, que la economía de los años dorados puso énfasis en la conformación de una inmensa masa consumidora; sin embargo, dichos años se caracterizaron por el surgimiento de innovaciones tecnológicas, las cuales harán cada vez más innecesarias grandes cantidades de mano de obra; en tal sentido, era cuestión de tiempo que hubieran contracciones dentro de la clase obrera, las cuales se manifestaron desde la década del ochenta<sup>179</sup>. Con el aumento del desempleo, nuevamente se rebajarían las masas de consumo.

---

<sup>178</sup> Ibidem, p. 280

<sup>179</sup> Hobsbawn, Eric. Op. Cit., p. 305

Lo más pernicioso dentro de los resultados de esta nueva fase económica, fue la división internacional del trabajo. Con empresas que fabricaban diversos utensilios en cualquier parte del mundo, aprovechándose de los estados débiles para explotar con mayor libertad a los trabajadores, y la diversificación extrema de especialidades que posibilitaba la pérdida del sentimiento de colectividad del obrero como una clase con las mismas necesidades, el obrero fabril iba siendo víctima del socavamiento de su propia conciencia: “no fue una crisis de clase, sino una de conciencia<sup>180</sup>” afirmaba Hobsbawn, aunque es imposible creer que pueda existir una sin la otra; lo cierto, es que si bien las evidencias de las consecuencias de la división internacional del trabajo, así como de sus innovaciones tecnológicas recién fueron apreciadas más explícitamente en los ochenta, sus orígenes se deben a los propios cimientos de la edad dorada desde mediados del siglo XX.

La excesiva división laboral permitía que se vaya extinguiendo el sentimiento de pertenencia a una clase determinada. A su vez, la proliferación de las ideas referidas al individualismo y bienestar particular, sumadas al “progreso” aparente en el nivel de vida de la clase trabajadora<sup>181</sup>, ocasionaron que se orientaran más hacia ideas burguesas, reaccionarias, o simplemente caer en la derechización en sus formas de pensar.

Sin embargo, como toda burbuja que se hincha sin parar, al capitalismo dorado le llegó su momento de explotar, salpicando en todos los rostros la evidencia palpable de su espectro contradictorio. A partir de 1973 se evidenciaron nuevas crisis a raíz de que la economía se encontraba fuera de control:

---

<sup>180</sup> Ibidem, p. 308

<sup>181</sup> Ibidem, p.309 y ss.

Nadie sabía qué hacer con ella, salvo esperar a que pasase. Sin embargo, el hecho central de las décadas de crisis no es que el capitalismo funcionase peor que la edad de oro, sino que sus operaciones estaban fuera de control. Nadie sabía cómo enfrentarse a las fluctuaciones caprichosas de la economía mundial, ni tenía instrumentos para actuar sobre ella. La herramienta principal que se había empleado para hacer esa función en la edad de oro, la acción política coordinada nacional o internacionalmente, ya no funcionaba. Las décadas de crisis fueron la época en la que el estado nacional perdió sus poderes económicos. Esto no resultó evidente enseguida, porque, como de costumbre, la mayor parte los políticos, los economistas, y los hombres de negocios no percibieron la persistencia del cambio en la coyuntura económica. En los años setenta, las políticas de muchos gobiernos, y de muchos estados, daban por supuesto que los problemas eran temporales. En uno o dos años se podrían recuperar la prosperidad y el crecimiento. No era necesario, por tanto cambiar unas políticas que habían funcionado bien durante una generación. La historia de esta década fue, esencialmente, la de unos gobiernos que compraban tiempo-y en el caso de los países del tercer mundo y de los estados socialistas, a costa de sobrecargarse con lo que esperaban fuese una deuda a corto plazo-y aplicaban las viejas recetas de la economía keynesiana. (...) La única alternativa que se ofrecía era propugnada por la minoría de los teólogos ultra liberales. Hobsbawn (2008:408)

Nuevamente “reaparecen” los pobres, se agudizan las crisis y las desigualdades, aumentando la brecha entre las clases sociales. La producción se efectúa además prescindiendo de los seres humanos, de los cuales a su vez se exigirá que consuman y despoliticen para asegurar larga vida al sistema económico. Por su parte, los individuos desarticulados de la comunidad y con un sentimiento de incertidumbre acrecentado debido a una realidad disonante con el discurso oficial, buscarán en la satisfacción personal y particular su propia felicidad, posible de ser alcanzada gracias a una ideología que aprovechando el título de su propia muerte, ofrece utopías bajo la sombra de la estructura dominante.

La ideología neoliberal y la ideología posmoderna tendrán arduo trabajo para convencer que muy a pesar de las apreciaciones de la realidad, el modelo capitalista seguía representando la mejor alternativa posible; con tal fin, la teoría manejada por la clase dominante y los grupos de poder debían hacerla efectiva, y en este sentido lograr que la

población la reproduzca. La finalidad de una teoría es tener consecuencias prácticas, en el caso de una ideología proletaria la lucha de clases debiera efectuarse con la toma de conciencia del rol histórico a asumir; pero desde arriba la perspectiva cambia, triunfando la ideología que es reproducida sin saberlo, haciéndolo a ocultas y falseando en mucho la conciencia de las personas. Por tal motivo, la importancia de encumbrarse hacia la conquista de la forma de pensar de quien soporta con su trabajo el sistema económico.

Es así, que la lucha de clases para poder augurar un desenlace favorable hacia quienes en la actualidad deben saber mejor que nadie que su posición hegemónica no es más que un simple periodo a transitar por parte de la marcha histórica, es impedir la reflexión sobre lo importante, la crítica frente a lo necesario, y la práctica social frente a su entorno.

La ideología en su reproducción práctica triunfará cuando menos se caiga en cuenta de su existencia e intención interesada; y de ser el caso, dado que no puede ocultar la experiencia con la realidad, su triunfo estará en generar una actitud en los individuos de desesperanza, despreocupación, desinterés y conformismo, frente a los problemas sociales, todos ellos despolitizados y caracterizados como simples consecuencias históricas de una historia casual y fortuita sin enfrentamiento de clases e intereses.

El "*no saben pero lo hacen*", adquiere así, nuevas connotaciones en base al nuevo contexto histórico, y a las nuevas herramientas para hacerlo posible; incluso, la mayor victoria será la toma por asalto de la conciencia de aquellos que "*creen que saben pero igual lo hacen*". Marx afirmaba que los trabajadores sin saberlo, reproducen las

condiciones necesarias para la reproducción del capitalismo, y esto debido, a que la realidad tal cual era por ellos percibida contenía una gran dosis de falsedad, tanto a nivel económico e histórico. Es por esto que Marx y Engels al referir que toda la realidad bajo una ideología aparece invertida reprochan a los idealistas: “(...) el hecho de permanecer encerrados dentro de un estrecho ámbito de la filosofía, limitando la crítica a un registro puramente discursivo y meramente especulativo, impidiendo de este modo unir el pensamiento crítico con algún sujeto social potencialmente revolucionario”<sup>182</sup>. Del mismo modo, al redactar Marx el capital, y como se ha podido apreciar previamente, el autor critica a quienes ocultan las manifestaciones reales de la economía siendo aquellos los economistas británicos, principales representantes de la burguesía moderna en el terreno de las ciencias sociales modernas<sup>183</sup>.

La ideología dominante cumplía de esta manera la misión encomendada de obstaculizar una adecuada comprensión sobre el entorno, el cual era impedido de ser conocido objetivamente, es decir, completaba el círculo de su labor al cerrar epistemológicamente la posibilidad de conocer científicamente *verdades* sobre la sociedad.

Sin embargo, no es posible indicar que la ideología falsee del todo la realidad y que conforme una conciencia totalmente alienada, como es errado afirmar también que sus argumentos sean simples ideas fantásticas sobre la realidad. En tal sentido, la ideología tiene que presentarse de una forma coherente y elaborada:

En resumen, las ideologías que tiene éxito, deben ser más que ilusiones impuestas y a pesar de todas estas incongruencias deben transmitir a sus súbditos una visión de la realidad social que sea real y suficientemente reconocible para no ser simplemente rechazadas inmediatamente. Eagleton (1997:36)

---

<sup>182</sup> Kohan, Néstor. Op.Cit., p. 40

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 40

La ideología tiene que ser convincente para no ser descalificada a simple vista, y eso es posible gracias a que sus postulados han surgido de una realidad material visible y apreciable, aunque distorsionada, de allí que puedan tener un ápice de verdad sobre el cual erigen su falsedad: “Parece pues que, por lo menos, algo que llamamos discurso ideológico es verdadero en un nivel pero no en otro: verdadero en su contenido empírico pero engañoso en su fuerza, o verdadero en su significado externo pero falso en sus suposiciones que subyacen”<sup>184</sup>. Por lo tanto, la ideología posmoderna desvirtúa parte de la realidad, basándose en algo real para hacerse convincente; en tal sentido, la conciencia es falseada, pero no del todo, porque bajo una ideología determinada es posible elaborar la crítica correspondiente para la subversión de dicho orden social; sin embargo, el triunfo de la ideología se encuentra en evitar cualquier teoría, o sobre todo cualquier posible práctica que haga peligrar el sistema establecido, siendo esto logrado instaurando un tipo de conciencia privada de la capacidad de actuar y confrontar al capitalismo producto al falso reconocimiento de su funcionamiento. En la actualidad más que en otras épocas, es difícil que alguien pueda desconocer las injusticias ocasionadas por la economía imperante, debido a que es posible conocerlo a escala global con el incremento de las comunicaciones, así como por propia experiencia debido a que sus tentáculos abrazan el mundo entero; sin embargo, como nunca antes, hay una pasividad frente a las desigualdades que genera, y es que la ideología posmoderna no se afana mucho en ocultar lo inmediato apreciable: las desigualdades, la explotación y la pobreza; pero sí, en evitar que dichos problemas sean reconocidos como aspectos inherentes al propio modelo económico como forma de desproblematizar su inviabilidad histórica y alguna posible práctica que lo subvierta. También, orienta la atención de las personas hacia sí mismas, apresurándolas a la

---

<sup>184</sup> Eagleton, Op. Cit., p. 38

persecución de satisfacciones individuales, falsas necesidades, y goces que oculten su incertidumbre y desesperanza. No se oculta la realidad, pero sí la represión estructural del sistema y de clase.

El alcance de la ideología posmoderna teorizada y puesta en práctica con mayor énfasis desde los setenta, se alza mucho más victoriosa sobre su antecesora moderna; tal es así, que si bien ambas han hecho lo posible en evitar la participación de posibles sujetos revolucionarios, a ésta última no le importa en demasía que las personas sepan “que sucede”, sino que sobre todo consideren inviable cualquier posible intervención histórica, debido a que su atención ahora escapa a lo trascendental, dirigiéndose hacia lo banal, sensitivo e infructuoso. La conciencia queda reducida así en una inmediatez crónica y enfermiza.

Aquél individuo que pudiendo salirse del margen, prefiere seguir en su senda sabiendo que no es el camino adecuado, posee un tipo de conciencia que Peter Sloterdijk denominó como falsa conciencia ilustrada; es decir, este sujeto cínico:

Está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara (...) la razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy atento de que hay un interés particular oculto tras una finalidad ideológica, pero aún así no renuncia a ella. Zizek (2008:347)

Del mismo modo Eagleton afirma:

En otras palabras no es sensato suponer que los grupos dominantes siempre son víctimas de su propia propaganda; aquí está la condición que Peter Sloterdijk denomina *falsa conciencia ilustrada*, que vive según valores falsos pero es irónicamente consciente de ello, y así apenas puede decirse que esté mistificada en el sentido tradicional del término. (1997:50)

Hasta aquí urgen dos aclaraciones: la primera versa sobre el alcance de la ideología dominante, donde es su propio triunfo que genera la actitud del *saber e igual hacerlo*, debido a que las condiciones materiales para generar dichos comportamientos son soportados por la actitud generada por la propia posmodernidad; así, esa conciencia que cree estar haciendo su voluntad, escogiendo su propia moral y su propio camino, sigue aquel ya perfilado de antemano de forma unidimensional; por tal motivo, considerar que aceptar de forma tan benevolente la ideología no es culpa de aquella, me parece erróneo. Como segundo punto es importante tener presente que la mayoría de la población, por cuenta de la ofensiva ideológica, si bien puede reconocer problemas sociales, lo hace de forma inmediata y segmentarizada, confundiendo su origen y elaborando falsas soluciones circunscritas a la forma.

La ideología pasa desapercibida debido a que no impone verticalmente un discurso, ni busca que mecánicamente la conciencia lo reproduzca; el fin actual de la ideología es la reproducción autocomplaciente de una lógica material de la vida cotidiana. La ideología no intenta convencer legitimando una ilusión, intenta apartar la conciencia de lo relevante para que se oriente hacia la ilusión en el comportamiento cotidiano:

En este sentido, el capitalismo tardío sigue precisando un sujeto autodisciplinado que responda a la retórica ideológica, en cuanto padre, jurado, patriota, empleado, o ama de casa, amenazando a la vez con recortar formas más “clásicas” de subjetividad con sus prácticas consumistas y cultura de masas.  
Eagleton (1997:64)

La falsedad ansiada por la ideología no es que pensemos “correctamente”, sino que nos comportemos “adecuadamente” según la lógica necesaria para la reproducción del sistema. La ideología dominante se presenta ausente como discurso, pero presente en la forma práctica de comportamiento social: en el resultado.

El mayor triunfo de la ideología posmoderna es que la gente persista en la ilusión, sabiendo que persigue algo difuso pero conveniente de forma particular; del *no saber pero hacerlo*, no se llega en realidad a un *saber e igual hacerlo*, porque ese saber es en realidad un conocer superficial; sin embargo, la victoria ideológica es importante, debido a que a pesar de creer conocer, se sigue actuando de forma tal, que se legitima la reproducción social. Las personas consideran apreciar un mundo objetivo, mientras aprecian una ilusión que intermedia su realidad, conquista sus ideas y hace de su práctica un fetiche. En tal sentido, autores como Zizek, desarrollan lo planteado por Sloterdijk, indicando que las personas: “son fetichistas en la práctica, no en la teoría”<sup>185</sup>; es decir, las personas *creen que saben pero igual lo hacen*, y en la supuesta seguridad de saber, simplemente triunfa la ideología: “La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconciente que se pasa por alto es lo que podría denominarse la *fantasía ideológica*”<sup>186</sup>. La fórmula final en esta fetichización de la práctica en su máximo cinismo y logro queda como sigue: “*ellos saben lo que hacen, y lo hacen*. Pero si en lugar de la ilusión está la realidad del hacer. Entonces esa fórmula se puede leer muy de otra manera: *ellos saben que, en su actividad, siguen una ilusión, pero aún así, lo hacen*”<sup>187</sup>.

Sin embargo, no todos son conscientes de que persiguen una ilusión, más bien viven inmersos en ella, la cual se hace real mientras se apoya en la práctica cotidiana, y se evite la reflexión y problematización objetiva sobre la realidad. En prácticas cotidianas tales como pagar la tarjeta de crédito de una “felicidad” comprada en cuotas; en la

---

<sup>185</sup> Zizek, Slavoj. “¿Cómo inventó Marx el síntoma?” En: Zizek, Slavoj (comp.) *Ideología: un mapa de la cuestión*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 349

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 350

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 351

compra de ropa cara -elaborada en países políticamente minúsculos- para “verse bien”; en la esperanza de un interés producto de un depósito a plazo fijo que “mágicamente” reproduzca dinero; en la repetición irreflexiva de las noticias; en buscar creyendo en cualquier cosa una salvación celestial mientras se deja de lado lo terrenal; en la búsqueda apresurada de posesiones materiales que determinen la consecución de algún tipo de “éxito”; la búsqueda de una “felicidad” individual apreciando vasos medios llenos; el desinterés por los problemas sociales, a la par que se busca el improductivo goce individual; el consumo de cantidad en aras de sopesar vacíos personales mayores; la consideración de vivir en el mejor de los mundos posibles; el aceptar que la política es de unas pocas personas que “nos dirigen”; aceptar que toda protesta y todo uso de la violencia es malo por naturaleza de uso; el aceptar mitos como verdades racionales: democracia, progreso, libertad, justicia, etc.; el considerar que la historia no es elaborada por la propia población; en fin, en todo ello, está presente la ideología dominante, la cual se expande en cuantos círculos sean necesarios para abarcar todas las diferencias.

La “muerte de los grandes discursos” y el fin de las ideologías, de forma contraria a lo que Lyotard pudo haber supuesto, han funcionando como un gran metarelato que oculta su propia vida y sus consecuencias; de esta forma, la posmodernidad obtiene una victoria ontológica sobre la conciencia de los individuos. Nos resulta útil tomar aquí un ejemplo citado por Zizek, de un diálogo filmico de Hitchcock; así refiere McGuffin:

¿Qué es la lucha de clases?-El proceso antagonista que constituye las clases y determina su relación-¡Pero en nuestra sociedad no hay lucha de clases!-¡Ya ves como funciona! Zizek. (2008:33)

La ideología borra toda posible consideración de que la historia y el desenvolvimiento social sean producto y consecuencia de poderes e intereses en lucha. Por ello es posible afirmar que: “La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático real”<sup>188</sup>. La ideología triunfa cuando la hacemos parte de nosotros, cuando es imposible distinguirla de nuestros propios anhelos y hacemos nuestra su voluntad: “Una ideología *se apodera de nosotros* realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad, a saber, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad”<sup>189</sup>.

La ideología por lo tanto, en su intento de justificar un modelo económico y social, evita la posibilidad de elaborar cualquier tipo de ideología que intente subvertir dicho “orden” establecido. Para esto, es necesario evitar cualquier posible consenso que critique la estructura imperante y proponga alternativas prácticas de solución; en tal sentido, las “utopías” son descalificadas, ridiculizadas, o simplemente forzadas en su distorsión a ser vividas dentro de la propia ideología hegemónica, ante lo cual, urge la necesidad de generar comportamientos que en su reproducción aparten el interés de las personas de una posible problematización social.

La posmodernidad reduce cualquier bienestar y satisfacción al consumo y goce improductivo, ajustándose como ideología a las necesidades históricas del capitalismo tardío; el capitalismo luego de transitar por una época dorada, inicia un declive desde inicios de los setenta que hacía peligrar la apreciación del modo de producción dominante. Si el individualismo, el egoísmo y el escepticismo, eran productos históricos

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, p.363

<sup>189</sup> *Ibidem*, p.366

del hombre moderno, convenía que dichos “valores” sean asimilados por la población en general, para que explotando dichas actitudes se genere una masa consumista que anhele comprar un sentimiento de bienestar.

Los setentas y ochentas ofrecieron para el mundo occidental, una utopía reducida materialmente -gracias a las sociedades abiertas y al fin de las ideologías- a un comprar para satisfacer falsas necesidades particulares. Con la población atomizada mirándose el ombligo, y la proliferación de ideas que caracterizaban al “mundo libre”, la posmodernidad marchaba en solitario. Las “utopías” es posible afirmar se desarrollan acorde con el contexto histórico:

En este sentido, la correlación entre la utopía y el orden social existente resulta ser de carácter “dialéctico”. Con ello se quiere decir que cada época permite la aparición (en grupos sociales diversamente localizados) de aquellas ideas y valores en los que están contenidos, en forma condensada, las tendencias no realizadas y no consumadas, que representan las necesidades de esa época. Manheim. (1973: 202)

Por tal motivo, la maquinaria al hacerse más perfecta cada vez, no sólo evita el surgimiento de planteamientos políticos e ideológicos que critiquen la estructura establecida, sino que oculta su existencia y su carácter represivo debido a la misma actitud que ha generado; así, la ideología posmoderna no es reconocida como totalidad, porque la misma conciencia está reducida hacia el “análisis” de fragmentos y partículas que permiten que de tanto apreciar el árbol se pierda de perspectiva el bosque en toda su magnitud.

De igual forma se hace conveniente que el pensamiento particularizado no genere un discurso articulado gracias a la importancia sobredimensionada de la diferencia; la

libertad individual permite la defensa de cada postura particular, la cual a su vez, es sustentada en el pilar del respeto a la subjetividad y la tolerancia a cada creencia: “el posmodernismo cree que políticamente hablando, deberíamos celebrar la diferencia, la pluralidad, la variopinta y matizada naturaleza de nuestras culturas, y algo de ellos discierne un fundamento *ontológico* para todo lo que no sea particular en el mundo”<sup>190</sup>.

Así se dificulta como mencionamos su propio reconocimiento:

El concepto de ideología, que sirvió entre otros para explicar cómo lo que creemos se vincula a lo que hacemos, cae convenientemente al suelo, convenientemente, dado que este estilo de argumentación que deja nuestras creencias e inversiones sociales inmunes a todo cambio radical, es precisamente un discurso ideológico en sí mismo. Eagleton (1998:65)

La posmodernidad como todas las ideologías opresoras se han sabido ajustar a sus propias necesidades aprovechándose del desarrollo histórico, es así, que luego de la caída del bloque soviético, acrecentó su alcance gracias a su directriz neoliberal presentándose como el camino ancho y prolífero, mientras se explotaban aún más las incertidumbres y escombros de los paradigmas.

Sin alternativas sociales, despolitizada, y “forzada” a reproducir el sistema social con su propio comportamiento, la población vivirá en la propia tierra su propio cielo, al menos así, aliviará la incertidumbre y se guiará por las ansias de llenar comprando sus vacíos de libertad, todo esto en nombre de su individualidad y su capacidad de competencia para lograr el éxito y la felicidad, la cual depende de la capacidad subjetiva de reconocerse como agente exclusivo del problema.

---

<sup>190</sup> Eagleton, Terry. Las ilusiones del posmodernismo. Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 59

Se puede apreciar que la ideología posmoderna en relación con el neoliberalismo se preocupan en conformar un pensamiento único subsumido al mercado, mientras se busca a su vez diferenciar las formas de pensamiento para evitar que elaboren un discurso en una época de necesarias sociedades abiertas:

Mientras el relato posmoderno le rinde homenaje a la “diferencia” y el liberalismo postmarxista enaltece la tolerancia hacia el “OTRO”, el mercado mundial capitalista homogeniza y aplanar toda diversidad. La identidad comienza a reinar, con bombardeos, bases militares e invasiones, por sobre todos los oponentes y disidentes, mientras que el ámbito de la teoría se legitima encubriendo y ocultando semejante autoritarismo en nombre de la “diferencia” y la “tolerancia”. Kohan (2009:24)

En este mismo sentido: “En esta fase pos imperialista, y en una sociedad que se supone multicultural, el sistema no puede ya plantear plausiblemente que sus valores son superiores a los demás, sino simplemente-término clave del posmodernidad-diferentes”<sup>191</sup>.

Cada etapa histórica es soportada por una ideología determinada, la cual a su vez necesita tener el consenso aprobatorio por parte de la sociedad. La forma de generar el cierre del universo discursivo como hemos podido apreciar, no sólo se logra convenciendo sobre como pensar, sino también desorientando el pensamiento hacia aspectos irrelevantes. En tal sentido, todos los planes, todas las experiencias y todos los recursos materiales y tecnológicos son utilizados para generar una conciencia pasiva, inmediata, y alienada respecto de los problemas sociales y sus posibles soluciones.

Saturando económicamente cada poro de la tierra por el suero del capital; asesinando al sujeto histórico; subvirtiendo las imágenes de las máquinas por maquinarias de

---

<sup>191</sup> Ibidem, p. 70

imágenes; des-diferenciando las esferas culturales; la posmodernidad como etapa histórica queda consolidada y abre camino para su materialización<sup>192</sup>.

El consenso parte de las industrias transnacionales y de los estados que muchas veces con menor poder que estas, buscan también que aprovechase de una actitud cultural que los legitime y eternice en su verticalidad hegemónica. Tal es así, que la ideología estatal se orienta a legitimar las condiciones materiales para la producción, y a garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo. Como hemos apreciado, urge delinear una directriz de comportamiento que pase desapercibida en su reconocimiento y que haga de su diversificación una diseminación carente de intencionalidad coherente; para tal fin, son utilizados diversos medios fuera del propio sistema de producción, las cuales abarcan instituciones como la iglesia, el ejército, la escuela, medios de información, y culturales.

A estas instituciones Althusser las denominó aparatos ideológicos de estado (AIE), donde es la escuela donde más se “aprenden” habilidades, técnicas y conocimientos que sirven en su aceptación como : “reglas del orden establecido por la dominación de clase”<sup>193</sup>. Los AIE son las instituciones por las cuales el Estado manifiesta parte de su carácter represivo, funcionando de forma oculta y trascendiendo cualquier posible ámbito “privado”. La particularidad de los AIE frente al uso material de la violencia, es que su violencia funciona mediante la ideología<sup>194</sup>, dejando de lado la violencia física como predominante.

---

<sup>192</sup> Ver de Jameson, Fredric. *La lógica cultural del capitalismo tardío*. Buenos Aires, Paidós. 2005; y el giro cultural. Buenos Aires, Manantial, 1999; Anderson, Perry. *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona, Anagrama, 2000.

<sup>193</sup> Althusser, Louis. “Ideología y los aparatos ideológicos de estado”, en: Zizek, Slavoj. *Ideología: un mapa de la cuestión*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 118

<sup>194</sup> *Ibíd.*, p. 127

Esto demuestra que cada clase asume un rol provisto de un apertrechamiento ideológico conveniente, en este caso la clase dominante busca en el oprimido que asuma su: “rol de explotado (con conciencia profesional *moral, cívica, nacional* y apolítica *altamente desarrollada*”<sup>195</sup>.

Las más interesadas en el sostenimiento y goce individual producto de una ideología trasnacional elaborada por los teólogos seculares del libre mercado, son las propias industrias transnacionales que representan de forma más evidente la fase superior del capitalismo. Si la posmodernidad como actitud y como lógica genera un comportamiento para reproducir el sistema económico gracias a una pasividad social; es el neoliberalismo el que aprovecha la conciencia inmediata en acercarla al mercado y someterla a sus “beneficios”: “En lo posmoderno es, en efecto, la propia idea de mercado la que es consumida como la más prodigiosa gratificación; por así decirlo, se trata de un beneficio extra del proceso de mercantilización”<sup>196</sup>.

El mercado seducirá e intentará presentarse como gratificante, como parte de un proceso histórico y necesario:

El mercado es, entonces, un Leviatán con piel de oveja; su función no es alentar y perpetuar la libertad (menos aún la una libertad de tipo político) sino más bien reprimirla; y a propósito de éstas imágenes podemos recuperar los eslóganes de los años existencialistas: el miedo a la libertad, la huida de la libertad. La ideología de mercado nos asegura que los humanos causan desastres cuando intentan controlar sus destinos (“el socialismo es imposible”) y que somos afortunados al poseer un mecanismo interpersonal (el mercado) que puede sustituir a la *hbris* humana. Sólo debemos mantenerlo limpio y bien aceitado, y ahora-como el monarca, hace tantos siglos-se ocupará de nosotros y nos mantendrá controlados. Jameson (2008: 322-323)

---

<sup>195</sup> Ibidem, p.134

<sup>196</sup> Jameson, Fredric. “La posmodernidad y el mercado”, en: Zizek, Slavoj. La ideología: un mapa de la cuestión. México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 318.

La ideología de mercado y su forma particular de presentarnos la economía, permite ocultar su verdadera dimensión, la cual es una dimensión con carácter histórico, y es debido a ello la interrelación en funciones e intereses de la ideología neoliberal y aquella posmoderna, en cuyos límites y alcances difíciles de definir, queda expresada su finalidad: mantener las condiciones materiales para la reproducción económica e histórica sin alteración alguna, evitando el surgimiento de algún sujeto histórico revolucionario que intente subvertir la estructura imperante.

A nivel cotidiano como se ha podido explicar, no funciona de mucho los alcances teóricos de forma directa, pero sí indirectamente plasmados mediante consensos para su reproducción práctica, en tal sentido, los medios de comunicación y su propaganda-sumados a los AIE-permitirán asegurar que no se piense en lo que debe de pensarse. Los medios de comunicación masivos (mass-media), juegan un papel muy importante, debido a que se han hecho uno sólo con la lógica del mercado, la legitimación social y política; desubliman conceptos, alientan mitos, y se hacen fetiches:

“los contenidos de los medios masivos de comunicación se han transformado en mercancías, que son luego arrojadas anterior a una versión más amplia de mercado, con las que se asocian hasta que resultan indistinguibles. Entonces, los medios de comunicación, como aquello que se imaginó era el mercado, vuelve ahora al mercado, y al volverse parte de él, sellan y certifican que la identificación antes metafórica o analógica es una realidad *literal*”. Jameson (2008: 327)

Si bien es cierto que sería equivocado pensar que alguien pueda aceptar mecánicamente argumentos vertidos masivamente por los medios de comunicación, lo que sí llega a ocurrir es que producto de la banalización de sus contenidos y su enorme influencia mediática-que rompe fronteras de tiempo y espacio-generan temas de “discusión” totalmente alejados de la real problemática social.

Es decir, la radio, la prensa, la televisión y el internet, no informan sobre lo relevante, no sólo porque muchas veces sus propios dueños poseen demasiados intereses económicos en juego, sino porque además, sus propios auspiciadores-incluido el propio Estado- influyen decisivamente en su contenido, los cuales a su vez utilizan dichos medios como instrumentos para fines determinados: ganancias, distracciones, y legitimaciones.

Si bien una persona puede discernir que los noticieros televisivos y la prensa amarillista reproducen basura, muchas veces y de forma irónica sólo se cambia de canal o de página, y es posible indigestarse a gusto. La *agenda getting* elaborada por quienes escogen las “noticias”, posibilita que al día siguiente el tema de conversación sea aquél condicionado previamente; de igual forma, los medios de comunicación generan un tipo de opinión que suele utilizarse con fines políticos, ya sea como condicionamiento a futuras elecciones o a decisiones políticas que necesitarán de un grado mayoritario de consenso<sup>197</sup>.

Los medios distraen la reflexión acercándola más bien al morbo, a la banalidad, a la sensualidad, a lo inmediato y grotesco. Exagerando lo absurdo y minimizando u ocultando lo trascendente, la realidad queda presentada como un cascarón vacío, como un triste simulacro de lo real. De igual forma, la propaganda cercana al mercado, de forma silenciosa impregna su ideología, sobre todo con la cultura de la imagen y la interacción de la red.

---

<sup>197</sup> La televisión influye en los resultados políticos, debido al cumplimiento de la siguiente fórmula casi infalible: poder económico + poder mediático= poder político. Así mismo, las democracias son cimentadas “catódicamente” y “mediáticamente” gracias a la política mediatizada por aquello que se ve. Se necesita opinión, y esa opinión es condicionada por los mass media, sobre todo por la televisión, debido al poder de su imagen. Ver: Chomsky, Noam e Ignacio Ramonet. ¿Cómo nos venden la moto? Barcelona, Icaria, 2002; Sartori, Giovanni. Homo videns. México, Taurus, 2003.

Como mencionamos, conviene que la población prosiga con su incertidumbre, con los miedos generados<sup>198</sup>, donde estados mesiánicos se presenten como salvadores y que se considere que por encima de todo acto o plan gubernamental existe una finalidad más elevada:

La propaganda a favor de la acción dictada por los impulsos que están por debajo del propio interés ofrece pruebas falsas, amañadas o incompletas, elude el argumento lógico y trata de influir en sus víctimas mediante la mera repetición de consignas, la furiosa denuncia contra víctimas propiciatorias extranjeras o nacionales y la astuta asociación de las más bajas pasiones con los más altos ideales, de modo que las atrocidades se perpetran en nombre de Dios y la más cínica de las *realpolitik* se convierte en cuestión de principio religioso y deber patriótico. Huxley (2007:44)

Los medios nos sugieren en que pensar y como disiparnos de la realidad distrayéndonos, de tal forma, la industria de las comunicaciones se presenta: “interesada principalmente no en lo cierto ni en lo falso, sino en lo irreal, en lo más o menos totalmente fuera de lugar”<sup>199</sup>. Las transnacionales los utilizan como forma de generación de falsas necesidades para consumir sus inagotables productos “mejorados” sistemáticamente, para lo cual urge asentar la idea que mediante su uso, cada vez seremos mejores y más aceptados.

El peor resultado del más pernicioso en su mal uso, lo ofrece la televisión, debido a que resta posibilidad de reflexión gracias a su contenido brindado por una suma de imágenes que no mienten y que permiten la consideración de que es posible comprender viendo: “El objetivo prioritario para el ciudadano, ya no es comprender el alcance de un

---

<sup>198</sup> . Los miedos también son condicionados por los mass-media, para que a su vez el estado y la clase política sea aquella presentada como salvadora y protectora. De esta forma la población creyendo hacer su voluntad se comporta de forma programada; ejemplos abundan: el miedo rojo, el miedo al terrorismo, etc.. Ver: Petras, James y Noam Chomsky. El tío Sam. México, Ediciones Forja, 1995. Hay miedos también referidos al fin del mundo, recordados de forma perenne en base a las películas catástrofes, como un forma de seguir reproduciendo de forma actual aquellos simulacros desaparecidos de lucha contra lo maléfico, propiciando un miedo al apocalipsis para apartarse de las preocupaciones más concretas y reales. Ver: Ramonet, Ignacio. Propagandas silenciosas. La Habana, 2001.

<sup>199</sup> Huxley, Aldous. Nueva visita a un mundo feliz. Argentina, Editorial Sudamericana, 2007, p. 47

acontecimiento, sino simplemente verlo, mirar cómo se produce bajo sus ojos<sup>200</sup>. Y esto es posible debido a que en el nuevo orden de los medios de comunicación: “las palabras, o los textos no valen tanto como las imágenes”<sup>201</sup>.

La ideología se disemina popularmente y masivamente gracias a la melosidad de un aparato que es reconocido como inútil por muchos, pero que distrae a casi todos. La televisión con mayor preponderancia que el resto de medios, no sólo distrae y genera consenso, sino que también impide la reflexión mediante la reducción de la capacidad de abstracción, y esto gracias al poder de la imagen que resta la cultura de la lectura. La lectura posibilita la reflexión, genera duda sobre si lo que se lee puede o no ser cierto, en cambio, la imagen televisiva imprime “verdad”, puesto que se acepta a priori la premisa que la imagen no miente, que allí está; míralo y degústalo para que sea digerido. Conviene por lo tanto, que la gente vea televisión, que se distraiga, y “tome el control”:

La televisión invierte la evolución de lo sensible en inteligible y lo convierte en *ictu oculi*, en un regreso al puro y simple acto de ver. La televisión produce imágenes y anula los conceptos, y de este modo atrofia nuestra capacidad de abstracción y con ella toda nuestra capacidad de entender. Sartori (2003:51)

El hombre que piensa queda reducido simplemente a alguien que cree porque ve, dejando de lado la problematización; no lee, no abstrae, y no es que no sospeche que hay distorsión entre lo que ve y la realidad, sino que ve reducida su capacidad de problematización por adormecimiento mental; la reflexión no es necesaria:

---

<sup>200</sup> Chomsky, Noam e Ignacio Ramonet. ¿Cómo nos venden la moto? Barcelona, Icaria, 2002, p.87

<sup>201</sup> *Ibidem*, p.89

Y este es el proceso que se atrofia cuando el homo sapiens es suplantado por el homo videns. En este último, el lenguaje conceptual (abstracto) es sustituido por el lenguaje perceptivo (concreto) que es infinitamente más pobre: más pobre no sólo en cuanto a palabras (al número de palabras), sino sobre todo en cuanto a la riqueza de significado, es decir, de capacidad connotativa. Sartori (2003:52)

Los medios de comunicación juegan un papel preponderante en la difusión ideológica, tanto del Estado como de las grandes empresas que necesitan ingentes masas consumidoras. La actitud resultante es muy fructífera para la reproducción material, debido a ello mientras más pequeño sea el individuo a enajenar, más eficiente en su comportamiento será el adulto a manejar. De allí la nocividad de la televisión y de los medios multimedia actuales-que son más interactivos-y que representan los primeros objetos simbólicos de los niños. Ojo que aquí no estamos calificando de por sí a los medios de comunicación como nocivos por sí mismos, sino debido al mal uso brindando en la consolidación de un tipo pensamiento y actitud, un mal uso que era denunciado en su producción cultural a nivel industrial, desde los inicios de la escuela de Frankfurt.

Los medios colaboran en la producción de actitudes y opiniones en la consolidación de las “democracias” en base a los consensos que originan, los cuales son producto de opiniones gracias a la “información” de los medios, debido a que una democracia no podría subsistir apoyada en un pueblo que “no sabe”. Nuevamente nos topamos con lo conveniente que la gente crea que sabe, y que en todo caso de no creerse el discurso, quede distraída en lo que a la estructura conviene que sepa. En todo caso, la pérdida de

la capacidad de abstracción, es de gran valor para la ideología dominante, debido a que se pierde también la capacidad de distinguir entre lo importante e irrelevante<sup>202</sup>.

Opiniones condicionadas y distracciones frente a lo relevante es la misión de los medios de comunicación: “creando un mundo móvil en el que los dispersos se encuentran y se pueden reunir y de este modo, hacer masa y adquirir fuerza”<sup>203</sup>. Así queda elaborado el consenso, logrando que la mayor cantidad de gente posible piense en todo menos en un pensamiento propio sobre sus necesidades verdaderas, materiales, sociales e históricas.

El mayor triunfo por parte de la ideología dominante es presentarse como ausente, como inexistente en su accionar y en su devenir histórico; la muerte de los grandes discursos, el fin de la política, la exacerbación del individualismo, la libertad de consumo y goce; todos ellos plasmados en una forma de comportamiento social, garantizan el triunfo de sociedades abiertas que cierran el paso a sujetos revolucionarios y transformaciones históricas.

La posmodernidad como actitud de una etapa histórica determinada representa el triunfo al menos momentáneo de los planteamientos liberales y de derecha, impidiendo la unión de fragmentos para explicaciones, teorizaciones y prácticas frente a lo estructural y lo total; la ausencia de ideologías, de luchas de clase, de la política en manos de la población, y de una historia a tomar por propia mano, hacen de este contexto idóneo para suprimir cualquier posibilidad de elaboración y creencia en una “utopía” como

---

<sup>202</sup> Sartori refiere que perdemos la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Considero que epistemológicamente no podemos aceptar un mundo fantástico, pero sí orientarnos hacia lo irrelevante, a lo morboso, y creer que vale la pena reproducirlo. Sartori, Giovanni. *Homo Videns*, op.cit., p. 106

<sup>203</sup> *Ibidem*, p.149

alternativa al actual establecimiento económico y social. La población adormecida por el *soma* ideológico, recibe inyecciones de satisfacción permanentemente; y como veremos, el desvanecimiento de la cultura, la lectura, y la despreocupación política creciente, sumada a la influencia posmoderna en el ámbito intelectual, acrecientan la brecha entre el comportamiento de la población y una posible teoría que nuevamente universalice las necesidades y la conciencia de clase.

El capitalismo tardío con sus soportes ideológicos neoliberales y posmodernos, conforman una etapa histórica que como cualquier otra debiera ser una etapa más a ser superada; sin embargo, con una clase y sujetos históricos reducidos a objetos atomizados con una conciencia reprimida de una comprensión que trascienda lo inmediato, se consolida a perpetuarse con algunas reformas planteadas por sí misma, o por quienes recogen pedazos creyendo levantar tras de sí, alguna carga pesada. Sobre ello, o ellos, dirigiré la atención en las siguientes páginas.

### 3.3 La ideología presente

Toda teoría necesita ser reproducida en sus consecuencias prácticas para poder lograr lo presupuestado. Una teoría elaborada con postura de clase y hecha ideología obtendrá los resultados planificados cuando previamente haya universalizado sus planteamientos. La lucha de clases caracteriza una sociedad en pugna ideológica en la confrontación de modelos históricos diferentes: mientras la clase hegemónica busca que mantener, reproducir y legitimar la sociedad en base a consensos sobre la inviabilidad de cualquier alternativa social; la clase oprimida busca que subvertir dicho orden establecido. De esta

manera, la lucha de clases se manifiesta en una pugna teórica con futuros revestimientos prácticos.

Los intereses divergentes representados en pugnas teóricas con sujetos históricos reconocidos se iniciaron a partir de mediados del siglo XIX, donde la historia tiene como punto de partida las condiciones materiales de existencia, y la filosofía escapa a la simple reflexión para guiarla hacia una praxis revolucionaria como forma de solucionar los antagonismos sociales. Posteriormente, sobre todo desde inicios del siglo XX, y más aún cuando las revoluciones vieron la luz en el oriente del mundo, la teoría de la clase hegemónica volvía a la carga de forma más represiva, separando la reflexión de la práctica, y la historia de la filosofía, e intentando con mucho éxito a su vez- sobre todo en épocas de mayor necesidad para el capitalismo-universalizar sus valores, sus sentimientos, sus necesidades, sus libertades, sus escepticismos, sus pragmatismos; todo ello, en aras de imprimir con sello propio el comportamiento de la población desesperada ya, en manifestar su libertad compitiendo de forma individualista por saldar falsas cuentas y necesidades inventadas.

De esta forma, desde mediados del siglo XX la ideología hegemónica no sólo necesitaba aprovecharse y explotar las actitudes históricas posmodernas, sino que también necesitaba generalizar los preceptos de la clase dominante y hacerlos universales, para lo cual también, urgía evitar la construcción teórica y la reflexión sobre aquél sujeto histórico que podría poner en peligro el “bienestar social”. La ideología posmoderna no sólo conformaba actitudes en la población, sino que también seducía a los posibles teóricos de izquierda, para conformar junto a su propio staff, un personal que trabajaba en aras de un conservadurismo y legitimidad social.

Desde los años cincuenta donde se enfatizaba en el fin de las ideologías y la importancia de las sociedades abiertas, un nuevo espectro en las décadas siguientes irá cubriendo el ámbito intelectual, el cual: ensombrecía los sujetos históricos, las explicaciones estructurales, la persecución científica de la verdad, la relación de los estudios científicos con problemas sociales acompañados de un hilo conductor recurrente y donde se busque el mayor trato objetivo posible del investigador. Todo ello a favor de explicaciones ahora microfísicas, con personas reducidas a objetos “participes” de una historia con minúsculas y carente de un soporte filosófico con los problemas sociales olvidados y donde la verdad deja de ser algo ansiado no sólo por su imposibilidad, sino porque es posible encontrarla por todos lados y adecuarla para cualquier utilidad y finalidad. Esta “moda” teórica, recoge como hemos apreciado rezagos de planteamientos modernos convenientes a sus fines, aprovechándose de un contexto histórico posmoderno para echar sobre terreno fértil sus planteamientos, y encausando así, en su forma de pensar, a intelectuales “des-clasados”, comprados, o convencidos de su propia utilidad; de igual forma, mediante ellos y los mecanismos de difusión ideológica, la población también consume posmodernidad.

Las necesidades del capitalismo, de seguir siendo dorado en las conciencias de las personas, logrando que se sientan “burguesas” en su vivir cotidiano debido a que la cercanía a placeres y beneficios está a la vuelta de un simple cambio subjetivo, o de una competencia individualista para comprar a cuotas expresiones materializadas de felicidad y éxito, se vió fortalecida por acontecimientos históricos posteriormente explotados.

Las ciencias sociales se encausaron según algunos autores en las metafísicas “post” producto de una triple derrota política:

En Europa occidental afloraron con los desencantos de la derrota del 68, la desilusión electoral que sobrevino en las izquierdas institucionales de los años 70 y la consiguiente crisis del eurocomunismo (principalmente en Francia, Italia y España). En Estados Unidos se trató de la derrota de las rebeliones contra la dominación racial (donde el poder norteamericano encarceló y asesinó sin piedad a sus principales líderes, desde los radicales como Malcom X y las Panteras Negras hasta los moderados, como Martir Luther King) y también de las protestas estudiantiles y juveniles de los años 60. En América Latina las represiones y los genocidios militares-con decenas de miles de desaparecidos, torturados, asesinados y exiliados de Argentina, Chile, Guatemala, Perú, Uruguay, Colombia, El Salvador, etc.-ahogaron a sangre y fuego las insurrecciones político-militares de los años 60 y 70 y “reeducaron” a muchos de los otrora intelectuales radicales. Luego de esa triple derrota de los años 70 primó la fragmentación. Kohan (2009: 19)

El rechazo del marxismo, y la hegemonía de la ideología posmoderna sobre todo, son el reflejo de una victoria política, no sólo contra los planteamientos de izquierda- que muchas veces quedaron des-calificados por propias prácticas que atentaban contra su propia teorización, y de sus intelectuales que poco o nada desarrollaron su ideología, cambiando de creencias como de billetera- sino también significan una victoria sobre las contradicciones modernas y su disolución en la conciencia de la población.

Históricamente las contradicciones del sistema capitalista han buscado ocultarse subvirtiendo dentro de su propia lógica, la lógica de quién evidenciaba la necesidad de nuevos ideales sociales llevados a la práctica. La población anhelaba libertad, y en la competencia económica individualista se explotaba dicho anhelo como forma de esclavizar a las masas; de igual forma, la necesidad de igualdad era convertida producto de la competencia y el afán personal, en el principal agente de desigualdad, debido a que dichos comportamientos aseguraba la reproducción de las condiciones de

producción. En la teoría era uno el significado, pero su ejercicio permitido en la práctica des-sublimaba el concepto, siendo la propia población-como lo es en la actualidad-la que posibilita la reproducción social. La modernidad fracasa, no casualmente- como nada que sucede en la historia-en su intento de universalizar sus ideales, y sobre dicha imposibilidad intencional es sobre lo cual se erige el contexto, la condición y actitud posmoderna. En tal sentido, hay quién afirma que el posmodernismo:

Es en cierto sentido el hijo edípico de esa era, retorciéndose avergonzado ante la brecha entre las grandes palabras de su padre y sus débiles actos. A causa de que la sociedad burguesa es un pequeño patriarca incapaz de universalizar sus ideas de libertad, justicia o autonomía, su verdadera concepción de lo universal queda corrompida por este hecho. Eagleton (1998:102)

La posmodernidad como etapa histórica, es criatura de la modernidad contradictoria capitalista y burguesa, dependiendo su reproducción de la ideología posmoderna y neoliberal. Esta criatura descendiente moderna, inspira el mayor orgullo posible a sus padres históricos, los cuales convencen de gran forma a sus hijos, de no matarlos, porque pueden llegar a ser como él. De esta forma, disueltas las contradicciones, y mediatizadas muchas de las voluntades, la máxima aspiración de la mayoría de la población, será logra ser como aquellos que antes criticaba, porque a fin de cuentas el convencimiento de la propia ideología culmina con asumir la “perfección” de lo posible existente, y la imperfección del competidor en el camino hacia el éxito. La sociedad burguesa y sus comodidades serán la aspiración máxima y feliz a alcanzar; de esta manera, su carácter de antagónico desaparece como lo hace la propia lucha de clases. La victoria está del lado de quién ya no se presenta como enemigo: “la posmodernidad es

lo que sucede cuando este adversario ha desaparecido sin que se haya obtenido una victoria sobre él”<sup>204</sup>.

La victoria sobre las contradicciones representa el mayor triunfo político de la ideología dominante; así mismo, esto no podría haber sido posible sin restar terreno a los intelectuales de izquierda y sus utopías sociales, hasta casi desaparecerlos. Muchos de ellos sufrieron desencantos históricos, como aquél posterior al mayo francés, que si bien no representó una lucha organizada por lograr cambios de orden estructural, pudo poner de manifiesto el descrédito y el agotamiento ideológico del capitalismo.

Mayo francés fue un movimiento más cultural que político<sup>205</sup>; fue una denuncia manifestada culturalmente que no supo articularse políticamente para alcanzar objetivos sociales específicos. Estudiantes y obreros sumidos en huelgas, tomas y protestas, no pudieron ni supieron articular ningún eje revolucionario; sin embargo, el alcance de la huelga y la diversificación de sus participantes-si bien el proletariado industrial fue mayoría-tuvo un resultado que a la larga se muestra como pernicioso socialmente: la multiplicidad de luchas y la proliferación de utopías particulares.

La situación académica en contextos previos con una marcada influencia estructuralista en los estudios sociales, fortalecida luego que “la estructura terminó por subsumir las protestas”, sumada a la participación acomodaticia del partido comunista francés, generaron en los intelectuales un desprecio hacia la participación del sujeto histórico activo; así mismo, la revolución cultural, con su individualismo y su carácter iconoclasta, generaron múltiples formas de diversificar la lucha contra la ideología

---

<sup>204</sup> Anderson, Perry. Op.Cit., p. 119.

<sup>205</sup> Hobsbawn, Op.cit., p. 334.

neoliberal, viendo de esta forma la luz, luchas contra la opresión de género, de orientación sexual, crítica hacia las instituciones que representaban medios de coerción como las cárceles y los psiquiátricos, se denunciaron también los problemas del medio ambiente, de la mala educación, etc., es decir, se reconoció que la lucha por el poder revestía formas más particulares de manifestación que merecían ser analizadas, y que trascendían las contradicciones económicas. Sin embargo, el asunto reviste algunos inconvenientes, sobre todo si lo que en realidad se quiere es luchar contra el poder hegemónico.

Todos los posibles conflictos de poder, son debido a intereses antagónicos manifestados de forma diversa en la sociedad. Analizar el funcionamiento de los aspectos más particulares de su materialización, sólo pueden tener algún alcance si se intenta posteriormente una explicación estructural que traiga consigo algún intento de resolución, de no ser así, la particularidad restará visión en su explicación a la totalidad, y por ende a la comprensión real del problema. Analizar las pugnas internas dentro de un claustro universitario, sólo me servirá en función a explicar posteriormente como dichos enfrentamientos responden a una lógica de una confrontación política a nivel social traspasando sus paredes, al menos que quiera circunscribirme a ser obstruido por ellas y quedarme atrapado en pequeñas lógicas y explicaciones inmediatistas.

Analizar cada pieza del rompecabezas sin intentar armarlo para explicar la figura que le da vida y soporte, es como intentar llegar a una conclusión sin seguir la secuencia lógica de premisas, y querer determinar su validez comprobando de forma individual cada variable. La opresión de la lucha de clases genera represiones menores en todo ámbito y de múltiples formas, las cuales deben ser articuladas para denunciar el rostro completo;

sin embargo, la fragmentación social presentada en términos y elementos inconexos carentes de lógica y racionalidad, permiten convertir a todas las reivindicaciones en asuntos tan particulares y desvinculadas de otras luchas y liberaciones, que sus objetivos serán en su consecución, sumas que resten.

Luego de mayo del 68 muchos intelectuales encantados más bien con las posibilidades atómicas, y sin perder en algunos casos su perspectiva crítica, terminarán siendo conservadores y respaldando sin saberlo en muchos casos una ideología que hará de su triunfo una pérdida del valor de la historia, la cual “caminará” convaleciente sin un sujeto que impulse su revolución. Sé de muchos que se rasgan las vestiduras cuando se critica los estudios “microbio”, y citando cual papagayos a sus mentores indican que gracias a la nueva forma de orientación de las ciencias sociales, muchos “sujetos” son tomados en cuenta cuando nadie en décadas se acordaba de ellos; si por ver el árbol dejo de apreciar el bosque cometo un error, como lo hago al querer explicar lo que representa un bosque sin saber sobre los elementos que los conforman; con esto, quiero referirme al proceso dialéctico de análisis social posible a efectuarse, donde gracias al estudio de aspectos posibles a relacionarse racionalmente, puedo entender de forma estructural su funcionamiento; de forma inversa, al entender la lógica estructural, es posible comprender su funcionamiento particular, no pudiendo existir un lado sin el otro que lo complete.

El problema es cuando sólo se aprecia un lado, y se obvia el otro extremo que completa la explicación. De igual manera, es útil recalcar, que la principal consecuencia de cerrar los ojos ante la lucha de clases, no es apartarse de un falso determinismo económico, sino dejar de lado la historia, eliminando al sujeto que la elabora. Por tal motivo, la

nueva forma de concebir la sociedad traerá consigo consecuencias nefastas para quién desde abajo pugna por romper los cimientos de una historia donde las piezas se siguen colocando desde arriba: “La historia y la cancelación de la lucha de clases también evapora el sujeto, se anula su identidad y se archiva su memoria, es decir, desaparece toda posibilidad de crítica y de oposición radical al capitalismo y a su modo de vida mediocre, inauténtico, comercializado, serializado y cosificado”<sup>206</sup>.

Muchos intelectuales luego del mayo francés orientarán la forma de analizar la sociedad, sea por propias conveniencias como por particulares convicciones; en América Latina, el proceso camaleónico revestirá formas más económicas, donde los intelectuales se metamorfosearán al compás de los nuevos institutos que los acogen luego de su expulsión a raíz de las dictaduras impuestas por voluntades imperialistas. El problema de fondo resulta en que lo que inició como una forma de subsistencia a la crisis laboral, terminó siendo un cambio de color, acorde con las necesidades e intereses de quién los financia. De manera que no resulta casual que al analizar sus resultados plasmados en investigaciones se obvian también las confrontaciones históricas y sociales:

Los estudios producidos encajan en un mismo esquema: los estudios sobre la dictadura encararon sus rasgos políticamente represivos y no sus vínculos económicos y militares con las elites de Europa Occidental y los Estados Unidos; la violencia de Estado se analizó en términos de violaciones a los derechos humanos, no como expresión de dominio de clase, de la lucha de clases, de la violencia de clase; la base política que surgió de esos estudios planteó el tema como concepciones políticas enfrentadas, como conflicto entre la democracia liberal y la dictadura militar; la disociación deliberada de la estructura de clase del poder estatal fue justificada por la idea de que la esfera política era "autónoma" de la sociedad civil. Petras (2002:3)

---

<sup>206</sup> Kohan, Néstor. Op.Cit., p. 13

Nuevamente todo ocultado y todo pormenorizado, posibilitando que los intelectuales orgánicos de las décadas del sesenta, queden fenecidos frente al nacimiento de los ahora intelectuales institucionalizados, aquellos impregnados de la ideología dominante, y cuya misión es reproducirla en sus trabajos. Uno de los puntos fuertes de su “objetividad” como científicos sociales será criticar a los “ideólogos” dado que carecen de científicidad, ladrando más bien al compás de la retórica dominante que profesa desdén hacia la muerte ideológica y su relación sesgada dada su politización, evitando así, el peligro fundamental de un posible surgimiento de una ideología a favor del proletariado.

Los conceptos para entender la sociedad son a su vez suprimidos: “El influjo de los intelectuales institucionalizados ha desterrado conceptos claves que iluminaban las luchas populares. Imperialismo, socialismo, poder popular y lucha de clases han desaparecido a través del agujero de la memoria: están fuera de moda”<sup>207</sup>. Muchos otros son reorientados, para que no signifiquen aquello que podría incitar a la reflexión o alguna posible aspiración. Dos claros ejemplos los muestran los conceptos de violencia y utopía.

La historia se ha escrito violentamente, tal es así, que se le ha considerado como su partera. Los grandes acontecimientos históricos han respondido a cambios estructurales producto de revoluciones; sin embargo, luego que la burguesía asumió de forma exclusiva ideales universales, la violencia pasó a ser considerada como algo nocivo en su uso, y es que toda violencia que no parta de quien defiende un “estado de bienestar”, es descalificada, tal como sucedió posteriormente con las revoluciones proletarias.

---

<sup>207</sup> Petras, James. “La metamorfosis de los intelectuales latinoamericanos”. Artículo extraído de internet, 15 de enero de 2002, 08:00 h. <http://soloperonista.com.ar> p. 7

La violencia ha sido des-sublimada de tal modo que pasó a ser algo totalmente negativo, de esta manera cualquier reclamo social merece ser combatido con la mayor represión posible debido a la necesidad del restablecimiento del “orden”, mientras la violencia primera de los Estados, ejercida de una forma estructural, menos directa y física intenta pasar desapercibida y tolerada de forma pasiva. De igual forma, los miedos condicionados hacia un terror ejercido contra los estados, hacen de su defensa una campaña a favor de una paz y una democracia espectral, no apreciable materialmente en la vida cotidiana. Los Estados requieren una paz sin violencia para poder perpetuar el orden establecido, mientras su paz y su política son lo más terrorífico y violento manifestado contra la población. Del mismo modo, y con la venia de dichos Estados, el sistema capitalista manifiesta una represión en su lógica de funcionamiento, queriendo ocultarla como se ha podido indicar previamente, bajo abstracciones que no alteran la estructura social, así es posible indicar que: “Es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socioideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a individuos concretos y sus “malvadas” intenciones, sino que es puramente objetiva, sistémica, anónima”<sup>208</sup>.

Se puede apreciar entonces, que es la población la que es víctima primera de una represión violenta presentada de forma oculta, y que atañe directamente sobre sus condiciones objetivas de vida, mientras la atención es desviada hacia la violencia subjetiva, es decir, a aquella circunscrita a personajes malvados o agentes sociales determinados; en tal sentido, no es necesaria una represión directa o física para que la ideología sea violenta, basta con apartar la atención de las intenciones estructurales: “Los visitantes de la Bolsa de Londres reciben un folleto gratuito que explica que el

---

<sup>208</sup> Zizek, Slavoj. Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales. Argentina, Paidós, 2009, p.23

mercado de valores no tiene que ver con misteriosas fluctuaciones, sino con personas reales y con sus productos. Esto es la ideología en su forma más pura<sup>209</sup>. Así también, hechos de la vida cotidiana, aparecen neutrales de contenido ideológico, mientras con sus símbolos de goce, placer, y sexo, violentan nuestra conciencia: “la violencia social-simbólica en su grado más puro aparece como su opuesto, como la espontaneidad del medio en que vivimos o del aire que respiramos”<sup>210</sup>. En tal sentido, la violencia de la cual somos víctima, se presenta por todas partes, pero disfrazada bajo ropajes cotidianos y exclusivamente personalizados, mientras esconden planificaciones que si bien no nos atacan directamente, son mucho más violentas por su consecuencia y por su sentido de ausencia.

Con un sujeto histórico fenecido, y con cualquier posibilidad de manifestación de la violencia debido a la represión consensuada que conlleva, la represión estatal consigue legitimarse y evitar cualquier posible atentado contra la estructura dominante. La violencia salvo para quien la usa para legitimar un orden establecido queda prohibida, adquiriendo a su vez de esta forma un carácter específico, y es que en toda justificación para su uso, interviene una postura ideológica<sup>211</sup>.

Se puede inferir entonces, que dentro de una pugna ideológica- como lo es la lucha de clases- el uso “positivo” de la violencia por parte de la población debe ser reivindicado históricamente, mientras a su vez se pone en evidencia al verdadero agente violento; sin embargo, la tarea no será tan simple si consideramos que su uso aplicativo por parte de la población, como respuesta histórica, será evitada a toda costa, sobre todo cuando es

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, p.24

<sup>210</sup> *Ibidem*, p.51

<sup>211</sup> Blanco, Amalio y Luis de la Corte. “La coherencia en los compromisos” (Introducción) en: Baró, Ignacio. Poder, ideología y violencia. Madrid, Trotta, 2003, p. 43.

posible invertir significados utilizando diversos mecanismos sucesivos: más terror, medios de comunicación, e intelectuales fetichizados.

El uso de la violencia “positiva” legitimada ideológicamente en su práctica, posibilita la plasmación material de una utopía, es decir, una subversión histórica permite transformar una estructura en base a necesidades establecidas como urgentes a ser resueltas, alcanzando una sociedad ansiada. Estos anhelos sociales que buscan hacerse reales, encuentran en los defensores del sistema económico una amenaza, ante lo cual toda posible alteración social es calificada como un sueño, como fantástica, e inviable, asociando el concepto mismo de utopía como antónimo de lo real, mientras en la práctica todo bienestar ansiado por la clase trabajadora, es “obligado” a ser vivido aquí y ahora sin transformar nada, sólo su conciencia que de forma inmediata traslada sus placeres a un paraíso terrenal de goces improductivos.

Si bien no todas las utopías movilizan la historia, pudiéndose diferenciar aquellas que postulan simples reformismos manteniendo la estructura de desigualdad, lo cierto es que necesitan revertirse de una ideología que encamine su formulación; en tal sentido, tanto el planteamiento que legitima el orden social como aquel que intenta subvertirlo parten de ideologías y posturas de clase en pugna, con la diferencia que éste último siempre intentará ser considerado un sueño imposible de un despertar histórico.

Autores como Mannheim, que si bien no pudieron conciliar las necesidades utópicas con las urgencias ideológicas, creando paradojas sobre cómo justificar una utopía sin caer en un sesgo ideológico, pudieron analizar como el grupo dominante intenta mediante el desvanecimiento de alternativas sociales consolidarse históricamente:

Dondequiera que la utopía desaparece, la historia cesa de ser un proceso de dirección hacia un último fin. El esquema de referencia, de acuerdo con el cual valorizamos los hechos, se desvanece, y solo nos queda una serie de acontecimientos todos iguales, en lo que se refiere a un significado interno. El concepto de tiempo histórico, que nos permite comprender las épocas cualitativamente diferentes, desaparece y la historia se convierte, cada vez más, en algo parecido a un espacio indiferenciado. Mannheim (1973:257)

La historia busca ser aquietada mediante un sujeto histórico insomne, que no sueña ni ansía “realmente” algo que escape a pequeñas ansias particulares. Así, cuando las utopías históricas quedan pulverizadas en “sueños” particulares mediatizados y mercantilizados, el sujeto, gracias a su mutación en múltiples “sujetos históricos” entra en un estado comatoso, innecesario de ser alterado. De esta forma, con muchos conceptos desublimados, y reducidos a estados irreflexivos, donde el concepto queda empequeñecido a un lenguaje funcional, la sociedad queda subsumida ritualmente bajo amparos míticos: progreso, democracia, libertad, justicia, igualdad, violencia y utopía, entre muchos otros conceptos carentes ya, de espacio y posibilidad problematizadora.

Para lograr este fin, toda posible teoría alternativa al discurso ideológico dominante necesita ser derrotada desde antes de nacer, extirpando del trabajo académico e intelectual conceptos claves de reflexión, y de hilo conductor entrelazador entre la teoría y la práctica.

Las explicaciones estructurales, las problematizaciones sociales, las transformaciones históricas, las pugnas de clases, la posibilidad de conocer objetivamente la realidad, y la búsqueda de la verdad como móvil científico, quedan relegadas a un segundo plano, apareciendo como reemplazo nuevas formas y ánimos de hacer ciencia, filosofía e historia. Con esto se impide a su vez, la generación de intelectuales orgánicos que anexionen la subversión teórica orientándola al plano práctico con la intención de

resquebrajar los pilares sobre los cuales se cimienta la desigualdad. En las siguientes líneas se analizará de forma panorámica a los principales teóricos de la posmodernidad, y sus planteamientos encubiertos de un sesgo dominante, hecho suyo por voluntad propia o ajena, pero utilizados por su conservadurismo a favor de la clase hegemónica.

Con la muerte de toda verdad y la proliferación de varios dioses, la sociedad burguesa supo congraciarse de sus propias acusaciones de quién reclamaba la ausencia de una verdad inmutable permitiendo así una posible transvaloración de valores, y es que si bien Nietzsche afirma que no hay verdades absolutas, indica la posibilidad de reconocer nuestras perspectivas humanas permisibles a ser transformadas escapando de la sombra de morales falsas e inservibles, para alcanzar una condición creativa. Así, la muerte de dios tiene la finalidad de atentar contra el pensamiento y los valores de una época, más que representar una condescendencia a la pura tolerancia y subjetivación extrema de los valores; sin embargo, dicha fue la forma como se orientó la interpretación, convirtiendo a Nietzsche en su desencanto de la modernidad, como uno de los primeros posmodernos, debido a que según muchos, desplegaba legitimidad a la posterior relativización de la verdad, arrastrando con esto la posibilidad de cualquier proyecto moderno. De esta forma, mucho de su planteamiento fue ideológicamente utilizado por la propia burguesía objeto de su crítica, como forma de sacudirse de cualquier culpabilidad.

Posteriormente, siguiendo la misma línea en cuanto al rechazo de las verdades inmutables, Karl Popper con su postura racionalista crítica, rechazaba la creencia en certezas y verdades imperturbables, así, desechando la pseudo ciencia de aquella elaborada con responsabilidad, indicaba la necesidad preponderante de una falsación

constante de las teorías, dado que según sus planteamientos el perseguir la verdad creyendo poder alcanzarla era convertir postulados en dogmas. Criticando a los positivistas e intentando solucionar el dilema que llevó a Hume al escepticismo, afirmaba que la inducción no puede establecer generalizaciones universales válidas, debido a la imposibilidad metodológica de comprobar el total necesario de las veces; sin embargo, bastaba una sola premisa que contradiga la generalización, para demostrar su falsedad. Es así que, los datos que nos proporciona la experiencia si bien no nos pueden indicar la validez de una teoría, si nos posibilitan descartarlas por falsación. Vale indicar a su vez, que sólo los planteamientos falseables por la experiencia recaen bajo el rango de científicos.

El rechazo a las verdades inmutables, no debe permitir la relativización de las ideas, costumbres y tradiciones, ante lo cual Popper descarta el mito del marco común, aquel que indicaba que: “Es imposible toda discusión racional o fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos, o que, como mínimo se hayan puesto de acuerdo sobre dicho marco en vistas a la discusión.”<sup>212</sup> Popper descarta de plano esta postura, y si bien afirma la dificultad de discutir perteneciendo a dos marcos diferentes, afirma que una discusión entre marcos distintos es mucho más fructífera debido al resultado que trae consigo, el cual es el aprendizaje mutuo entre los participantes.<sup>213</sup>

Mantenerse ensimismado en sus propias creencias en base a la consideración de inconmensurabilidad de paradigmas es una actitud irracional, tanto como lo es también querer imponer antojadizamente el marco propio como si fuese una verdad infalible, a

---

<sup>212</sup> Popper Karl. El mito del marco común. Barcelona, Paidós, 1997, p.46

<sup>213</sup> *Ibidem*, p.47

lo cual denomina marco cerrado<sup>214</sup>. En cuanto a los marcos cerrados, para el autor específicamente el marxismo, comete el error de determinar a los individuos por su hábitat social imposibilitando un diálogo adecuado entre los marcos así configurados, siendo calificado debido a ello como un absolutismo filosófico.<sup>215</sup>

Hasta aquí pareciera no haber algo desdeñable en el planteamiento de Popper, dado que él mismo considera la importancia de una choque entre marcos, como agente que posibilitó el surgimiento de la filosofía y que da pie a su vez al incremento de conocimiento, de igual forma, un marco que encierre sobre sí mismo una verdad absoluta descalificando al resto, merece un absoluto repudio; sin embargo, su planteamiento parte de varias premisas erradas. Para empezar, los marcos, no sólo traen consigo creencias y costumbres acorde con el lugar donde se ha experimentado con el entorno, sino que dentro de los propios paradigmas asumidos, se encuentran aquellos revestidos por intereses sociales determinados, los cuales caracterizan a las clases en pugna.

La mirada hacia el “diferente” y sus “diferencias”, asumida en los estudios sociales a inicios de los setenta, intentaba su inclusión al estudiarlo y darle un espacio de protesta, incluso a reconocer la posibilidad de aprender de él; sin embargo, las implicancias de sus diferencias no fueron articuladas para ser posteriormente pensadas históricamente, por tal motivo, la lucha de clases, desaparecidas del mapa, no permitía articularlos como una clase oprimida históricamente, pasando a ser parte como clase, de un mosaico multicolor estudiado con cada matiz particular. De esta forma, si los marcos eran permitidos de ser analizados en su conmensurabilidad, siendo posible aprender del resto

---

<sup>214</sup> Ibidem, p.57

<sup>215</sup> Ibidem, p.59

en la medida de considerar las propias creencias como falibles; al no considerarse por parte del autor una pugna de intereses sociales existentes, toda posible descalificación de un “paradigma” por brindar favoritismo y legitimidad a una clase queda descartada, siendo calificada dicha postura como dogmática o absolutista. El marxismo tal como era entendido por Popper, intentaba antojadamente imponer sus verdades inmutables, sin respetar el resto de marcos.

Popper siguiendo con su línea argumentativa a favor de su postura racionalista crítica y de su falsacionismo como forma de hacer avanzar a la ciencia, afirma que sólo formulando lingüísticamente nuestras creencias podemos someterlas a críticas, siendo ésta la forma por la cual pueden ser emplazadas por teorías en competencia y lograr que mediante dicha discusión crítica podamos progresar.<sup>216</sup> Solamente asumiendo dicha postura podremos racionalmente asumir nuevas teorías, aceptando la falibilidad de las nuestras y la conmensurabilidad con las demás. De tal modo queda configurado el método de la ciencia, el método de discusión crítica.<sup>217</sup>

Se debe discutir crítica y abiertamente entre marcos, y si bien no debe haber una relativización extrema para tolerar cualquier creencia y pensamiento, éstos no deben ser víctimas de una descalificación producto de la ausencia de una verdad inmutable, es decir, conviene una convivencia dialógica y armoniosa, mediante una crítica sin descalificación, en un marco de sociedades abiertas, sin luchas de clases y de claro individualismo extremadamente particular. Se nota en Popper, una adecuación de la tolerancia extrema de mediados de los cincuenta, al interés por la diferencia producto de nuevos “actores sociales” en los setenta; sin embargo, y a pesar de todo, sus

---

<sup>216</sup> *Ibíd.*, p.64

<sup>217</sup> *Ibíd.*, p.69

planteamientos colaboran en blindar a la tolerancia como necesidad de manifestación que oculta el desvanecimiento de las ideologías y grandes relatos, en extremas diferencias en nombre de una libertad individual que puede adquirir más “verdades” que nunca.

De igual forma, desde inicios de los setenta, muchos renegados del mayo francés, creyeron estar descubriendo algo, orientándose hacia las particularidades, siendo así, que su postura crítica se hizo conservadora al perder de vista las explicaciones universales; y es que como se ha podido recalcar más de una vez, el problema de fondo no es rechazar de plano lo microfísico por absurdo o carente de importancia, sino, sobre todo por circunscribirse en lo atómico y dejar a un segundo plano cualquier proyecto estructural, he allí la principal crítica a efectuar.

Qué el marxismo de manual haya dejado de lado los estudios de quienes también merecían ser estudiados, no implica que no merezcan importancia, y allí está lo positivo dentro de lo negativo de la corriente posmoderna, un volver hacia los hechos que en su carácter específico nos pueden ayudar a corroborar de ser el caso, las deducciones y las generalizaciones históricas. Sin embargo, políticamente, termina siendo conveniente para quienes hacen de la opresión un privilegio, y de la sociedad su industria generadora de plusvalía, que los estudios no articulen ningún proyecto social, y menos aún tengan un soporte ideológico. El apoyarse en los estudios subalternos, microhistóricos, y microfísicos pueden ser de alguna utilidad como un medio para la construcción de un mapa general en base a piezas sueltas, siendo un error craso, al menos para quien se ufana de tener alguna postura crítica y social, no reconocer el peligro de encontrarse subsumido bajo su impronta y “reacción” política.

Foucault, apoyándose en su arqueología como método, y los estudios genealógicos como táctica para analizar los saberes, concluye sus estudios sobre el poder presentándolo de forma microfísica, y abarcando todas las paredes de la construcción social, así, el poder al encontrarse en todos lados y ser partícipes todos en alguna escala, sus entrañas terminan quedando dispersas y perdiendo todo su valor.

La historia afirma Foucault, debe sacudirse del efecto inhibitorio propio de las teorías totalizadoras y globales, que lo único que han conseguido es ocultar un tipo de saber, al cual urge retornar. Debe producirse una “insurrección de los saberes sujetos”, debiendo aparecer nuevos contenidos históricos relegados; para esto, se debe elaborar una genealogía: “redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos”, así se puede decir que:

Se trata en realidad de hacer entrar en el juego de los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien. Foucault. (1996:19)

Mucha razón tiene Kohan al afirmar que no sólo es necesario rebatir la teoría posmoderna por sus usos políticos, sino también urge desmitificar al marxismo luego que fue contaminado por determinados usos dogmáticos de quién hacia de sus planteamientos versículos catequísticos; en tal sentido, es contra ese tipo de marxismo mal entendido y leído hacia el cual la posmodernidad tácitamente rechaza, dado que nadie posee la verdad absoluta, y menos aún, pueden las particularidades históricas ser rechazadas de plano.

Sin embargo, la posmodernidad presenta un falso espectro, dado que detrás de tanta bondad histórica se queda corta en presentar sólo una vía de tránsito, un vuelo ascendente que no levanta la cabeza para ver más allá que simples insectos. La historia para Foucault, analizada bajo la geometría del poder, derecho y verdad, pero donde prima sobre todo el poder, analiza su reproducción hacia abajo, llegando hasta los elementos moleculares de la sociedad:

En cambio, me parece que se debe hacer un análisis ascendente del poder: partir de los mecanismos infinitesimales (que tienen su historia, su trayecto, su técnica, y su táctica) y después ver como estos mecanismos de poder (que tienen su solidez y su tecnología específica) han sido y son aún investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, trasladados, extendidos por mecanismos cada vez más generales y por formas de dominación global. Foucault (1996:32)

Este “arqueólogo del saber” plantea analizar como los fenómenos, las técnicas y los procedimientos funcionan en los niveles más bajos, pudiendo analizar posteriormente como fenómenos más globales los invisten con poderes más generales. Sin embargo, aquí surge un problema, que al parecer no se quiere apreciar por quienes se rasgan las vestiduras al escuchar atacado el nombre de su tótem.

Los fantasmas no existen, las ideas no son producto de una reminiscencia ni de ningún agente metafísico externo que nos impone verdades imperturbables; las ideas son producto de experiencias con el entorno, reflexionadas y hechas complejas en su asociación. De esta forma, las apreciaciones sobre la realidad de forma particular permiten elaborar teorías más complejas, las cuales son luego corroboradas descendiendo para en su ascenso verificar la estructuración de redes sociales complejas que permiten esbozar generalidades, no devenidas apriorísticamente ni de forma antojadiza. Así mismo, para poder analizar lo que se encuentra y su forma de

comportamiento, urge partir de una postura ontológica y gnoseológica, que lejos de representar una vulgar subjetividad, deviene en el hecho de asumir una teoría, una filosofía, que constantemente debe ser cotejada histórica y socialmente con el mundo objetivo.

Sin embargo, para quien no tiene una filosofía, para quién su postura es no tener alguna, y donde ser objetivo es apartarse de los conflictos reales ocurrientes dentro de la sociedad, puede ser posible afirmar sosegadamente que: “a partir del fenómeno general de la dominación de la clase burguesa puede ser deducida cualquier cosa”<sup>218</sup>. Los estudios de la locura, en tal sentido, indicarían según Foucault, no que la burguesía dentro de la confrontación de clases apartaban a los enfermos debido a que eran inútiles productivamente, siendo más bien los enfermos de locura excluidos producto de los mecanismos propios de marginación, aparatos de vigilancia, y la medicalización de la sexualidad, la locura y la delincuencia. No todo debiera ser apreciado bajo la estrechez de la lucha de clases, es según el francés, muy simple, tan falso. Pero, ¿qué sucede cuando una clase impone su moral, sus valores, sus normas de conducta y las universaliza para ser apreciadas como las mejores y sobre salientes?, así mismo, ¿acaso una clase dominante no puede aprovecharse de condiciones determinadas siempre para obtener su propio provecho?, o simplemente, pueden haber aspectos no analizados bajo una teoría determinada, y que conociendo dichas particularidades se puede corroborar o dejar de lado un planteamiento para un particular contexto. Es decir, considerar como lo hace Foucault, que no existe una ideología de clase que oprime verticalmente, es simplemente no apreciar seriamente la realidad, o por decir lo menos, no articular

---

<sup>218</sup> Foucault, Michael. Genealogía del racismo. Argentina, Caronte Ensayos, 1996, p. 33

orgánicamente sus propios resultados atómicos, los cuales al parecer le impidieron captar una explicación más total y coherente.

De igual forma, y para cerrar el círculo de sus estudios sobre el poder, es muy sugerente apreciar los planteamientos de Foucault en una entrevista efectuada por Fontana; así, hace referencia a la importancia de analizar los mecanismos de elaboración de verdades en base al poder que los sustenta, dejando de lado el análisis de la ideología debido a su carácter antagónico hacia lo verdadero. Hay que analizar la verdad, y como es utilizada y hecha por el poder:

Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. Foucault (1978:182)

Foucault analiza la forma como el poder seduce y pasa “desapercibido” producto a su presencia cotidiana; en otros estudios a su vez, analiza cómo se hace impersonal e “invisible”<sup>219</sup>; sin embargo, se deja de lado la reconstrucción de ver más allá en su organización y uso por parte de intereses que trascienden la simple cotidianidad, siendo esto, sólo una arista en su manifestación. El poder hegemónico se esconde tras la ideología, manteniendo históricamente un carácter represivo; si descendemos hacia lo minúsculo y extremadamente particular, tal vez no llegue la faz de una ideología de forma directa, pero las relaciones sociales por más simples que sean, están condicionadas por una lógica que absorbe todo comportamiento, sea generado, sea aprovechado.

---

<sup>219</sup> Foucault, Michael. *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1990.

Fuera de proponer un intelectual orientado hacia lo particular y específico contraído con una conciencia inmediata, afirma que su tarea consiste en efectuar apartándose de toda ideología- tanto en su crítica como en cualquier posible defensa- dado que el problema esencial para el intelectual: “Es saber si es posible construir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la conciencia de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad”<sup>220</sup>.

Es cierto, no basta cambiar sólo la conciencia de la gente, siendo imperativo transformar la estructura para eliminar las condiciones de opresión; para esto, urge también combatir la ideología dominante que genera, permite y tolera, cualquier verdad y cualquier postura; sin embargo, es poco entendible como podría efectuarse un cambio a todo nivel en la “industria” que produce las verdades, sin la elaboración de un proyecto social alternativo que intente modificar la estructura material que genera dichos engranajes de funcionamiento, al menos claro, que sólo se manifieste una crítica sin proyecto, que en nada preocupa a la ideología dominante, y que tal vez por ello mismo, admira sonriente la moda de muchos autores que en sus críticas al sistema consolidan un conservadurismo posmoderno<sup>221</sup>. Si los estudios particulares son un medio hacia un fin

---

<sup>220</sup> Foucault, Michael. La microfísica del poder. Madrid, Editorial la Piqueta, 1978, p. 188

<sup>221</sup> Este comportamiento es más la regla que la excepción. Incluso muchos de los autores que pueden servir de referencia para criticar la ideología posmoderna, se quedan cortos en una posible propuesta para hacerle frente, indicando más bien que hay que saber vivir acorde con las nuevas circunstancias; en tal sentido propone Žižek: “el hombre es-Hegel dixit-*un animal enfermo de muerte*, un animal extorsionado por un insaciable parásito (razón, logos, lenguaje). Según esta perspectiva, *la pulsión a muerte*, esta dimensión de radical negatividad, no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas sino que define la *condition humaine* en cuanto tal. No hay solución ni escape, lo que hay que hacer es no superarla, abolirla, sino llegar a un acuerdo con ello, aprender a reconocerla en su dimensión aterradora y después, con base en este reconocimiento fundamental, tratar de articular un *modus vivendi* con ello”. Žižek, Slavoj. El sublime objeto de la ideología. México, Siglo XXI editores, 2001, p. 27. Žižek hace referencia a que en realidad, no se podrá intentar solucionar las contradicciones sociales sin caer en males peores como lo son por ejemplo los totalitarismos, ante lo cual, es mejor tomar conciencia, de lo perenne de una constante contradicción, de un no-todo. Los planteamientos postmarxistas cayeron en fundamentalismos cuando las luchas se hicieron particulares, y si bien dicha irreductibilidad de tal pluralidad es imposible, es conveniente asumir que siempre habrá antagonismos.

más elevado como lo son las explicaciones estructurales, pueden ser aprovechados, es más, tomarán un carácter de suma importancia, sin embargo, si son el fin en sí mismo, no harán más que consolidar perpetuamente una mirada subalterna que atará de manos la participación activa del sujeto histórico frente a su entorno social.

Con este mismo ánimo y rastrillando el pesimismo de quién no encuentra un hilo conductor histórico mientras se obnubila por una inadecuada comprensión de la verdad, surgen quienes colocan una h minúscula a la historia y la ubican en la misma repisa que las colecciones artísticas y literarias<sup>222</sup>. Del mismo modo, llenando sus páginas en blanco con el sentimiento de la desazón de quien no comprende ni entiende epistemológicamente la posibilidad de analizar objetivamente el mundo, se multiplica versiones y verdades, reduciendo la historia en su pluralización, a simples posturas antojadizas colocadas una sobre otra<sup>223</sup>.

Con una historia empequeñecida y alimentada de migajas; con un sujeto histórico marchando de cabeza hacia una variable X sin proyecto ni ideología alguna, se suma para mayores males, la impronta y consideración de un pensamiento débil que chapotea bajo la transparencia de muchas verdades y nuevos temas diferentes. Es así, que Gianni Vattimo, al definir la posmodernidad, afirma que lo posmoderno tiene sentido al relacionarlo con una sociedad de la comunicación que adiciona múltiples aristas a la visión unitaria de la realidad, todo ello gracias a la convivencia en la sociedad de los mass-media<sup>224</sup>. La muerte de dios y de la verdad unitaria, ha sido posible en parte por la apertura hacia una mayor “transparencia” conflictiva gracias al papel desempeñado por los medios de comunicación. En palabras de Vattimo, lo que intenta sostener es:

---

<sup>222</sup> Ver: Veyne, Paul. *¿Cómo se escribe la historia?* Madrid, Alianza Editorial, 1984.

<sup>223</sup> Ver: Certeau, Michael. *La escritura en la historia*. España, Universidad Iberoamericana, 2006.

<sup>224</sup> Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente*. La sociedad transparente. Barcelona, Paidós, 1990, p. 73

Que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan un papel determinante; que éstos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más “transparente”, más conciente de sí misma, más “iluminada”, sino como una sociedad más compleja, caótica, incluso; finalmente que precisamente en este “caos” relativo residen nuestras esperanzas de emancipación. Vattimo (1990:78)

De esta forma, Vattimo indica que junto al fin del imperialismo y el colonialismo, es la explosión de los medios masivos de comunicación los que han posibilitado la multiplicación generalizada de las visiones del mundo: “Esta multiplicación vertiginosa de la comunicación, este “toma la palabra” por parte de un creciente número de subculturas, constituye el efecto más evidente de los mass media siendo a la vez el hecho que determina (...) el tránsito de nuestra sociedad a la posmodernidad”<sup>225</sup>. Las diferencias no sólo se han hecho presente, se han liberado y manifestado, es decir, por fin, según el autor se hace referencia a los nunca citados, a los mudos históricos: “La liberación de las diversidades es un acto por el que éstas toman la palabra, hacen acto de presencia, y, por lo tanto, se ponen en forma a fin de poder ser reconocidas; todo lo contrario a cualquier forma bruta de inmediatez”<sup>226</sup>.

Al ser apreciada la diferencia, es fácil asumir que dentro del abanico de dialectos, no se habla una única lengua, sino una más de entre las múltiples existentes, por tal motivo, es más factible tomar una mayor conciencia sobre la historia y sus procesos, al abrirse la puerta de los horizontes cerrados; con esta nueva forma de manifestarse la libertad se obtiene nuevas chances de considerar a la posmodernidad como una etapa de manifestación de un nuevo modo de ser, debido a que la estabilidad rígida bajo el cual dicho ser era considerado se muestra ahora como más flexible, presta al diálogo, al consenso y la interpretación.

---

<sup>225</sup> Ibidem, p. 80

<sup>226</sup> Ibidem, p. 84

Este planteamiento de Vattimo que se aprieta al ideal popperiano de los diálogos concertadores y se extiende por la misma vía liberal, es el complemento de un pensamiento que se inicia unos años atrás cuando analizando el nihilismo y la hermenéutica analiza el fin de la modernidad. Así, dentro de la historia aplastada por la pérdida de experiencia producto de los medios de comunicación, y de la convivencia en una posmodernidad que caracteriza una ontología debilitada debido a la muerte de dios y de un ser convertido en valor de cambio, no queda más chance positivo que adecuarse a ella como posibilidad, siendo un error concebirla sólo como la negación de lo humano<sup>227</sup>. Lo positivo, sobre todo para un nihilista consumado-aquél que asume que el nihilismo es su única chance-es saber apreciar los nuevos valores rescatados en su dignidad, en donde si bien surgen nuevos horizontes, se aprecian bajo la consideración de una realidad convertida en fábula debido a la pérdida de certidumbres. En tal sentido, asumiendo que no hay verdades imperturbables, quedan abiertas las chances para movilizaciones simbólicas y nuevas formas de convivencia individual y colectiva<sup>228</sup>.

De esta forma, la mejor actitud es asumir sin mucha pena y con la mejor sonrisa la muerte de dios y la disolución del ser: “El nihilismo acabado, como el *Ab-grund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad”<sup>229</sup>. La filosofía, queda a su vez, orientada bajo la posmodernidad, a sacar el máximo provecho posible a dichas chances, asumiendo que es imposible que la fábula sea convertida nuevamente en realidad producto de la superación de capacidad crítica moderna llena de totalidades y

---

<sup>227</sup> Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1998 (1985), pp. 19-25.

<sup>228</sup> *Ibíd.*, p.31

<sup>229</sup> *Ibíd.*, p. 32

“certezas”; el resultado epistemológico, es una ontología débil, que servirá según Vattimo para un nuevo comienzo<sup>230</sup>.

Este pensamiento débil, que es una actitud cognoscitiva, permite apreciar un horizonte *más abierto y menos garantizado mágicamente*, donde a partir de la diferencia y la dialéctica nos refiere el filósofo italiano, es posible comprender nuevos rasgos del ser, producto de un constante pensar y desfundamentar su carácter bajo el reconocimiento de múltiples historias. Así mismo, la participación de nuevos juegos del lenguaje, reconocidos por la diferencia permite apreciar lo verdadero en cada uno de los horizontes abiertos al diálogo entre los individuos, grupos o épocas<sup>231</sup>. Lo verdadero queda así constituido bajo una ontología débil: depende del ser bajo un contexto u horizonte histórico acordado bajo un determinado juego lingüístico. El pensamiento débil y este tipo de presunción de la verdad, permiten considerar a Vattimo bajo la influencia de Heidegger, una alternativa para acompañar al ser dentro de su ocaso moderno, y el inicio de tránsito hacia una sociedad post metafísica<sup>232</sup>.

Vattimo al igual que Foucault, entre muchos, critican aspectos epistemológicos que se manifiestan como importantes, relativos a la verdad, a la determinación histórica y a nuevas formas de hacer historia y filosofía que se adecúan a una situación posmoderna, ya sea por la resignación de la muerte de dios o por el rechazo a modelos deterministas que impedían un tipo de historia inclusiva sobre los diferentes y culturalmente marginados por una estructura que los opacaba con su oscuridad. Sin embargo, la muerte de una verdad inmutable, no tendría porque conllevar necesariamente a la desaparición de las explicaciones estructurales, ni a sus soportes de verdad provenientes

---

<sup>230</sup> *Ibidem*, pp. 155-159

<sup>231</sup> Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (editores). *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1995, p. 37

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 42

de deducciones que si bien no son certezas invariables, sí representan la consolidación de un pensamiento concreto sobre las apreciaciones más objetivas y cercanas a la realidad como consecuencia de analizar determinaciones generales y particulares donde ha sido posible evidenciar concurrencias constantes. De igual forma, ensimismarse en lo atómico, en defensa de los estudios particulares rechazando las ideologías y los grandes discursos, no hace sino permitir que dicha forma de análisis social termine siendo parte gracias al aprovechamiento ideológico de las diferencias y tolerancias, de un discurso que sigue la comparsa a una forma hegemónica de concebir la sociedad y los “sujetos” partícipes en ella.

Entiendo que los autores “posmodernos” hicieron de sus planteamientos una forma de lucha contra una historia arbitraria y totalizante, que no era sino otra cosa que una manifestación desdibujada de los planteamientos marxistas, pasando por alto tal vez esto muchos de sus propios críticos; lo cierto es, que la posmodernidad histórica, tuvo un acompañamiento intelectual reflejado en posturas que mantenían una actitud crítica frente a la sociedad, pero que ausente de propuestas y contenidos *concretos*; en tal sentido, el ser utilizados posteriormente como forma ideológica de reproducción del sistema no fue asunto difícil para quienes convenía que el árbol sea el fin último de análisis, quedando el bosque relegado políticamente para aquellos subjetivizados por ideologías desfasadas. Esto ocasionó un doble problema bajo el cual debe ser analizado el fenómeno posmoderno intelectual; el marxismo, mal interpretado por una diseminación apresurada y mal utilizado en la práctica, ocasiona un rechazo y una apertura desmesurada hacia lo particular, mientras lo verdadero queda asociado con una fábula que no espera nunca volver a la realidad. Si bien, esta nueva corriente deja de lado lo estructural y lo ideológico, no legitima la realidad.

Lo sucedido posteriormente con sus planteamientos es que fueron explotados ideológicamente en sus aspectos más conservadores para seguir una línea de continuidad que terminó elaborando estudios tan alejados de la realidad en nombre de una corriente que no era el reflejo de nada, sólo de una victoria hegemónica que reutilizaba los elementos académicos burgueses ya mencionados previamente, para asumir una verdad pragmática, un escepticismo, o simplemente elaborar historias y filosofías de cualquier cosa, a nombre de tener ahora el espacio de poder hacerlo.

Lamentablemente, esta es la única licencia que se mostró aperturable para los continuadores teóricos de la posmodernidad, así, el poder hacer una historia total se transfigura en una “historia de todo”, como el apartarse de una filosofía presentada como determinista, significó hacer una filosofía tan de “cualquier cosa” que la perspectiva social terminó falleciendo con el sujeto histórico. La etapa histórica posmoderna, con su contraparte ideológica, aprovechó lo inmediato, específico y particular, para generar una actitud no sólo a nivel cotidiano como se ha podido apreciar, sino también a nivel académico entre quienes elaboran los discursos, que de forma más evidente mantendrán intactas las estructuras de dominación generando también en el ámbito intelectual una conciencia inmediata.

De esta manera, la ideología posmoderna hace uso de su trascendencia y vuelca para sí actitudes en su propio sustento. Una lucha frontal contra los pilares teóricos posmodernos, implican a su vez corregir los problemas por los cuales se llevó a cabo el primer rechazo al marxismo, y esto implica la necesidad de teorizarlo y desarrollarlo adecuadamente, cosa que intentará ser evitado, como una forma de elaboración de un armazón teórico.

No todos los “posmodernos” pueden ser introducidos de igual forma al mismo saco, y esto, por el origen y causa de sus planteamientos, dado que algunos simplemente fueron introducidos por propia voluntad al ser financiados por el gran capital, haciendo de su “reflexión” un fetiche con sumo valor de cambio y postulando el fin de las transformaciones históricas debido a la presencia material y evidente del máximo progreso posible. Es así, que Francis Fukuyama plantea el fin de la historia, basado en la apreciación de los Estados Unidos como detentador del porcentaje máximo de la mejor representatividad democrática, y él a su vez, mejor modelo económico basado en el neoliberalismo; de esta manera, toda marcha histórica es concebida como innecesaria, y el capitalismo tardío, como etapa histórica queda presentado como fin último y tope máximo de desarrollo<sup>233</sup>. No queda al resto de países que adscribirse al mejor modelo existente, que si bien no es perfecto, es aquél que ha demostrado ser superior. La ultraderecha norteamericana demostrando que nada escapa a la comercialización, intenta evitar cualquier posible subversión basándose en el convencimiento académico del fin de la historia y del sujeto actuante en ella.

Este libro, presenta una forma cuantitativa de concebir el progreso, tal como lo aprecia el modo de producción capitalista, es decir, una imperfección manifestada en cifras incontables que demuestran que hay más cantidades exorbitantes de todo, que sin embargo, ocultan las contradicciones distributivas de aquellos que serán siempre los pobres debido a las imperfecciones del sistema. No importa elevar cualitativamente las condiciones de vida de la población, importa que haya más cifras para demostrar el crecimiento de la economía, sin importar el arrasar contra lo que tenga que ser abatido con tal de comercializar, privatizar y vender. Un claro ejemplo del progreso bajo los

---

<sup>233</sup> Ver: Fukuyama, Francis. El fin de la historia y el último hombre. Barcelona, Editorial Planeta, 1992.

ojos del capitalismo, se puede relacionar con lo que expone Walter Benjamin en sus famosas tesis sobre filosofía de la historia, escritas hace más de sesenta años:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novos*. En él, se representa a un ángel que parece como si se estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto el ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. Benjamín. (Tesis 9: 5)

Fukuyama, unos años después, debido sobre todo a las críticas y respuestas para nada conformes con este planteamiento proveniente de las más altas esferas económicas, relega al silencio parte de sus argumentaciones sobre el fin de los procesos históricos; sin embargo, dado que la ofensiva capitalista necesita de una arista teórica sobre la cual apoyar sus prácticas, volvió a las embestidas con una nueva carga argumental que para malestar del gran capital, no tuvo mucha resonancia y reproducción en el ámbito académico. Con manotazos de ahogado, intentó explicar como la gran mayoría de los males sociales como la pobreza, la violencia y el terrorismo, son producto de Estados fracasados con una institucionalidad débil, siendo esta debilidad la que les impide lograr exitosamente la transición hacia una modernidad al estilo del occidente liberal. Urge entonces una mayor fortaleza institucional de los Estados, para fortalecer las leyes y el cumplimiento de sus políticas<sup>234</sup>. Sólo unos años después, golpeándose el pecho y asumiendo errores que no incidían en su cuerpo de planteamiento, afirmaba que la política exterior de los Estados Unidos había fracasado, sobre todo luego del 11 de

---

<sup>234</sup> Fukuyama, Francis. *La Construcción del Estado*. Barcelona, Ediciones B, 2004.

septiembre norteamericano, en tal sentido, culpó a la administración Bush por los errores cometidos, deslindando del carácter estructural de una política imperialista agresiva e invasora<sup>235</sup>.

Mediante esta forma, la posmodernidad como ideología, manifestada de forma más directa desde los argumentos provenientes del ala económica capitalista, intenta consolidarse e imponer consenso teórico entre los intelectuales; a esto se suma, como ya se hizo mención, el aprovechamiento de la corriente que rechazó las explicaciones totales y apostó por una historia particular, que sería reutilizada también de forma intencional para consolidar un conservadurismo acorde con las necesidades de legitimación social, conservadurismo y reproducción de las condiciones productivas. Con una teoría histórica que no apostaba más por reivindicaciones estructurales, con un sujeto partícipe fenecido a cambio de verse reducido a un simple objeto con una pseudoconciencia inmediata, y con un corte de tajo entre elaboraciones teóricas que analicen científicamente la sociedad; la cotidianidad social, pasó a ser vista como un cúmulo de elementos dispersos y segmentarizados, encaminados a seguir la comparsa del consumismo y goce improductivo como forma de asimilar pasivamente su situación dentro del devenir de la histórico. La filosofía por su parte, generalizando todo aquello por lo cual sus defensores se jactaban al reflexionar sobre cualquier cosa, queda realmente desamparada en su agonía de contemplar simplemente el mundo lleno de desnudez práctica.

Esto tampoco podría haberse llevado a cabo, si en las denominadas ciencias exactas, la relativización y la invasión del escepticismo no hubieran hecho su aparición,

---

<sup>235</sup> Fukuyama, Francis. América Latina en la encrucijada. Barcelona, Ediciones B, 2007.

caracterizando una presencia que tendría como víctima, el impulso científico en las ciencias sociales. En tal sentido, no sólo el falsacionismo popperiano dejaba de lado la búsqueda de la verdad a cambio del anhelo de encontrar sólo la variable que falsee la hipótesis, sino que además, la verdad tomará rumbos inhóspitos debido a su alejamiento del quehacer científico.

Colocando a todas las teorías bajo el ribete de ser igual de importantes o posibles en su concurrencia, el relativismo científico desde los años setenta, niega el progreso de la ciencia debido a la inconmensurabilidad de paradigmas existentes entre sus postulados; de esta forma, todas las teorías adquieren el mismo valor, el mismo grado epistemológico y por ende pierden la posibilidad de confrontación bajo una tolerancia que acepta todo a nombre de nada. Si bien, la superación de un paradigma por otro, debido a su mayor eficacia en nombre de una ciencia extraordinaria, es por lo más evidente, no lo es, el afirmar que no hay posibilidad alguna de medir el progreso de la ciencia dada la dificultad de comparación entre teorías. Si bien, existe dificultad entre dos horizontes históricos diversos, la nueva teoría se eleva bajo los hombros de la anterior, manteniendo lo posible a desarrollar y desechando lo superado. Larry Laudan, resume de buena forma la postura relativista en un diálogo elaborado artificialmente para conveniencias de exposición del relativismo científico, así refiere el relativista:

Los relativistas pensamos normalmente que los objetos deben relativizarse según agentes particulares y contextos específicos. Y si eso es correcto, el progreso desaparece ante nuestros ojos porque lo que puede ser progreso para mí, puede ser ausencia de progreso para otros. Laudan (1993:50)

Acorde con tal postura, las cargas subjetivas impiden una opinión en conjunto sobre algún tipo de realidad, ya que ésta no existe más que en la suma de particularidades

imposibles de articularse por no tener un soporte de confrontación que compare las ideas con la realidad, dado que se presume que no necesariamente son reflejo de un mundo objetivo. La realidad, es una multiplicidad de colores reflejados en un prisma, donde cada quién asume el color de su preferencia.

Bajo tales premisas ontológicas, cualquier verdad es imposible, ante lo cual, no sólo no será ansiada, sino que su búsqueda no caracterizará la labor científica, dado que la ciencia queda reducida a una actividad meramente subjetiva, imposible de distinguirse, dada la presencia de fantasía, sensibilidad y vanidad humana, de una actividad artística<sup>236</sup>. Feyerabend, llega a plantear incluso, que el arte es elaborado y aceptado en base a gustos propios de un contexto determinado, ocasionando que sea un craso error el querer circunscribir la producción artística bajo el calificativo de mejores o peores, o de buenas o malas, sobre todo debido a que en dicha apreciación intervienen cargas de carácter subjetivo. Por lo tanto, el considerar que una obra de arte refleja la realidad, es caer en una apreciación tan equívoca, como lo es aceptar una teoría científica como válida debido a que refleja la realidad, siendo producto en su elaboración y aceptación de particularidades y subjetividades<sup>237</sup>.

Todo este planteamiento conlleva a la pregunta: ¿qué verdad entonces busca la ciencia?, y sobre todo, ante tanta subjetividad y ausencia de realidad, ¿qué método es el recomendado para elaborar futuras teorías?, la respuesta, sin embargo, es muy desconcertante, dado que bajo esta postura la ciencia no es objetiva y mucho menos tiene como fin último la búsqueda de alguna verdad, en tal sentido, el método a utilizar es cualquiera que se ajuste a la propia subjetividad con la que se quiera abordar un determinado tema.

---

<sup>236</sup> Feyerabend, Paul. ¿Por qué no Platón? Madrid, Tecnos, 2003, pp. 107-110

<sup>237</sup> Feyerabend, Paul. Adiós a la razón. Madrid, Tecnos, 1996, pp. 148-152

La ciencia no busca ya, un conocimiento válido ni imperecedero, por eso mismo, la verdad no está dentro de sus planes de acción; en tal sentido, la rigurosidad metodológica necesaria para su práctica pierde consistencia, siendo posible ser reemplazada por un “anarquismo epistemológico”, donde cada quién y a su propio gusto elabora la forma de “hacer ciencia” como más le convenga, donde “todo vale<sup>238</sup>” y al parecer nada importa.

Los estudios sociales, herederos de muchos trajines de las ciencias naturales, tomaron para sí, muchas de estas influencias, ocasionando una relativización en las ciencias orientadas hacia el estudio de la sociedad. Si las denominadas ciencias “exactas”, desbordando su trato conferido a la verdad y cediendo el paso al escepticismo sobre una realidad objetiva, dejaba camino abierto para relativizar el conocimiento, aún permitiéndose contar con un soporte empírico; el alcance epistemológico por parte de las ciencias sociales quedaba reducido a la sátira debido a su imposibilidad de comprobación, haciendo de su científicidad una cuestión semántica; de esta manera, cualquier elucubración social fue particularizada como simple postura subjetiva. De más está decir, que la filosofía, sufrió más que ninguna, las consecuencias de dicha actitud, sobre todo para aquella que dentro de su posibilidad de reflexionar sobre cualquier generalidad, se creía en el compromiso de volverse contra su historia y orientarse hacia lo “terrenal”.

Sin historia, sin sujetos históricos, sin filosofía, sin posibilidad de conocimiento objetivo, sin una realidad posible de ser reconocida, con la verdad relativizada, con estudios sobre todo y cualquier cosa, donde lo particular prima sobre lo total y

---

<sup>238</sup> Feyerabend, Paul. *Contra el método*. México, Ariel, 1981, p.22

estructural, con individuos atomizados por la mediatización y el consumo; y con una brecha marcada entre cualquier posible teoría y sus consecuencias prácticas, la etapa histórica posmoderna apoyándose en una ideología hegemónica, legítima, justifica y reproduce el engranaje de dominación, donde en todo nivel, sea el cotidiano, o el más estricto ámbito académico, la lucha de clases se vuelca de diversas formas y se pierde bajo un espectro que oculta al antagónico y lo hace parte del paisaje social, al sumarle las ansias de que la única posible utopía sea aquella individual donde el oprimido se pierda en el goce valorativo del opresor.

## **Capítulo 4. Hacia una reflexión de la praxis: hacia una praxis de la reflexión.**

El mismo hecho de requerir una filosofía para transformar el mundo, evidencia que éste no puede cambiarse por sí mismo, debido a que no hay un hado o destino inexorable que cambie las configuraciones y estructuras históricas de forma arbitraria dejando de lado la intervención humana; por tal motivo, las regularidades apreciadas en la historia son el reflejo de intereses articulados en contextos específicos bajo particularidades coincidentes, las cuales en su concurrencia son posibles de ser aprovechadas para proponer acorde al contexto una praxis determinada, sin la cual, las cuerdas del “destino” son tomadas antojadizamente por quienes detentan el poder para imponer consensos y represiones.

En la actualidad, la posición sumisa de la filosofía orientada hacia los rincones castigados del desprecio y la superficialidad extrema, hacen de su labor una práctica “tolerada” en la medida que siga flotando y sacándole lustre a su posición de generalizadora, en donde reflexionando sobre cualquier cosa, mantenga ocupados a sus sujetos de estudio sumidos en problematizaciones que para las necesidades reales de la sociedad, tales como la pobreza, la exclusión, la lógica capitalista y la reproducción de las condiciones de producción, no alteran en nada su cotidiano funcionamiento. En tal sentido, urge recuperar una filosofía que se oriente a problematizar la sociedad, pero que no se soporte bajo simples elucubraciones reformistas, sino que apele a continuar la marcha histórica, generando utopías que trasciendan lo establecido estructuralmente, y que, con bases científicas interdisciplinarias, pueda generar prácticas que “comprueben” sus planteamientos.

#### 4.1 La filosofía científica.

Hay una gran diferencia entre el alcance epistemológico de las ciencias naturales, las ciencias sociales y la filosofía. Si bien, no hay posibilidad de una objetividad total, y se acepta que no existen las verdades absolutas e inmutables, son las ciencias ligadas a la naturaleza aquellas que detentan la mayor capacidad de establecimiento de leyes y predicción, y esto debido, a la posibilidad de experimentación otorgada por el objeto de estudio, que a su vez, le permite conjugar menos con las variables de análisis. Como contraparte, las ciencias sociales, al poseer un objeto de estudio de lo más complejo, y coexistir con una presencia mayor de variables intervinientes en los comportamientos sociales, su capacidad de predicción se ve reducida; de más está decir también, que la comprobación tal como se efectúa en la naturaleza es inviable metodológicamente.

En tal sentido, las regularidades en los estudios sociales son más complicadas de evidenciar y de predecir, sin que por ello deba negarse cómodamente su existencia. Así mismo, debido a la participación activa del ser humano en la creación de su propio destino, dichas regularidades son producto de su propio comportamiento, motivo por lo cual, es del ser humano de quién depende directamente su reorientación bajo alternativas que desechen modelos históricos establecidos.

Si bien, las sociedades recorren el camino de la satisfacción de las necesidades históricas aprovechando su experiencia con el entorno natural para obtener el máximo provecho posible, su cimiento será corrompido luego con la fuerza de quien evidencia el consenso para ejercer represión y violencia. Posteriormente y como se ha podido indicar, la pugna de intereses se convierte en una lucha de clases histórica, que caracteriza la continuidad del pasado en el presente.

La lucha de clases determina enfrentamientos con resultados recurrentes, los cuales tienen que ser evidenciados y mostrados como regularidades históricas, como repeticiones que adquieren facetas más complejas en la medida que la posible crítica denuncia tal enfrentamiento. De la misma manera, cualquier subversión al “desarrollo normal” de la marcha histórica, es apreciado por la ideología hegemónica como una alteración de la corriente, la cual buscará ser revertida, rechazada, o marginada de bloque por atentar contra el “progreso”, contra *el ángel de la historia* que será empujado de forma brusca y desmedida.

La filosofía puede motivar o no la práctica histórica, dependiendo de los intereses que se encuentren en juego y del grupo que ostente el control de los medios de producción. La burguesía por ejemplo, luego del uso revolucionario aprovechado del proletariado, volvió el puño hacia él, luego de obtener los privilegios de su participación sacrificada; posteriormente, evitó cualquier posible construcción y materialización de toda posible utopía proletaria. La filosofía burguesa desde finales del siglo XVIII, se dedicó teóricamente a legitimar su posicionamiento en la cúspide social, donde dicha clase representaba el ideal máximo de progreso y la consecución de fines históricos predeterminados.

Sin embargo, la filosofía puede conllevar a una movilización de las estructuras históricas, donde se planifique previamente la trascendencia de la simple reflexión objetiva del mundo, y se haga práctica en una relación que mantendrá con la historia, una relación de compromiso, necesidad y científicidad. Hay que tener presente a su vez, que no existe la filosofía pura, es decir, si bien convenientemente-sobre todo en la actualidad-, se suele afirmar que la reflexión abarca todo ámbito ansiado por el ser

humano, lo cierto es, que la filosofía sea donde oriente su mirada, hará de dicha apreciación un trabajo conjunto de colaboración epistemológica; claro, que dicha cooperación y su forma de establecerse, así como su orientación gnoseológica- sobre todo en el ámbito práctico- dependerá de la postura ontológica asumida por quien haga uso del “amor por la sabiduría”.

Se puede hacer filosofía de la religión, de la ciencia, del arte, de la sociología, etc., es decir, prácticamente de todo, gracias a su carácter meta-trascendente que le permite estudiar las elaboraciones teóricas y analizar cómo se han conformado los principios fundamentales de una determinada disciplina; sin embargo, es importante resaltar, que la filosofía también puede elaborar y proponer teorías, las cuales posteriormente contribuirán al desarrollo mismo de la reflexión sobre dicha disciplina. En tal sentido, la reflexión parte de la filosofía y vuelve a ella enriquecida producto de la confrontación teórica que permite el desarrollo e incremento del conocimiento; pero aquí ya surge un problema, relacionado con la posibilidad de conmensurabilidad de paradigmas allí donde las diversas posturas ontológicas no necesariamente convergen en puntos equidistantes, debido a que perciben la realidad y sus contradicciones de forma diferente. La dificultad estriba no tanto en no poder desechar argumentos inconsistentes y desligados de una reflexión sobre el mundo objetivo, sino por sobre todo, que los diferentes postulados adquieran imposibilidad de confrontación dado el carácter atribuido a las tolerancias y los consensos actuales, buscando los justos medios allí donde es imposible las concesiones.

En la actualidad y según muchas conveniencias, esto no reviste problema, ya que todos los planteamientos filosóficos sobre el tema que sea, son considerados de la misma

forma, es decir, con el mismo grado de valor epistemológico, haciendo posible que múltiples puntos de vista disfrazados de verdades parciales o débiles, cubran la realidad al estilo de un manto multicolor, así, cada quién escoge el color de su preferencia, y se acomoda para contemplarlo tolerando a quién lo aprecia bajo otros cristales refractarios.

Múltiples “paradigmas” inconmensurables impiden el incremento del conocimiento, dado que dicha imposibilidad de confrontación se encuentra condicionada por planteamientos que no tienen más puntos de justificación que la propia argumentación discursiva, ideal y subjetiva, de allí la importancia en hacer confrontables los paradigmas, y esto no implica colocarlos a todos en el mismo nivel, sino enfrentarlos a la realidad para resquebrajarlos y desenmascarar su futilidad gnoseológica.

En esta actitud se encuentra la piedra de toque problemática de los estudios sociales y de la postura filosófica que los motiva y sustenta: no pueden haber múltiples verdades sobre un mismo problema a analizar; pueden haber distintas posturas subjetivadas por intereses de clase, por diversas experiencias que devienen en creencias particularizadas, etc., pero no todas los planteamientos elaborados se acercarán de igual forma a la realidad; por tal motivo, urge confrontarlos y analizar cuál de ellos será el más objetivo posible. Volvemos aquí a una interrogante previa: ¿qué hacer con aquellos planteamientos imposibles de ser confrontados?; ¿los callamos porque no se puede o debe hacer referencia a ellos, debido a la carga en extremo subjetiva?; ¿o los convertimos en pseudoproposiciones que deben extirparse del lenguaje? Si partimos de la premisa que bajo los marcos abiertos los planteamientos pueden ser confrontados, siendo ésta una de las formas de incrementar el conocimiento, lo mejor será darles espacio en el debate, tolerarlos, pero no aceptarlos por su simple presencia, sino

evidenciarlos en su trascendencia práctica para resolver problemas presentes en la sociedad, y de allí desvirtuarlos, pero no antojadizamente, sino confrontándolos científicamente.

De esta manera por ejemplo, frente a los sucesos acontecidos en junio del 2009 pasado en la localidad de Bagua, donde policías y nativos murieron enfrentándose mutuamente por una huelga iniciada por los habitantes del lugar en defensa de su derecho a consulta antes de iniciar cualquier concesión o venta por parte del estado de las tierras que ocupan; se podrían plantear diversas reflexiones sobre las causas del conflicto. Como primera explicación, se podría afirmar según las premisas ideológicas dominantes, que la culpa proviene de los nativos manipulados por ideologías externas y “radicales”, que sobre todo rechazan el progreso y la modernidad que traerán consigo las inversiones privadas. Ellos, y sus líderes ignorantes y de segunda clase, son los culpables de todos los muertos ocasionados en tal enfrentamiento.

Una segunda explicación, basada en análisis segmentarios e inmediatistas, que dejan de lado los aspectos estructurales del problema, podría afirmar que efectivamente el Estado, ignorando los derechos de los nativos- como siempre lo ha hecho- quiso aprovecharse de ellos, debiendo de forma efectiva mantener una política inclusiva que los respete y los trate como iguales, incluyéndolos dentro de un proceso efectivo moderno.

Una tercera explicación, basada en deducciones que con estos referidos ejemplos particulares, reafirma la evidencia de regularidades históricas, puede afirmar que dentro de una pugna de clases manifestada a lo largo del devenir de las sociedades, y que

adquiere nuevas facetas mientras se agudiza las contradicciones del capitalismo tardío - ocultas bajo una ideología posmoderna que dirige la conciencia hacia lo irrelevante - no es sino, otro capítulo más, de la manifestación de los mecanismos de los grupos de poder asociados con los Estados, que intentan obtener provechos reprimiendo bajo cualquier excusa, allí donde haya necesidad de hacerlo a favor del interés del gran capital y del seguro que esto les otorga, para seguir reproduciendo ad infinitum un modo de producción que favorece sólo a una minoría en detrimento del resto.

Pudiendo parecer exagerado, pero siendo necesario para mostrar su caracterización, una cuarta explicación puede establecerse bajo patrones religiosos y voluntades divinas; así, el hecho general y particular que grupos de personas se enfrenten, generando violencia y muertes, representa una especie de castigo y advertencia divina ante el pecado evidenciado por el egoísmo humano; o puede significar también, la presencia demoníaca absorbida por líderes o dirigentes, que hacen de su ejercicio males que atentan contra la sociedad producto de una tentación demoníaca.

La pregunta que nos corresponde resolver es la siguiente: ¿tendrán todos estos planteamientos el mismo valor epistemológico?; considero que no, sobre todo, porque no pueden existir múltiples verdades sobre un mismo objeto de estudio, salvo que de forma idealista y subjetiva se asuma apriorísticamente que la realidad estudiada sea simplemente un mosaico de percepciones particularizadas en donde todas merezcan conciliatoriamente el mismo trato; siendo así, la forma como lamentablemente la posmodernidad concibe su epistemología, donde la ciencia no tiene utilidad, se convive en un mundo incognoscible, y la verdad es una simple “ficción convincente”<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> Harris, Marvin. Teorías de la cultura en la era posmoderna. Barcelona, Crítica, 2000, pp.154-159

La realidad genera múltiples formas de explicarla, acorde con la posición económica, los intereses de clase, la postura ontológica- que deviene posteriormente en una teoría del conocimiento consecuente con la forma como se concibe el “mundo”-; en tal sentido, dar una explicación determinada, o aceptar alguna sobre el resto, dependerá de la conciencia de clase que se posea; el problema, es que en una sociedad donde no se problematiza bajo conflictos de intereses de grupos antagónicos, la postura expresada por cada persona, y grupo, reflejará sólo simples percepciones, que esconden tras de sí, la lógica bajo la cual se desenvuelve la realidad. Detrás de cada postura asumida conciente o inconscientemente, reflexionada o mediatizada por el consenso estatal o transnacional, existe un interés determinado; el asunto es, que no todos comparten el mismo interés.

La realidad presentada como una suma de interpretaciones válidas, no sólo impide su reconocimiento auténtico, sino que difumina las posturas tras los planteamientos, evitando una confrontación teórica que refleje los intereses de clase, y donde la “lógica de las cosas” siga en el desván donde también han ido a parar las ideologías y los análisis estructurales. Si la verdad es relacionada intencionalmente con lo inmutable o absoluto para negarla debido a la superación evidente de paradigmas; si en contraparte, se induce a pensar que la verdad depende de la utilidad o del comportamiento acorde con las creencias que genere; si se afirma que creer en todo da lo mismo que no creer en nada, la consecuencia será que no se tendrá realidad alguna que analizar, y mucho menos, existirá la posibilidad de transformar aquello que sólo se encuentra en la subjetividad de quién asume su propia verdad. El consenso posmoderno fomenta la proliferación de múltiples discursos microscópicos, donde la voluntad popular se disuelve en justificaciones individuales y conciencias inmediatas.

El triunfo ideológico será logrado consiguiendo una uniformidad de conciencias diferenciadas en extremo, aceptando discursos sin restricciones, y dando por sentadas argumentaciones elaboradas sobre cualquier cosa y de cualquier manera.

Entonces, ¿cómo poder confrontar teóricamente los planteamientos como aquellos citados previamente? Para comenzar, vale tener presente que no todos serán posibles de ser corroborados en base a las condiciones materiales de existencia para elegir su preponderancia sobre el resto, dado que no todos parten de las mismas premisas “terrenales”; en tal sentido, urge desechar como primer paso, a aquellos que no ofrezcan una solución social práctica, ya sea por flotar celestialmente, o por redimir posturas reformistas que cambian la forma pero dejan el contenido exacto para el siguiente que venga a apropiárselo. Con esto, no se quiere dejar de lado los planteamientos de creencia subjetiva como lo son aquellos que brindan pilares de soporte a los creyentes sólo por el simple hecho de reflejar una creencia irracional por ellos justificada, sino sobre todo, por prestarse a usos políticos, que hacen de la religión un elemento más de la ideología dominante en la conformación de una condicionada pasividad social.

El resto de planteamientos tendrán que ser confrontados de forma teórica<sup>240</sup>, pero teniendo como objeto final el contraste con el mundo que nos rodea, para mediante ello, poder evidenciar que hay postulados más cercanos a la realidad objetiva que otros. Hay que exponer de forma clara y contundente que la realidad es una sola, interviniendo en sus análisis posturas de clase y de intereses que harán de su método de reflexión social, un impedimento para comprender estructuralmente los procesos históricos, impidiendo así, el análisis de comportamientos regulares y recurrentes que se hacen presentes y

---

<sup>240</sup> Obviamente se establece aquí, un análisis histórico estructural que permita como hicimos mención dar cuenta la lógica dentro de las “casualidades” y de simples mal-entendidos históricos.

representan una represión constante de quienes escriben la historia según sus propias conveniencias.

La clase dominante no querrá evidenciar que su comportamiento más que representar intereses coyunturales debido a un afán de enriquecimiento personal, o corrupción institucional, deviene en actitudes históricas posibles de ser evidenciadas y por ende combatidas. Por tal motivo, no querrá confrontar; querrá consensuar, intentando justificarse bajo consensos lingüísticos, o “verdades” eminentemente discursivas; establecerá el método de la pluralidad de verdades para que cada quién pueda actuar según sus propias creencias amparadas en una objetividad ausente, que hace que cualquier enunciado sea tan “verdadero” o tan falso como los demás. En tal sentido, cualquier generalización será calificada de totalitaria, de unidimensional; cualquier búsqueda de “tipos ideales”, de recurrencias, de regularidades, será obstaculizada, no sólo porque evidenciaría que la propia dominación y violencia de una clase sobre otra es recurrente, sino porque a su vez será posible problematizar que la historia al ser ejercida por voluntades humanas, puede ser transformada, debido a que no posee una naturaleza pétrea ni depende de voluntades metafísicas celestiales. Cuando hay confrontación teórica se produce también una confrontación ideológica, donde “las filosofías” combaten entre sí, y se buscan las verdades sobre un mundo objetivo. No hay magia ni brujería en la ciencia afirmaba Gramsci, en el sentido de que no hay verdades absolutas, sobre todo en las ciencias que analizan el comportamiento social; sin embargo, al circunscribirse la verdad a una categoría eminentemente filosófica-recordando que la filosofía suele separarse intencionalmente de las ciencias sociales-la verdad adquiere un rango de constructo antojadizo de quien intenta aún mantenerse bajo sombras dogmáticas; es decir, la búsqueda de verdad queda relegada a una imposibilidad

metodológica a cambio de consensuar planteamientos que posteriormente se conviertan en “verdad” en la práctica, como lo es reconocer su propia ausencia.

La única forma de confrontar planteamientos, es asumiendo que hay una necesidad teórica e ideológica de demostrar regularidades constantes, formas recurrentes que cambian según las formas históricas de manifestación. Asumir una postura ontológica, donde la historia ponga a andar a los seres humanos por cuenta propia y de pie, rechazando toda postura idealista, partiendo de las condiciones materiales de existencia, y apoyándose en un materialismo histórico como método, implica efectuar una toma de partido dentro de la lucha de clases, de la cual no se puede quedar al margen. De esta manera, aquellos planteamientos reformistas e inmediatos, quedarán evidenciados al ser confrontados teórica e ideológicamente, evidenciando los intereses de clase que ocultan, sobre todo cuando oscurecen los antagonismos bajo espectros normales y cotidianos.

La filosofía, al inmiscuirse en los problemas sociales y hacerse práctica, deja de lado cualquier generalización y “problematización” sobre cualquier cosa, orientándose hacia las urgencias y necesidades históricas. Para muchos, la filosofía no puede circunscribirse sólo a temas sociales, económicos o históricos, debido a que puede “filosofarse” sobre cualquier cosa imaginable; sin embargo, asumir tal postura en un contexto donde la posmodernidad sostiene un sistema económico capitalista que hambrea seres humanos y conciencias, para seguir debatiendo sobre metafísicas abstractas que se pierden en un sin número de elucubraciones que restan tiempo útil de reflexión, y orientación hacia temas más importantes, urgentes y convenientes, es hacerle el juego a una lógica que basa sus premisas en voluntades inconsecuentes.

Muchas veces se ha debatido sobre el objeto de estudio de la filosofía, calificándolo generalmente como el estudio de las causas y los principios referidos a todo aquello sobre lo cual ponga atención el filósofo; hay que tener presente y de forma clara, que el objeto de estudio de la filosofía en cuanto a orientación principal, también dependerá de la postura ontológica que se defienda, debido a que acorde con ello, algunos temas tendrán más preponderancia que otros; y si bien, el carácter general de la filosofía se mantendrá, dicho carácter será apreciado bajo tal metodología asumida. De esta manera, una filosofía materialista, con un soporte histórico dialéctico, reflexionará con mucho más énfasis sobre los procesos sociales a lo largo de la historia, evidenciando sus regularidades y viabilizando sus posibles transformaciones. ¿Pero acaso esta filosofía no será tan subjetiva como cualquier otra, restándole por lo tanto capacidad objetiva de conocer el mundo?, la respuesta en este caso no es tan complicada, y si bien, no puede existir propuesta totalmente objetiva, no toda subjetividad es necesariamente mala. Una cosa es proponer un planteamiento careciendo de bases teóricas sólidas, donde la propia postura subjetiva se suma a un mundo imposible de ser considerado objetivamente, y otra cosa es asumir un planteamiento con postura de clase, de forma autocrítica, orientado hacia un mundo objetivo y que busque el rechazo a los dogmas, mediante la confrontación teórica asociada al mundo que se está analizando.

En tal sentido, como una forma de socavar la “filosofía posmoderna”, y evidenciar la poca solidez de sus planteamientos frente a otros que tienen eficacia y aplicación práctica en la sociedad, urge la necesidad de confrontarlos científicamente. Pero, ¿cómo lograrlo, si la filosofía no es ciencia?, y si debido a la impronta modista actual, las “ciencias sociales”, tampoco son ni hacen ciencia. Hay que partir de algo muy simple, y es el hecho de la diferente consideración científica entre los estudios sociales y

naturales; obviamente, para quienes esperan una “exactitud” positiva en los estudios sociales, con predicciones rígidas y leyes actuantes sobre objetos de estudio con comportamientos mecánicos, el asunto traerá consigo mucha decepción y frustración; de igual manera, para quienes la filosofía en su despecho de ser un amor por la sabiduría, permiten considerarse sabios pensando sobre todo, la propuesta de que su alcance pueda orientarse -al menos parte de ella- hacia la sociedad como objeto de estudio, considerarán que se está cometiendo frente al resto de la comunidad académica, la más alta y nociva de las herejías.

Hay que asumir entonces, que hacer ciencia social, es hacer un tipo de ciencia que no responde a las rigurosidades de la ciencia natural, sin que por ello pueda relativizarse el alcance de las mismas. A diferencia de los objetos de estudio de las ciencias naturales, los objetos de estudio social tienen determinación y voluntad para ejercer y definir su propio devenir en la sociedad. En tal sentido, se hace ciencia al evidenciar las regularidades que son producto del propio comportamiento humano, el cual puede variar y no ser ejecutado mecánicamente; por tal motivo, es posible la predicción de comportamientos históricos si los condicionamientos se mantienen, así como poder dilucidar las consecuencias si son alterados. La única forma por lo tanto, es “experimentar” socialmente, recuperando y poniendo en marcha al sujeto histórico.

La filosofía, madre de las ciencias positivas, se separa de ellas cuando sus interrogantes requerían nuevas formas de comprobación, dado que su reflexión escapaba de los ámbitos sociales. Si la filosofía orienta adecuadamente su atención hacia la sociedad, no sólo para comprenderla, sino para solucionar sus contradicciones, tendrá que requerir nuevas formas de análisis y nuevos métodos de estudio, los cuales implicarán deslindar

de las “otras filosofías”. Una filosofía orientada a transformar la sociedad, lo hará en base a la movilización de las sociedades hacia un futuro propuesto que no llegará por sí mismo, siendo urgente la puesta en práctica de una teorización elaborada manteniendo un hilo conductor histórico. Las “comprobaciones” en esta suma de pasos previo al salto cualitativo, permitirá que la filosofía obtenga un rango *científico*. Las predicciones requieren de la historia, la puesta en marcha de la historia requiere a su vez, de las premisas ontológicas y gnoseológicas brindadas por la filosofía. Las *verdades* serán obtenidas, como siempre han sido, mediante la práctica<sup>241</sup>, siendo en este caso, la práctica social, la que permitirá que las sociedades continúen con su devenir histórico.

La mayor objetividad posible deviene de la práctica y el ejercicio de la libertad para continuar su marcha, y no, porque sean agregadas variables y operadores cuantitativos buscando la objetividad en la impostura de mecanizar los comportamientos sociales, parametrando las voluntades humanas y sus acciones históricas.

Para nadie es un secreto que en la actualidad, la filosofía se encuentra sumida en una crisis profunda de orientación, sobre todo, porque “todas las filosofías” que la conforman siguen sin rumbo y fin determinado. El sentido común hecho filosofía y la verdad convertida en un fin práctico o ilusorio según sea el caso, hacen que un posible vuelco hacia lo social sea prácticamente una ilusión. Muchos, en un afán de recuperarla de un salto al vacío, y de una epistemología artificial<sup>242</sup>, cometen el error de viciarla de

---

<sup>241</sup> Tal como refería Mao Tse Tung en base a la teoría marxista del conocimiento: “El conocimiento comienza por la práctica, y todo conocimiento teórico, adquirido a través de la práctica, debe volver a ella” (...) De allí que postule siguiendo a Lenin, que la práctica es el criterio de verdad. Ver: Sobre la práctica. Obras escogidas de Mao Tse Tung. Tomo I. Ediciones en lenguas extranjeras. Pekín, 1968, p. 327

<sup>242</sup> Bunge con epistemología artificial, se refiere a la filosofía iniciada por Wittgenstein, gracias a la cual se deja de hablar de la ciencia para orientarse casi en exclusividad del lenguaje de la ciencia. Es este tipo de epistemología que posibilitó que la brecha entre científicos y filósofos se viera incrementada. Bunge, Mario. Epistemología. Barcelona, Siglo XXI editores, 1980, p. 24

elementos que en su saturación y traspaso de límites, alteran la perspectiva del objeto de estudio establecido. Es así, que algunos de los filósofos de la ciencia, cuantifican todo alcance filosófico, llegando a sugerir que la única forma de filosofar científicamente es matematizando y formalizando todo su contenido, incluso en su orientación hacia las ciencias sociales. Es así, que autores como Mario Bunge, afirman lo siguiente:

¿Cómo se puede reconstruir la filosofía? De muchas maneras. La manera que yo propongo es la siguiente: creo que la filosofía debe inspirarse en la ciencia, la técnica y la matemática; y a la vez debe inspirar a la ciencia, la técnica y la matemática. Es decir, la filosofía debe concebirse como parte de un emparedado, cuyas capas son: abajo la ciencia y la técnica y arriba la matemática. Además debe haber un flujo y reflujo constante entre esas tres capas. Es decir, la filosofía debe ser exacta, para lo cual debe emplear conceptos matemáticos. Y la filosofía debe generalizar ideas de la ciencia, debe inspirarse en la ciencia, y debe inspirar la ciencia, como lo ha hecho ocasionalmente en el pasado. Bunge (2007:26)

Que la filosofía tenga que mantener y fortalecer vínculos con la ciencia, es algo inobjetable, sino ¿de donde podría iniciarse la reflexión amparada en soportes sólidos para su construcción?, considero a su vez válido, por tal motivo, lo indicado por el propio Bunge cuando afirma: “para mí lo deseable sería una interacción múltiple, vigorosa y simétrica que llevara a un acercamiento íntimo de ambos campos: a la constitución de una filosofía científica y de una ciencia con conciencia filosófica”<sup>243</sup>.

Sin embargo, el problema surge cuando la filosofía es entendida como ciencia sólo por cuantificarla a nombre de la exactitud, contagiando a las ciencias sociales de guarismos a nombre de rigurosidad, y reemplazando estudios de la sociedad a nombre de las matemáticas a favor de la objetividad. Asumir todo ello, es volver a cometer un antiguo error producido en los momentos de origen de los estudios sociales y que pueden ser contraproducentes al evidenciarse errores predictivos. Una filosofía de las ciencias

---

<sup>243</sup> Bunge, Mario. “La posible utilidad del filósofo en las ciencias sociales” en: ¿Qué es filosofar científicamente? Lima, Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilazo de la Vega, 2009, p.52

sociales, considerando las complejidades del desenvolvimiento y voluntades humanas, debe proponer alternativas de solución a los conflictos y pugnas sociales de intereses, asumiendo que si bien existen regularidades posibles de evidenciarse, ellas dependen exclusivamente de que puedan ejecutarse, coexistiendo entre ellas ideologías, e intenciones que pugnarán por evitarlas o anticiparlas. En estos conflictos, ¿Dónde encaja una posible cuantificación como forma de analizar dicha problemática?

Bunge a pesar de todo cree poder utilizar la matemática para convertir generalizaciones en enunciados nomológicos<sup>244</sup>. A su vez afirma:

“Filosofa científicamente quién lo hace con precisión, o sea, utilizando herramientas formales, y a la luz de conocimientos científicos al día”. La filosofía puede, pues, ser científica sin ser una ciencia. Con la ingeniería, la medicina y otras técnicas pasa algo similar: son científicas porque utilizan hallazgos científicos y porque cuando investigan, lo hacen ajustándose al método científico. Pero no son ciencias porque no se proponen comprender el mundo sino cambiarlo. Bunge (2009:132-133)

Filosofar científicamente, no sólo es tomar premisas de la ciencia, y cuantificándolas buscar precisión; filosofar científicamente, implica desde los postulados del presente trabajo, hacer de la filosofía una ciencia acorde con sus posibilidades de movilizar prácticas sociales, que en su desenvolvimiento corroboren, los postulados pre-establecidos. Esto sólo será posible lograrlo orientándola hacia problemas posibles de ser “corroborados” y esto implica, dirigirla hacia el presente, sus problemas y sus soluciones a futuro. Es necesario y de forma urgente también, comprender el mundo primero, para luego transformarlo.

---

<sup>244</sup> Ibidem, pp.66-69

Otro epistemólogo, como es el caso de Jesús Mosterín, plantea de forma similar, que la filosofía se encuentra sumida en una fuerte y honda crisis:

Hemos hablado de la gran filosofía, la filosofía ambiciosa, la filosofía que quiere entender el universo, que quiere entender la vida (...) al lado de esto hay lo que podríamos llamar pequeña filosofía, con frecuencia mediocre, y que abandona todo tipo de ambición epistemológica, rompe sus amarras con la ciencia, no quiere conocer la realidad, se limita un poco a hacer los juegos de palabras, al mero comentario de textos y dice que la filosofía está muerta, que ya se acabó, y lo único que cabe hacer es comentar los textos de los filósofos del pasado. Mosterín (2006:262)

Refiere también, que una filosofía ambiciosa servirá de puente entre las ciencias y humanidades, así mismo tendrá que estar al día de lo que esté haciendo la ciencia<sup>245</sup>. Considero que más que un simple puente, la filosofía colabora en el desarrollo mismo de las ciencias, naturales y sociales, así como en la forma de concebirlas y relacionarlas. Continuando su crítica, Mosterín analiza con mucho acierto, como la denominada filosofía continental, ha devenido lamentablemente en una simple historia de la filosofía<sup>246</sup>, evidenciándose esto, en los planes universitarios y en las actitudes docentes.

Sin embargo, si bien es un aporte el denunciar la situación actual de la filosofía, también el indicar que sólo se orienta al pasado para analizar lo que dijeron otros, y más aún, afirmar que debe buscar el conocimiento más objetivo posible de la realidad<sup>247</sup> para posibilitar la construcción de una cosmovisión que reúna los aportes dispersos producto de complejas fragmentaciones<sup>248</sup>, considero que es momento, no sólo de plantear que la filosofía nos orientará en nuestra forma de vivir, porque puede sonar a una verdad de perogrullo, siendo necesario de una vez por todas, la elaboración de propuestas sobre el

---

<sup>245</sup> Mosterín, Jesús. Crisis de los paradigmas en el siglo XXI. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Garcilazo de la Vega-Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, 2006, p.264

<sup>246</sup> *Ibidem*, p.268

<sup>247</sup> *Ibidem*, p.270

<sup>248</sup> *Ibidem*, pp.275-276

papel actual de la filosofía en los inicios del siglo XXI, y si bien, el asunto es por lo demás complejo, sólo en las discusiones de aquello que se propone; es decir, en las confrontaciones, se podrá avizorar, elaborar y llevar a cabo, una filosofía que en su teoría y puesta en práctica, se encuentre más acorde con las necesidades sociales.

Muchos se rasgarán las vestiduras citando la objetividad y la predicción para descomponer la posibilidad de una filosofía científica; sin embargo, hay que tener presente la necesidad de escoger “una de las filosofías”, y asumir el compromiso teórico, epistemológico e ideológico que conlleva la elaboración de las preguntas que dirijan nuestra investigación, análisis, discusión y puesta en práctica de dicha teoría. Es en base a la postura que se asuma que las preguntas reflejarán nuestro compromiso, nuestra conciencia y el alcance epistemológico del compromiso filosófico y social.

El status epistemológico de una disciplina dependerá de la postura ontológica y gnoseológica asumida en su práctica y desarrollo; por tal motivo, la ciencia concederá sus favores para quién exija de ella su máximo potencial, es decir, la actividad científica positiva, los estudios sociales, y la reflexión filosófica, lograrán cada una con sus respectivas particularidades, un alcance mayor, en la medida que se les dé una orientación determinada. La filosofía no deja de ser ciencia porque sus propias limitaciones se lo impongan, debido a que las propias limitaciones le son colocadas por quien asume que la ciencia sólo es el reflejo de la rigurosidad natural, porque le agrada la especulación metafísica pura, o simplemente no asume aún, que la reflexión será optimizada cuando la finalidad práctica en su ejecución “demuestre” la teoría.

Una filosofía materialista analizará que las creencias son producto de ideas conformadas por la experiencia con el entorno, las cuales variarán acorde con la posición social dentro de la cual se aprecie algún aspecto de la realidad; tomemos el ejemplo de la pobreza: para quién de forma cruda y cotidiana carece de condiciones mínimas de subsistencia, la apreciará de forma muy distante que alguien que sólo la conoce teóricamente y de forma indirecta; en tal sentido, tendrán dos posturas muy diversas en su concepción y definición. En cuanto a la forma teórica de analizarla, dependerá del método seleccionado, que obviamente tendrá correlación con la postura ideológica asumida, de esta manera, será imposible concebir-al menos en condiciones normales-que alguien que aplica un materialismo histórico, profese una ideología que reproduzca las condiciones de dominación. En tal sentido, la pobreza para los teóricos liberales, será una simple manifestación de la imperfección del capitalismo, que sin embargo, representa el mejor de los sistemas económicos posibles, dado que se mantiene en pie frente a cualquier otra alternativa confrontable. Así mismo, la pobreza es un problema de conciencia, un problema mental sobre como asumir los problemas que agobian a los individuos, una muestra de esto, lo es el caso de personas que tras un arduo trabajo logran escapar de la creencia del “problema estructural”, para darse cuenta por propia experiencia que el trabajo constante y la ausencia de culpa al entorno, son el principal agente del problema. También se hace referencia a que los gobiernos intentarán solucionar acorde con sus propias posibilidades las carencias en la población, utilizando una política económica conveniente que, sin embargo, tardará en hacerse evidente por lo agudo del problema. Malos manejos de gobiernos, voluntades particulares egoístas, o instituciones corruptas, son también el principal agente que evita una mejor redistribución.

Como contra parte, el problema de la pobreza puede problematizarse bajo perspectivas diferentes, otorgándole un carácter más lógico y objetivo, siendo analizado y problematizado como un problema con tintes históricos con evidentes recurrencias. Como se indicó previamente, las preguntas cambiarán acorde con lo que se quiera buscar y encontrar. Para quién no existe las regularidades, no se esforzará en preguntar por ellas, porque su conciencia limitará y estrechará su capacidad cognoscitiva<sup>249</sup>; por este motivo, bajo el análisis del materialismo histórico, la pobreza será un elemento visible más que ninguno para corroborar la presencia de una lucha de clases que de forma perenne mantiene una confrontación entre antagónicos. De esta manera, la pobreza deja de ser un problema de conciencia, o de un mal funcionamiento gubernamental o instituciones corruptas, pasando a concebirse como un problema histórico posible a ser resuelto en cuanto se pueda tomar una *conciencia estructural* de su presencia, y se asuma a su vez, que no siempre desde arriba vendrán las soluciones como para esperar que un Leviatán proveedor haga de su política un acto misericordioso y milagroso.

Sé que muchos se molestarán, y frunciendo el ceño comentarán que la filosofía puede dedicarse a temas del pasado, a la reflexión de muchos filósofos clásicos que merecen nuestra atención, y que en todo caso, hay muchas filosofías que permiten una elección, siendo la tomada por quien escribe estas líneas, una más dentro del abanico del *libre pensamiento*. Sobre lo último, no dejarán de tener razón, se puede escoger entre ser un especialista en filosofía antigua, medieval, moderna; es más, queriendo cumplir con el *encanto* mismo de la disciplina, querer hacer filosofía de todo lo posible; se puede vivir también, en una torre de marfil construida en base a la indiferencia de lo que acontece

---

<sup>249</sup> Otras veces, aún a conciencia del error, la postura de clase será más fuerte que la propia verdad.

fuera de una conciencia enfrentada a dilemas del pasado; sin embargo, las necesidades de la población son las que debieran imponer los temas de reflexión y búsqueda de soluciones, en una relación que lamentablemente se ha resquebrajado, y donde es posible constatar que la filosofía siguen un rumbo dissociado de los intereses reales y objetivos. El alcance de la filosofía se queda corto convertido ahora en una historia de la filosofía, y el problema no sería tal, si el análisis de los planteamientos del pasado conllevara a una mejor comprensión del presente pero con proyección a futuro.

En base a lo mencionado previamente, e intentando descomponer la multiplicidad de verdades, ¿se podrá desprender que por haber dos o más formas de concebir la pobreza, existen dos verdades sobre ella? , o que en todo caso, ¿la existencia de dos o más interpretaciones demuestran su imposibilidad objetiva?; bueno, para quién no quisiera que se confronten estos “paradigmas”, resultará conveniente afirmar que la multiplicidad de verdades es el síntoma máximo de tolerancia y libertad, así mismo, aceptando la premisa del constructo de lo que significa la verdad, sólo queda simplemente la “comprensión” sin subjetividad ni objetividad, es decir, se quiere entender de una forma particular y conveniente aquello que no es supuestamente objetivamente analizable. No hay objetividad, existiendo a su vez demasiadas subjetividades; sin embargo para dicho discurso, tal planteamiento es objetivo.

No se analizará necesariamente mejor la pobreza por ser pobre, no se hace más científico el argumento simplemente por provenir del más necesitado, los planteamientos se confrontarán y serán parte de una constante autocrítica, y de su posibilidad de utilidad social y colectiva, analizando los fenómenos sociales de una forma estructural, para que su propia solución sea también trascendente.

Al partir de dicha postura ontológica y gnoseológica, donde la filosofía toca tierra y se orienta hacia la reflexión social bajo métodos históricos, será posible afirmar que su relación interdisciplinaria con la historia tendrá como consecuencia una historia científica que no sólo analice el pasado, sino que se proyecte a futuro de forma práctica. De esta manera, la filosofía posibilitará en su proyección teórica y su puesta en práctica histórica, la elaboración de una filosofía científica.

## 4.2 La ciencia histórica

Con el inicio del mundo moderno, las certezas ya no esperarán ser recibidas directamente desde el cielo como planteamientos incuestionables; en veredas opuestas pero consolidando una epistemología que dejaba de lado la filosofía providencial, racionalismo y empirismo se abrirán paso hacia una búsqueda de verdades tan certeras, que posibilitarán que en un futuro no muy lejano el ser humano asuma que la ciencia será la nueva divinidad que concede favores inmutables.

Los filósofos en aras de superar la necesidad de levantar los brazos para recibir verdades, las buscarán posteriormente por propia cuenta, reemplazando aquellas certezas obtenidas de forma ajena, por aquellas que tendrán al propio ser humano como su punto eminente de partida. Es así, que la inteligencia clerical medieval será reemplazada por aquellos filósofos que orientarán su atención hacia la naturaleza. Posteriormente unos años después, ya en pleno siglo XVIII, las necesidades de un mayor conocimiento natural posibilitarán que la ciencia se independice y abandone el seno materno por considerar que sus especulaciones se acercan más a postulados dogmáticos que a planteamientos objetivos:

Sin embargo, en el proceso de secularización del saber, los filósofos entronizan la duda, y eso fue lo que después causó su ruina. Porque ahí vinieron los científicos a proclamar que los filósofos no eran otra cosa que teólogos disfrazados. Los científicos empezaron a cuestionar el derecho de los filósofos tanto como de los teólogos a proclamar la verdad. Wallerstein (2001:232)

La ciencia experimental para fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, convierte a los científicos en los agentes preeminentes en la construcción del saber<sup>250</sup>. Mientras esto ocurre en el plano natural, en las ciencias sociales la filosofía será concebida como un agente negativo, siendo así, que ocurrirán cambios que luego caracterizarán formas perniciosas de elaborarlas, todo gracias al afán de consolidación objetiva, donde la filosofía será apartada y “eliminada”<sup>251</sup>, obteniendo como resultado una historia que en su intento de cientificarse preferirá sólo los estudios del pasado, los cuales podrán ser corroborados exclusivamente con fuentes documentales, permitiendo así, que hablen de forma exclusiva los hechos mientras se niega la voz del historiador; de esta manera, la historia quedaba ad portas de hacerse positiva mientras a su vez, negaba sus alcances; la sociología mientras tanto, se apartaba del pasado, y de forma exclusiva se acercaba al presente debido a la posibilidad de obtener mejores datos cuantitativos y estadísticos, los cuales le otorgaban una mayor objetividad a sus planteamientos<sup>252</sup>. Wallerstein resume este proceso de la siguiente manera: “La neutralidad del estudioso pasó a ser la hoja de parra de su vergüenza, por haber comido de la manzana del saber”<sup>253</sup>. Considero, sin embargo, que hay algo incompleto en este razonamiento, y es que si bien, la filosofía explícita quedará apartada de los estudios sociales como parte de un proceso de consolidación de la propia actividad de investigación social, dicha forma de

---

<sup>250</sup> Wallerstein, Immanuel. Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido: Una ciencia social para el siglo XXI. México, Siglo XXI, 2001, p.233

<sup>251</sup> *Ibidem*, p.235. En realidad, y no está de más recalcarlo, dicha eliminación, debe ser considerada en el afán de elaborar generalizaciones y establecer principios reguladores, dado que, en realidad, tras de toda forma de manifestación disciplinaria, hay por más rudimentaria que pueda ser, una postura filosófica.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p.238

<sup>253</sup> *Ibidem*, p.240

asumirla no está exenta de posturas que reflejarán la posición social que se ocupa por parte de quién la analiza.

El grupo hegemónico, utilizará para sus propios fines, formas de hacer historia, formas de hacer ciencia, y formas de hacer filosofía, todas ellas recopiladas y orientadas hacia un determinado fin social, conveniente de forma exclusiva para quien la elabora.

La ciencia, surgida de la propia filosofía, la expulsará de su seno para incrementar su alcance epistemológico; mientras tanto, las ciencias sociales, en un afán de parecerse a su eterno paradigma natural, expulsarán también a la filosofía, llegando incluso a copiar muchos de sus métodos para darse rigurosidad y alcanzar la tan ansiada objetividad. Como consecuencia de este proceso, la filosofía queda apartada de los estudios sociales, concibiéndose simplemente como aquella actitud que predispone al hacer ciencia.

El desarrollo histórico de la filosofía y de la propia forma de concebir la historia ha dependido de quienes hacían de ellas un uso antojadizo para hacerse de la legitimación necesaria para ensimismarse como agente histórico privilegiado; una muestra clara de ello, es la forma de concebirlas luego que un nuevo grupo quedaba elevado en la cúspide social. Es de esta manera, que la burguesía luego de convertir su utopía en una realidad que “cumplía” designios históricos, rechaza cualquier posibilidad de hacer de la propia historia y de la filosofía actividades que hagan peligrar su estabilidad social; en tal sentido, luego del proceso primaveral de la historia a mediados del siglo XIX donde un *fantasma* recorría las necesidades de quien soportaba con su trabajo el nuevo sistema económico, se hizo necesario que dichos postulados quedaran diseminados cual desperdicios inútiles, alejando a la historia de los temas inconvenientes en su desarrollo.

De allí en adelante, la filosofía se vuelve a idealizar ya sin espacio real en la sociedad y menos aún con capacidad para mejorar las condiciones de vida; la historia mientras tanto, quedará apartada también de cualquier posible sintonía con quienes pugnaban por surgir como nuevos agentes y sujetos históricos. El proceso se puede resumir como sigue: la historia orientada hacia el pasado y en exclusiva hacia las fuentes documentales institucionales, aleja al historiador del presente como forma de restarle cualquier posible carga subjetiva, siendo esto, parte del desarrollo de la historia como forma de ganarse un espacio en donde buscaba que aferrarse a una posible categorización científica; sin embargo, posteriormente, y evitando el desarrollo de la reflexión y la práctica, la historia termina encasillándose o bien en posturas anticuarias positivistas, o en nuevos saltos de fe hacia la comprensión del espíritu de la época.

La historia fue extirpada de la realidad, viéndose privada de analizar las condiciones materiales de existencia, haciendo posible que la actividad del historiador se oriente en estricto hacia el pasado, atendiendo en exclusividad al hecho posible de ser corroborado archivísticamente. Otra vertiente, re-idealizando posturas, se conformará con utilizar empatías y biografías que intentaban posicionarlo en la mente de quienes como grandes personajes elaboraban la historia. La burguesía desde que se sienta en el antiguo y ansiado trono monárquico, inicia una crisis en su pensamiento histórico arrastrándolo hacia un irracionalismo filosófico<sup>254</sup>.

Hacia fines del siglo XIX, cuando los procesos históricos golpeaban en el rostro y demostraban la dificultad de una posible subversión social, muchos historiadores se apartaron de las luchas sociales, dejando de esta forma, el compromiso agonizando.

---

<sup>254</sup> Kon, I.S. El idealismo filosófico. Buenos Aires, Editorial Platina, 1962, pp. 101 y ss.

Si bien, un reavivamiento se llevó a cabo luego de la revolución rusa, su influencia demoró en hacerse presente. Es así, que la historia es “rescatada” del idealismo y del positivismo por la escuela de los Annales. Sin embargo, este rescate cobró mucho por su liberación, manteniendo a la historia tras un vidrio en donde si bien nuevamente se pudo apreciar el presente, quedaba establecido un límite fronterizo infranqueable entre la sociedad y la posibilidad de transformarla en búsqueda de un mejor futuro. Es indudable que con dicha escuela, la historia en una unión multidisciplinaria se hace total, y se concilia con el historiador al darle voz; a pesar de ello, dicha posibilidad queda constreñida en una mera comprensión que ampara un objetivismo que devendrá en un conservadurismo social.

La escuela de los Annales en palabras de Carlos Aguirre Rojas, aporta significativamente a la historia hasta 1968, año en el cual la historia de las mentalidades banaliza sus estudios; lo cierto es, que a partir de 1929 desarrollan el método comparativo; la historia se hace total; permiten hablar al historiador mediante la interrogación de un nuevo sujeto de estudio; reivindicaron la historia en construcción, y finalmente, propondrán la teoría de los diferentes tiempos históricos<sup>255</sup>. Al parecer, la perspectiva no estaba tan mal.

A pesar de ello, la postura de esta escuela en general, no permite dilucidar planteamientos hacia futuro, ni siquiera pronunciarse sobre el presente; y si bien, es sabido de muchos marxistas que colaboraron con su postura crítica, al parecer pesó mucho más el afán de mantener una mal entendida objetividad, la cual ocasionaba que aquella sea producto proporcional al alejamiento de la conciencia frente a los problemas

---

<sup>255</sup> Aguirre Rojas, Carlos Antonio. El antimanual del mal historiador. Colombia, Ediciones desde abajo, 2002, pp.80-94

del presente, produciéndose a su vez, un enceguecimiento de los ojos del historiador frente a un posible juzgamiento de posibles recurrencias, conflictos de intereses y pugnas a través del pasado histórico. Marc Bloch rechaza la concepción tradicional por la cual la historia era asumida como ciencia del pasado<sup>256</sup>; si la historia es la ciencia de los hombres en el tiempo, entonces el pasado tiene que ser analizado trascendiendo cualquier postura erudita, con la finalidad de comprender el presente<sup>257</sup>. El historiador deja de orientarse eminentemente al pasado, deja de ser un anticuario y puede apreciar el entorno que lo rodea, comprenderlo mejor y dilucidar como se llegó a ser lo que se es; sin embargo, ya colocada la vista en el presente, no sólo se debe evitar juzgar al pasado, sino que también el presente debe quedar intacto, siendo sólo acreedor de un mejor entendimiento desapasionado. La historia se hará objetiva en la medida que el historiador sea imparcial, alejándose lo más posible de la figura de un “juez de los infiernos”<sup>258</sup>.

La historia no es un cúmulo de procesos gratuitos y casuales que se cimientan uno sobre otro, y que simplemente merecen ser comparados, cotejados y clasificados; la historia, de forma contraria y desde la verticalización social, se ha caracterizado por cobijar grupos en pugna, luchas, y enfrentamientos por el poder, utilizándose a su vez, las herramientas posibles en cada contexto para alcanzarlo, justificarlo y legitimarlo. En tal sentido, analizar el pasado, y no pronunciarse sobre los diversos enfrentamientos y formas por las cuales en muchos casos se ha oprimido a grupos y clases enteras, es dejar que los acontecimientos hacia futuro también sigan un curso imperturbable en su concurrir. Se analiza el pasado para comprender el presente, pero con ávidas ganas de

---

<sup>256</sup> Bloch, Marc. Apología para la historia o el oficio del historiador. México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p.137

<sup>257</sup> *Ibidem*, p.155

<sup>258</sup> *Ibidem*, pp.234-237

proyectarse hacia el futuro, un futuro no tomado en cuenta por los ojos de una escuela, que si bien “rescata” a una forma de hacer historia, aprisiona a esta nueva propuesta bajo los límites estrechos de un tipo de conciencia que aún no resquebrajaba los intereses históricos burgueses. Por tal motivo, se “comprenderán” los planteamientos de Lucien Febvre cuando hace hincapié en la necesidad del pasado para vivir el presente, y mucho más aún cuando en la segunda generación Fernand Braudel confirma dichos planteamientos al enfatizar la imparcialidad del historiador: “Y a nosotros, tanto a los historiadores como a los físicos, se nos impone una actitud científica; lo de observar desapasionadamente, llegar a conclusiones sin prejuicios previos, hacer abstracción de nuestras pasiones, de nuestros cálculos y de nuestras pasiones morales y sociales”<sup>259</sup>. De esta manera, se inculca la necesidad de “despojarse de sí mismo”, como forma de obtener un rango de científicidad, dado que la pasión determina cualquier antojadiza verdad<sup>260</sup>. La historia urge de responsabilidad, tanto de los científicos naturales, como de aquellos sociales. Sólo de esta manera podrá la historia ser comprendida en su tiempo y en el presente.

“Cada historia es hija de su tiempo”<sup>261</sup>; en tal sentido, cada época histórica tiene su forma de concebirse a sí misma, acorde con ello, querer rechazar alguna de ellas con los ojos del presente, o bajo un horizonte histórico diverso, es un total error de apreciación por parte del historiador. La historia para Braudel es: “la suma de todas las historias posibles; una colección de oficios y de puntos de vista, de ayer, hoy, y mañana”<sup>262</sup>. Si bien, Braudel elabora un nuevo tipo de historia para un “nuevo mundo”, una historia que se sacuda de una forma sumamente acontecimental y episódica (*evenementielle*),

---

<sup>259</sup> Braudel, Fernand. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona, Crítica, 2002, p. 41

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 42

<sup>261</sup> Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p.19

<sup>262</sup> *Ibidem*, p.75

proponiendo tiempos históricos estructurales de larga duración; una continuidad de la historia total, así como la necesidad de romper fronteras entre especialistas para asumir de forma urgente una labor multi disciplinaria<sup>263</sup>, cierra nuevamente el círculo es des favorecimiento del futuro, el cual parece quedar incierto y a la deriva. La resonancia de la escuela de los Annales me parece inmerecida en tanto su sobre dimensionamiento epistemológico, debido a que intenta alcanzar una objetividad de forma equivocada para lo que representa una ciencia social; si bien el pasado no era más agente exclusivo de la historia, dado que obtenía mucha mayor relación con el presente, dicho presente quedaba “conservado” estructuralmente, siendo necesario devolverse de él cuanto antes:

Un historiador, en efecto tiene una manera que le es propia de interesarse por presente. Por regla general, se interesa por el presente para mejor desprenderse de él. Pero nadie puede negar la utilidad, a veces muy grande, de dar la vuelta y retroceder. Esta experiencia, en todo caso, merece ser intentada. Henos Aquí frente al tiempo presente. Braudel (1982:186)

Pasado-presente-pasado-presente y etc., ¿Y el futuro?, todas las historias son igualmente respetadas producto a su representación de un tiempo determinado. La objetividad se logra siendo imparcial, lo cual requiere apartarse de cualquier posibilidad de juzgar y de manifestar opinión. La larga duración descubre estructuras para comprender mejor el desenvolvimiento de las civilizaciones, las cuales se considera en su coincidencia una improbabilidad; sin embargo, hay que considerar que las ciencias sociales son ciencias de la sociedad, donde el sujeto que las analiza no puede apartarse y abstraerse del entorno que lo rodea, como no lo efectuaron tampoco quienes hicieron de las historias previas, hijas producto de matrimonios en búsqueda de la consolidación de poderes; tal es así, que el análisis del pasado debiera descubrir la manifestación de dichas luchas que

---

<sup>263</sup> Ibidem, p.182

evidencian un hilo conductor regular, el cual al depender de las voluntades<sup>264</sup> de grupos en pugna que históricamente se han enfrentado, permitirán apreciar los cuerpos diversos que adquiere el mismo esqueleto que rige la historia: las confrontaciones entre antagónicos.

La historia afirma Pierre Vilar, debe: “comprender el pasado, para conocer el presente”<sup>265</sup>; debido a que comprender es imposible sin conocer. Esta afirmación que trae aparejada la necesidad de reconocer el pasado en el presente, es de suma importancia sobre todo, cuando el rigor epistemológico no deviene sólo de impedir la subjetividad- de la cual es imposible sacudirse del todo-sino, de establecer regularidades que permitan acorde con la posibilidad de las ciencias de la sociedad, entender la lógica de funcionamiento de la historia. En tal sentido la historia debe construir esquemas estructurales de funcionamiento, así como analizar las tensiones que llevan al cambio de estructura<sup>266</sup>. De allí que, tal como planteaba Marx, la historia pueda transformarse reconociendo las contradicciones, que a su vez, manifiestan un carácter lógico.

Sólo así, será posible juzgar en base a lo que se ha analizado, para que en sus regularidades se pueda no sólo comprender las contradicciones presentes, sino que se evite su reproducción futura con todas sus amenazas teóricas y prácticas de las cuales se aprovechan los que buscan que la historia perennice las estructuras. Por ejemplo, es posible criticar la postura de la escuela de los Annales debido a que no se ajustaba eficazmente a transformar “su presente”, sobre todo cuando el capitalismo se recuperaba e iniciaba ofensivas más violentas pauperizando la vida de la piedra angular de su

---

<sup>264</sup> La voluntad no debiera ser motivada por otra razón, que no sea una reflexión previa sobre la realidad objetiva.

<sup>265</sup> Vilar, Pierre. *Iniciación al vocabulario de análisis histórico*. Barcelona, Crítica, 1982, p.12

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 64

sistema. Sólo calificando su postura por su nombre, será posible evitar futuras nuevas reavivaciones como aquellas que actualmente se buscan hacer patentes, donde rechazando el materialismo histórico y la posmodernidad, nuevamente esta escuela bajo postulados remanentes toma presencia como solución a la crisis actual de paradigmas históricos.

Hay que esclarecer que el estudio del pasado es necesario, no sólo para conocer el presente, sino para transformarlo; es pertinente asumir también, que es imposible la imparcialidad y la objetividad total, enfatizando la diferencia entre buena y mala subjetividad; así mismo, el juzgar- partiendo de bases teóricas sólidas- aquellas prácticas que consolidan regularidades por las cuales la historia se manifiesta, hará posible desmitificarlas en su práctica actual e inevitabilidad a futuro. Todo lo referido previamente nos conduce indefectiblemente a los siguientes cuestionamientos, necesarios a su vez de ser reflexionados y resueltos: ¿tiene el historiador que apartarse del presente en aras de una defensa objetiva de su práctica y oficio?; si se presume como algunos indican, que el historiador puede conocer el presente para transformarlo, ¿esto implica necesariamente que asuma una postura filosófica determinada?; y de ser así, ¿no se hace a su vez más compleja la búsqueda de verdades y subsecuentes leyes que la caractericen como una posible ciencia?

El pasado, tal como ha quedado indicado, es importante para comprender el presente, y es necesario también, porque nos proyecta a futuro en base a la superación histórica de dicho presente: “La relación dialéctica entre pasado y futuro, hecha a su vez de continuidad y ruptura, de cohesión y lucha, es la trama misma de la historia”<sup>267</sup>. En tal

---

<sup>267</sup> Chesneaux, Jean. ¿Hacemos tabla rasa del pasado? México, Siglo XXI editores, 1979, p.25

sentido, todo conocimiento, todo saber histórico, es mera banalidad, si no tiene como finalidad una práctica social<sup>268</sup>. Para esto, es necesario que quien practica una profesión, sobre todo aquella ligada a la sociedad, no cometa el error de generar un abismo entre dicha actividad y las necesidades que sacuden y remecen su entorno; querer ser objetivos desligándose del presente, es considerar al pasado por sobre el presente, debiéndose establecer dicha relación de forma incidentalmente inversa, donde la primacía la tenga el presente, ya que es desde allí donde se inicia el cambio hacia futuro. Teniendo esto en cuenta, es decir, aceptando que se tiene que poseer un conocimiento histórico sólido para intervenir sobre el presente, resulta evidente que no es posible deslindar de tomar postura alguna sobre la orientación de nuestra práctica; es así, que ser neutro, o imparcial a favor de una mayor objetividad, ha sido una actitud considerada como un pecado capital en contra de una auténtica historia crítica<sup>269</sup>; por tal motivo, una historia que busque reorientarse hacia el futuro desde asumir nuevos retos: “mientras que la relación pasado presente está fundada en el silencio, la ocultación, la compartimentación, lo no dicho, la relación inversa presente pasado debe ser explícita, dicha a la luz del día, y por lo tanto politizada”<sup>270</sup>. En base a esto se afirma, que en previsión de una historia que busque transformar el presente, se hace urgente, desmitificar el pasado, de otro modo el conocimiento que pueda tenerse sobre la actualidad, será sesgado, dado que las piedras sobre las que se construyó la historia en la mayoría de los casos, responde a los intereses de quienes buscaban mediante mitos elaborados hacerse del control social.

Es de esta manera que asumiendo una parcialidad, se vuelve hacia el pasado, se desmitifica, y se retorna al presente, con la intención exclusiva de incidir sobre él: “el

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, p.28

<sup>269</sup> Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *Op. Cit.*, pp.48-49

<sup>270</sup> Chesneaux, Jean. *Op. Cit.*, p.69

conocimiento histórico tiene un necesario carácter retrospectivo: va del presente al pasado, del efecto a la causa. Por este motivo, las deducciones del historiador no dependen sólo del material estudiado, sino desde la perspectiva que se contempla dicho material”<sup>271</sup>. Si la neutralidad, si la imparcialidad, no sólo me alejan del presente, sino me impiden juzgar el pasado, será imposible su des-mitificación, y más complicado aún, evidenciar los comportamientos interesados que generan regularidades históricas interesadas; de tal forma, el presente y su posibilidad de seguir siendo manipulado por los mismos grupos dominantes quedará intacta. El historiador en tal sentido, tiene que asumir una postura ontológica y gnoseológica frente a su posibilidad de analizar el mundo que lo rodea<sup>272</sup>; tendrá que asumir una concepción del mundo con la cual inicie su análisis y posterior explicación del devenir de la propia historia; esto, puede no suceder de forma instantánea, debido a la necesidad de instruirse teóricamente; sin embargo, su experiencia con el entorno y su sensibilidad hacia él, harán que asuma tarde o temprano una postura filosófica, muy o poco elaborada que servirá para presentarlo al mundo; el problema radica, cuando la subjetividad de por sí insalvable totalmente, hace su aparición de forma negativa y hace del historiador un objeto volátil de la ideología dominante, donde en privilegio de la “ciencia histórica” rechaza los conflictos antagónicos y se concilia con su libertad académica. Los sin postura, los sin filosofía, los sin compromisos, no es que no los tengan, los tienen consigo mismos y se hacen más subjetivos que nunca al buscar su “objetividad” particular y personal.

La subjetividad tiene que entenderse de forma diferente a como lo entienden y quieren diseminarlo los conservadores sociales. Siempre habrá elementos subjetivos, debido a

---

<sup>271</sup> Kon, I.S. El idealismo filosófico. Op.Cit., p. 227

<sup>272</sup> Todos tienen algo de filósofos, debido a que previo acto sea cualquiera que éste sea, se parte de una primera reflexión. Sin embargo, el proceso por el cual se supera el sentido común, es más complejo debido a que requiere una filosofía sistemática.

que no existe la objetividad total; sin embargo, es posible distinguir una buena subjetividad de aquella subjetividad nociva para emitir juicios verdaderos. Todas las personas recibimos influencias del exterior que nos condicionan costumbres, gustos, intereses etc., hacer que éstos determinen nuestra apreciación del mundo y la forma de analizarlo, es recurrir en una mala subjetividad; una buena subjetividad mientras tanto, se empieza a conformar reconociendo aquellos elementos influyentes en nosotros, así como las condiciones y los medios que permitirán reducirlos al máximo. Posteriormente, queda aún lo más importante: buscar la verdad sin dejar de asumir una postura filosófica, la cual de todas formas caracterizará la relación del historiador con su objeto de estudio.

Para comprender mejor estos aspectos hay que recordar no sólo las particularidades y mayores complejidades del objeto de estudio social, elemento que está en estrecha relación con la forma de entender la verdad; en tal sentido, urge reconocer como premisa previa, la ausencia de verdades inmutables e imperecederas, verdades ausentes incluso en las propias ciencias de la naturaleza, las cuales como ha quedado evidenciado ven también sus paradigmas superados. Partiendo de aquí, se puede continuar analizando la subjetividad: es imposible como quedó indicado, ser totalmente objetivo, es necesario a su vez, apartarse de las conveniencias e intereses particularizados; sin embargo, el buscar que rechazar ese tipo de subjetividad no tiene porque conllevar necesariamente a un apartamiento de los conflictos sociales que suceden a nuestro alrededor, sin que por ello necesariamente se “peque” de sumamente subjetivo; el problema como quedó indicado estriba en cómo afrontar y orientar dicha subjetividad. Si el historiador, simplemente por la “necesidad” de asumir una postura filosófica, y considerarse “defensor” de una clase social determinada, obvia la autocrítica constante a

sus propios planteamientos, los cuales a su vez, carecen de las más mínimas bases históricas, cae indefectiblemente en una mala subjetividad. De forma contraria, aquél historiador que parte de una postura filosófica, y que se ubica al lado de una clase determinada y somete sus planteamientos a constantes autocríticas, auto reflexiones, y se nutre de bases históricas sólidas, estará efectuando una buena subjetividad. De tal forma, la contradicción entre asumir una postura determinada, estar al lado de una clase social, e intentar ser lo más objetivo posible, queda resuelta y convertida en aparente.

Afirma I.S. Kon:

La concepción del mundo de los historiadores depende de sus intereses filosóficos, políticos, etc., y, en resumidas cuentas de su posición de clase. Los historiadores que pertenecen a distintas clases sociales explican de distinto modo las mismas cuestiones. ¿Cómo encontrar el camino en esta pugna de opiniones diversas? ¿Puede haber una verdad objetiva allí donde se ponen en juego los intereses vitales de los hombres? La historiografía burguesa contesta esta pregunta negativamente. Los historiadores objetivistas dicen que tan sólo apartándose del mundo actual, encerrándose en una “torre de marfil”, es posible alcanzar el conocimiento histórico objetivo. Pero nadie es capaz de hacer tal cosa, y de aquí nace el punto de vista relativista, según el cual cualquiera de los puntos de vista son igualmente unilaterales y se equivalen. (...) Cuando se dice que el historiador tiene que ser “objetivo” no se quiere decir que debe ser desapasionado, indiferente en relación a los procesos estudiados. Kon (1962:247)

Quién diga que se aparta de las luchas sociales en el afán de ser lo más objetivo posible, asume sin explicitarlo una determinada postura social, la cual será en esencia servil a la ideología dominante, y aprovechada posteriormente por él mismo, o por quien haga uso de dichos planteamientos para que en su desarrollo sirvan a la reproducción social. Hay que tener presente algo muy importante, y es el carácter con el cual se concibe la propia filosofía asumida; no es que por haberla elegido, esta sea en sí misma una panacea frente al resto, tal filosofía, deberá ser defendida y desarrollada en la medida que represente la realidad lo mejor posible, y que frente a otras posturas resista la

confrontación teórica de sus planteamientos; hay que tener presente que: “uno de los potentes motores de la autocrítica científica es la conciencia del condicionamiento social”<sup>273</sup>.

En tal sentido, las confrontaciones antagónicas presentes en la sociedad, tendrán sus manifestaciones también en el plano filosófico e histórico, y por ende ideológico; de manera que, la solución no se encuentra en apartarse de dichas confrontaciones en un afán “objetivo”, sino más bien en reconocerlas y ser parte de ellas, pero siempre recordando ser autocríticos para no ser rebasados por la estructura de clase sobre el conocimiento<sup>274</sup>.

Llegados a este punto, conviene analizar la relación entre la historia y la verdad, una relación que a la historia le ha ocasionado mucho sufrimiento, y no porque no pueda alcanzarla, sino porque en su rechazo se han erigido quienes la han desestimado para negarle su carácter científico, y su facultad de evidenciar regularidades, sea en el pasado o con visos de presencia en el futuro. Conviene recordar aquí la premisa previa anotada en líneas precedentes, aquella por la cual se indicaba la inexistencia de verdades inmutables. No existen verdades absolutas, pero sí relativas, dado que éstas cambian en el transcurso mismo del desarrollo histórico; sin embargo, esto no impide afirmar que dichas verdades serán válidas para contextos determinados hasta que sean superadas por nuevos planteamientos, siendo obtenidas producto del análisis de un mundo objetivo, existente y posible de ser conocido. La historia es acusada de subjetiva, no sólo por la postura del historiador, sino también porque sus verdades suelen no serlo para quienes no comprenden el funcionamiento de una ciencia que analiza el comportamiento

---

<sup>273</sup> Schaff, Adam, *Historia y verdad*. México, Grijalbo, 1974, p.352

<sup>274</sup> *Ibidem*, pp.355-361

humano. En tal sentido, es posible afirmar, que dicho factor subjetivo puede ser superado si se tiene en cuenta el carácter acumulativo del saber, es decir, la historia se hará menos subjetiva cuando se vayan acumulando más verdades particulares; de allí considerando el proceso social en su conjunto, buscar que formular verdades más completas, logrando así, un conocimiento integro<sup>275</sup>. Sumar verdades relativas que posibiliten cada vez más un conocimiento completo de la historia, será parte de la misión de la ciencia histórica; estas verdades no son relativas porque no tengan sustento y puedan referirse banalmente sobre cualquier cosa, son relativas en función a que son permisibles de variación con la historia misma, dado que: “el progreso de la ciencia histórica está vinculado íntimamente, al progreso de la sociedad misma”<sup>276</sup>. En tal sentido, las verdades cambian, pero no son fantasmas, son producto de una realidad:

Quando hablamos sobre la *verdad*, no hablamos de algún *ser conceptual* ideal, sino de proposiciones y juicios que son verdaderos. Así pues, por verdad entendemos-según expondremos en el transcurso de nuestras deliberaciones-la cualidad de un juicio que se basa en la correspondencia del pensamiento con la realidad objetiva. Schaff. (1997:246)

La realidad existe, es objetiva, y no es ni verdadera ni falsa<sup>277</sup>; los juicios que emitimos sobre ella, si pueden ser calificados como verdaderos o falsos en base a como se asuma dicha realidad. Para quién asuma una filosofía materialista de la historia, la verdad será la característica del reflejo subjetivo de la realidad objetiva en la conciencia humana<sup>278</sup>. Con esto se infiere, que para muchas otras personas, sobre todo aquellas que idealizan el mundo y el conocimiento, la verdad no existe, o simplemente existen múltiples,

---

<sup>275</sup> Ibidem, p.343

<sup>276</sup> I.S. Kon. Op.Cit., p.250

<sup>277</sup> Schaff, Adam. “¿Qué entendemos por *verdad*?” En: teorías sobre la verdad en el siglo XX. Op.Cit., p. 247

<sup>278</sup> Ibidem, p.248

imposibles de ser cotejadas por su carácter de estar presentes en cualquier cosa permisible de ser reflexionada.

De allí que, como se hizo mención, la importancia de confrontar teóricamente las diversas posturas, en base a lo apreciable en el entorno que nos rodea. Lo importante es obtener juicios verdaderos sobre la realidad, una realidad que a su vez, tampoco es inmutable. Lo importante es ir adquiriendo progresivamente juicios verdaderos que conformen conceptos o proposiciones que nos acerquen a explicar mejor la realidad; de más está decir, que dichos conceptos o proposiciones, deben diferir de aquellas formulaciones basadas en juicios lógicos o contenidos proposicionales provenientes de formalizaciones<sup>279</sup>, dado que se alejan de la posibilidad de establecer verdades sobre la realidad. La historia por lo tanto, busca la verdad, es decir, juicios verdaderos sobre la realidad, los cuales variarán en la medida que la historia misma siga un proceso continuo de avance y desarrollo. No existen verdades absolutas e inmutables, pero sí juicios verdaderos posibles de elaborarse ya sea por métodos directos o indirectos; directos, cuando nuestras reflexiones pueden ser cotejadas sensorialmente por nuestros sentidos; e indirectos, cuando requerimos de examinar otros juicios que si fueron elaborados directamente, asumiendo en ambos casos que quién emitió dicho juicio lo hizo concibiendo la posibilidad de conocer la realidad. En tal sentido: “decimos que un juicio es verdadero, tanto en la praxis diaria como en la investigación científica, cuando este juicio concuerda con la realidad; en caso contrario hablamos de la falsedad del juicio”<sup>280</sup>.

---

<sup>279</sup> *Ibidem*, pp.251-258

<sup>280</sup> *Ibidem*, p.261

Sin entender realmente o por propia conveniencia, muchos “intelectuales”, bajo tales formas de concebir la subjetividad y la verdad en los estudios sociales, se sirvieron de ellos para negarle capacidad científica a la historia. Con esto, buscaban no sólo restarle potencialidad teórica y práctica hacia futuro, sino también, en consideración a quienes afirmaban poder establecer verdades y posibles predicciones, mitificaron una forma de hacer historia bajo rubros deterministas, pseudocientíficos, y totalizadores. Si bien es cierto, que muchos continuadores del pensamiento marxista poco hicieron en mantener sus planteamientos científicos, es posible afirmar también que quienes criticaron dicha filosofía lo hicieron sin conocer y entender los planteamientos originales. De allí, que el camino hacia su oscurecimiento no fuera tan complicado, sobre todo si se iniciaba la crítica desde una postura que rechazaba la búsqueda de la verdad, y que simpatizaba interesadamente con la estructura imperante. De igual forma, muchos desencantados producto del entendimiento de falsas profecías, renegando de ellas, se hicieron enemigos de la historia científica; así, el mito de una filosofía mal entendida por mediocridad, por necesidad, por flojera de ejercer un camino ausente de determinismo, o por considerarla un dogma de fe acuñado para siempre y para todos, resultó en un rechazo hacia la posibilidad de conocer el mundo y transformarlo.

Si iniciamos una reflexión sobre aquella postura filosófica producto de un desarrollo histórico, como lo es el planteamiento de la filosofía materialista de la historia, podremos apreciar sus aportes epistemológicos, los cuales trascienden cualquier postura política asumida. Esto es necesario recalcarlo, debido a la asociación establecida por la cual, sólo llegan a concebir la realidad, la historia, y su lógica subyacente, tal como es propuesta, quienes previamente se encuentren ideologizados con sus premisas.

Tal consideración, es sumamente ideologizada más bien, por el discurso dominante, en aras que cualquier planteamiento que proponga el poder conocer el funcionamiento histórico de la dominación, atente contra tal ejercicio. Independientemente de la postura política que alguien pudiese tener, cuando ésta no le enceguece la vista en la posibilidad de análisis y confrontación, podrá dilucidar que allí donde el pasado y el presente son presentados como simples continuidades, existen algunas leyes y muchas regularidades. Dicha presencia, no es expresada antojadizamente como parte de un discurso que busque consensuar adeptos políticos; es un conjunto de postulados obtenidos como consecuencia de analizar científicamente la sociedad, los cuales pueden ser confrontados apreciando la realidad que nos rodea.

La ley por la cual el grado de desarrollo de las fuerzas productivas genera determinadas relaciones sociales de producción, es algo posible de ser rastreado y evidenciado históricamente; es una ley en donde si bien, la voluntad humana no tiene injerencia presente en el establecimiento de aquellas relaciones sociales producto de la base económica, dado que se nace bajo su impronta y es consecuencia directa de cómo la vida determina la conciencia, sí es posible transformar la estructura que genera tales relaciones. Para ello, hay que primero no sólo reconocer dicha ley, sino también aquellas otras regularidades históricas producto del reflejo de las actitudes de quienes históricamente manifiestan mediante tales comportamientos su voluntad de dominio, de allí la necesidad de hacer ciencia y opacar la distorsión de la realidad. Sólo por quienes buscan perennizar las condiciones de privilegio, resulta conveniente alegar que cualquier establecimiento de “repeticiones” en la historia, o regularidades, es imposible, porque tenerlas presentes, significaría atentar contra el albedrío humano.

Contrariamente a lo común establecido, los planteamientos marxistas en ningún momento coaptan las voluntades humanas, manifestando más bien, que su ejercicio histórico constante, permite apreciar algunas regularidades, como lo son aquellas manifestaciones producto de la lucha de contrarios, luchas que tanto quieren impedir los predestinados históricos, y que ocasionan que la filosofía y la historia en sus posibilidades de reconocerlas sean lanzadas por los aires. Aquí la importancia del materialismo histórico en colocar finalmente al ser humano caminando sobre sus pies, creando sus propios caminos, y evitando volver a recorrer aquellos creados para justificar la represión de una clase sobre otra.

De igual forma, elaboró una relación especial entre la filosofía y la historia, en el sentido que ambas tendrán pilares científicos en su elaboración, conformando un socialismo caracterizado por bases sólidas no sólo en su comprensión del pasado, sino en su proyección a futuro transformando el presente. Sin embargo, de dicho último planteamiento surgieron múltiples “mal-entendidos”, relacionados como ya dijimos, con un determinismo que restaba libertad al ser humano; del mismo modo, se asoció dicho carácter determinista como un conjunto de profecías que cerraba el marco epistemológico en espera de otros posibles conocimientos y alternativas explicativas; finalmente, las verdades tal como entendieron muchos de sus detractores, así como de sus fieles seguidores dogmáticos, fueron explicadas como verdades inmutables que posteriormente condicionaron su disociación con cualquier posibilidad científica.

Ciertamente, una mirada atenta a los planteamientos marxistas, aquellos elaborados bajo un contexto determinado y explicado para una época en especial, si bien evidenciaban una lógica presente en la historia e intentaban hacer explícita dicha lógica bajo el modo

de producción capitalista, no exponían un determinismo hacia lo que vendría a considerarse como predicciones a concurrir de forma indefectible; menos aún, concebían dichas “predicciones” como posibles de abarcar cualquier contexto de forma sincrónica. Lo único que queda pensar de quienes sobre estos mitos elaboraron sendas críticas, y aprovechándose de ellas conformaron una defensa de la “libertad”, y la “tolerancia”, y demás liberalismos, es que sirviéndose de ellos y gracias a su conciencia de clase, teorizaron la historia y la filosofía de forma abstracta y relativista, evitando mediante ello, que sean sociales, prácticas, y comprometidas con el futuro.

El propio posmodernismo académico es el resultado de un rechazo inicial hacia una supuesta forma de hacer historia y filosofía; es producto de un desencanto de quienes consideraban que la historia proveería. La lucha convertida en luchas, debe su vida gracias a los mitos, los cuales incluso en la era “moderna” cumplen su papel de amparar las creencias necesitadas de seguridad.

Tomemos solamente dos ejemplos de este “mal-entendido”<sup>281</sup>. El primero se refiere a una respuesta de Carlos Marx a fines de 1877, al editor de la revista *Otiechéstvennie Zapiski*<sup>282</sup>, en donde le critica haber generalizado sus planteamientos de la segunda edición alemana de *El capital*. En dicho contexto, Rusia se debatía entre seguir los postulados de los teóricos liberales que sostenían la necesidad de destruir la comunidad rural como forma de abrirse paso hacia un régimen capitalista; por otro lado, hubieron quienes-como el propio editor en mención-que se pronunciaban a favor de apropiarse de todos los frutos de dicha comunidad, y escapar así, desarrollando sus propias

---

<sup>281</sup> Es sabido que muchas de las cartas de Marx han sido publicadas mucho después de su muerte, incluso fueron desconocidas por muchos de sus críticos, sin embargo, en éstas sólo se evidencian ejemplos de planteamientos que se encuentran presentes en sus obras, y que partiendo de un conocimiento directo de sus obras, dichos mal-entendidos o mitificaciones podrían haber sido al menos en parte evitadas.

<sup>282</sup> “El memorial de la patria”.

condiciones históricas, de las torturas del capitalismo. Es dentro de este debate, que Marx afirma- luego de estudiar ruso y el contexto particular de dicho país-que si las condiciones históricas se mantienen<sup>283</sup>, Rusia perderá la posibilidad de alejarse del sistema capitalista; es decir, si este país, como ha ido sucediendo, divorcia a sus productores de sus medios de producción, los convertirá en asalariados, al tiempo que convierte en capitalistas a quienes poseen los medios de producción; este proceso indica Marx sólo se ha cumplido radicalmente en Inglaterra. Sin embargo, el editor en base a lo planteado por el autor, elabora una generalización determinista:

Se siente (el editor) obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el occidente Europeo en una teoría histórico filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Marx. (Carta: 1877)

Finalizando la misiva, Marx refiere que no todos los contextos necesariamente pasan por los mismos procesos históricos, aún siendo anteceditos por los mismos sucesos; así, tomando el caso ocurrido con Roma, donde el divorcio de los medios de producción lejos de generar la proliferación de asalariados, tuvo como consecuencia un incremento demográfico de futuros esclavos más abyectos que los habidos en el sur de los estados Unidos. En tal sentido:

Sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes, conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser supra histórica. Marx. (Carta: 1877)

---

<sup>283</sup> Se efectuaba una disgregación del sistema de comunidad rural.

Unos años después en 1881, Marx elabora una carta en respuesta a V.I. Zásulich, a la consulta efectuada sobre el futuro de la comunidad campesina rusa, y si ésta tendrá el mismo fin como aquél acontecido en los países capitalistas. Marx enfatiza que sólo en Inglaterra se ha dado realmente dicho proceso, el de expropiación de los medios de producción a los campesinos. Posteriormente refiere que el paso de una propiedad privada basada en el trabajo personal, a otra forma de propiedad privada basada en la explotación del trabajo ajeno, es un proceso que no ha tenido lugar en dicho país; en tal sentido, no tendría por qué ser parte del mismo proceso que aquél dado en Inglaterra y con posibilidad de efectuarse en el resto de Europa occidental. Rusia por lo tanto:

Gracias a una combinación única de las circunstancias, la comunidad rural, que existe aún a escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de producción colectiva a escala nacional. Precisamente merced a que es contemporánea de la producción capitalista, puede apropiarse todas las realizaciones positivas de ésta, sin pasar por todas sus terribles peripecias. Rusia no vive aislada del mundo moderno; tampoco es presa de ningún conquistador extranjero, como ocurre con las Indias orientales. Marx (carta: 1881)

Como se aprecia, Marx da mucha importancia a las condiciones particulares rusas, rechazando de plano cualquier posible determinismo; afirma también:

La historia de la decadencia de las comunidades primitivas (sería erróneo colocarlas a todas en un mismo plano; al igual que en las formaciones geológicas, en las históricas, existe toda una serie de tipos primarios, secundarios, terciarios, etc.) está todavía por escribirse. Hasta ahora no hemos tenido más que unos pobres esbozos. Marx (carta: 1881)

No todas las comunidades agrícolas deben seguir el mismo camino; cada país tendrá sus particularidades según su propio contexto: “su forma constitutiva admite la siguiente alternativa: el elemento de propiedad privada que implica se impondrá al elemento

colectivo o éste se impondrá a aquél. Todo depende del ambiente histórico en que se halla<sup>284</sup>. Esto quiere decir, que los conflictos de intereses de las clases en pugna que caracterizan la historia, tendrán resultados que dependerán de factores que viabilicen o no las posibilidades de ajustar los recursos a las necesidades; para esto, habrá quienes lo impidan, y quienes den su vida por hacerlo viable; los seres humanos a su vez, no se comportan mecánicamente como elementos que responden a pruebas empíricas; se encuentran sumidos bajo alienaciones, represiones y falsas realidades que impiden su manifestación histórica.

Lo mejor que puede sucederle a quien desea mantener sus privilegios y su conciencia de clase rebotante de plus goce y satisfacción, es que salvo pequeñas reformas sociales elaboradas a pincelazos, el presente mantenga intacta la estructura que le da vida y soporte. No hay que ser ingenuos, detrás de cada planteamiento referido a la historia hay una postura implícita o explícita que busca ser consolidada, de allí, que muchos postulados no reflejen simplemente contradicciones académicas o científicas totalmente teóricas, sino que buscan ir más allá en la justificación de un orden que desordene la relación existente entre la conciencia y la realidad. Un claro ejemplo de ello, es la postura de Sir Karl Popper en su defensa recalcitrante de la sociedad abierta, donde no sólo rechaza un historicismo mal asociado al marxismo, sino además circunscribe su epistemología hacia una negatividad que reniega de toda auténtica verdad y libertad.

En una sociedad abierta enfatiza Popper: “el futuro depende de nosotros mismos y nosotros no dependemos de ninguna necesidad histórica<sup>285</sup>”; así mismo, es necesario deslindar de las profecías, debido a que atentan contra la vida civilizada y contra el uso

---

<sup>284</sup> Marx, Carlos. “Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zásulich”. Extraído de internet, 20 de enero 2007, 20:00 horas. [www.marxists.org/espanol/cartas](http://www.marxists.org/espanol/cartas)

<sup>285</sup> Popper, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos. Op.Cit, p.17

de la razón en política: “la metafísica histórica permite aligerar a los hombres del peso de su responsabilidad”<sup>286</sup>. Las sociedades cerradas donde prima una sola verdad, abren sus puertas hacia un nuevo individualismo, donde si bien existe mayor inseguridad, prima una fe racional. El historicismo, asociado antojadizamente con el marxismo, el cual a su vez, es acusado de postular verdades inmutables con carácter predictivo determinista, busca ser descalificado en su intento de proponer alternativas que subviertan un orden existente donde cualquier propuesta en base a una proyección sobre regularidades presentes en la historia analizadas científicamente, son acusadas de restar libertades históricas a los seres libres e individuales habitantes en la ciudad de la “tolerancia”, donde sus propios teóricos son intolerantes ante cualquier jaque social. La ciencia respira buscando la verdad, y la historia no es la excepción; sus verdades relativas en base a juicios verdaderos sobre un mundo objetivo, elaborados en base a comprobaciones directas o indirectas, permiten establecer ciertos comportamientos regulares en la evolución de las sociedades; permiten evidenciar luchas, contradicciones, y formas de evolución en las cuales la conciencia responde a retos naturales y sociales en base a las necesidades. Analizando dicho pasado, encontrando “verdades”, es posible comprender el presente y transformarlo, proponiendo hipótesis sobre cómo serán transformadas dichas regularidades si los seres humanos explotados irrumpen en la historia, subvirtiéndola y haciéndola suya, aprovechando condiciones favorables, o en todo caso recreándolas. A este planteamiento, mal orientado, mal explicado, y mitificado en aras de un conservadurismo material y mental, convenía asociarlo con una postura historicista que conciba a la historia en una forma tal, que la libertad quede reducida a esperar los designios del destino, sin posibilidad de manifestar injerencia humana alguna. Popper definió al marxismo como una pseudo ciencia,

---

<sup>286</sup> *Ibidem*, p.18

acusándolo también de miserable, indicando que no se puede predecir el curso de los acontecimientos humanos, disociando a su vez, la posibilidad de una teoría científica con el desarrollo histórico<sup>287</sup>.

Tal vez Popper no haya leído a Marx directamente como muchos en la actualidad, y si bien, un historicismo presentado como él lo hace, es nocivo para cualquier sociedad, considero que dicha asociación trasciende cualquier gratuidad dado que en su trasfondo se encuentra la defensa de una sociedad individualista, “democrática”, y a la cual sólo corresponde hacerle ciertas correcciones de forma, pero no de fondo.

De igual forma, su epistemología se hace difusa al hacer referencia a lo perjudicial del historicismo al suprimir la razón y la verdad; sin embargo, no hace referencia a que verdad se refiere; de igual forma, no es claro al indicar el tipo de libertad a la que aspira la sociedad abierta<sup>288</sup>, salvo aquella considerada de forma negativa<sup>289</sup>.

Es importante analizar la postura popperiana sobre la historia, debido a que sus planteamientos bajo la posmodernidad histórica e ideológica, se encuentran robustecidos por las conveniencias de justificar las puertas abiertas desde donde salen libertades y puntos de vista que permiten multiplicar verdades y posturas que avalan la coexistencia de creencias sumamente atomizadas; pero por sobre todo, es importante analizar aquellos mitos creados contra la posibilidad de hacer de la historia una ciencia que nos proyecte hacia un mejor futuro.

---

<sup>287</sup> Popper, Karl. La miseria del historicismo. Madrid, Taurus Ediciones, 1961, p.12. Cabe indicar que dicho título juega a su vez con aquél utilizado por Marx para criticar a Proudhon.

<sup>288</sup> Popper, Karl. La sociedad abierta y sus enemigos. Op.Cit., p. 216

<sup>289</sup> Bunge, Mario. La relación entre la sociología y la filosofía. Madrid, Editorial EDAF, 2000, p. 178. Para apreciar un análisis y crítica de los postulados de Popper manifiestos en la sociedad abierta y sus enemigos bajo un enfoque sistémico: ver páginas 169-203

La historia nos dice Popper, tiene como tarea hechos específicos y explicaciones causales, que conllevan hacia interpretaciones generales, imposibles de verificarse privándose así de rango científico. El problema con la historia es que asume como leyes importantes, aquellas trivialidades elaboradas acorde con su propia incapacidad<sup>290</sup>. A su vez, utilizando un argumento similar al braudeliano, afirma: “no puede haber una historia del pasado tal como ocurrió en realidad, sólo puede haber interpretaciones históricas y ninguna de ellas definitiva (...) cada generación tiene la suya”<sup>291</sup>; contrariamente el historicista considera que la historia: “determina mediante sus leyes intrínsecas, nuestra vida, nuestros problemas, nuestro futuro y hasta nuestros puntos de vista”<sup>292</sup>. La historia en contraparte, no será científica prestándose métodos de las ciencias naturales, y menos aún rechazándolos. La historia no es ni será realmente ciencia, sus denominadas leyes son mayoritariamente intrascendentes, y la historia depende de cada generación que las elabore. El historiador debe preocuparse por lo tanto, de interpretaciones históricas y rescatando lo aprovechable del historicismo, esto es, la interpretación que iniciaba su análisis con la participación de grandes personajes, orientarse al estudio de la lógica de las situaciones, es decir, analizar el contexto para profundizar sobre las causas de un determinado acontecimiento<sup>293</sup>. Para cerrar el círculo argumentativo sobre la historia, este filósofo de la ciencia que quedó también atrapado en el ensimismamiento de su propia disciplina, afirma que la historia al no poseer leyes universales trascendentes, no permite generar centros de interés que permitan dirigir el curso de las observaciones; en tal sentido, la única forma de superar dicha dificultad, es que quién la analice parta conscientemente desde un punto de vista particular, aquél que por ejemplo nos interese. Es de esta forma que se debe entender su posibilidad de

---

<sup>290</sup> Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Op.Cit., p. 476-478

<sup>291</sup> *Ibidem*, p.480

<sup>292</sup> *Ibidem*, p.481

<sup>293</sup> Popper, Karl. *La miseria del historicismo*. Op.Cit., pp. 164-165

tratarla con “objetividad científica”. Sin embargo, a su vez: “Estas actitudes selectivas desempeñan en el estudio de la historia funciones que son en cierta forma análogas a las de las teorías en la ciencia. Es, por tanto comprensible que a veces se las haya tomado por teorías”<sup>294</sup>. Este es un grueso error, dado que una teoría surge producto según Popper, de forma exclusiva cuando sus planteamientos pueden ser experimentados, siendo dicha forma, la única por la cual, una interpretación podría elevarse sobre el resto, mientras tanto, todas las interpretaciones son igualmente admisibles. Otro error de casi de igual magnitud, es aquél en donde intentando escapar de dicha confusión se opta por no partir de ningún punto de vista.

Popper, concluye por lo tanto, que dada la dificultad empírica en la historia, todas sus interpretaciones son iguales en el sentido que deben respetarse y evitar que imponerse sobre el resto; del mismo modo afirma que es partiendo de dicha actitud y no negando la subjetividad con la cual se inicia el estudio, que deben continuarse los análisis históricos. De esta forma, todas las interpretaciones atribuidas a la historia son colocadas al mismo nivel epistemológico; debiendo ser respetadas, toleradas, y entendidas como una suma de miradas diversas que no descubrirán la verdad. (Ni la buscarán).

Si aceptamos dichas premisas, la función del historiador queda reducida simplemente a elaborar otro punto de vista más. Este mismo planteamiento, dado su relativismo urge ser desbaratado; si bien hay múltiples intereses detrás de cada postulado producto a que no surgen de forma pura; si bien “cada generación de historiadores está condenada entonces a reescribir la historia”<sup>295</sup>; esto no implica que dicha búsqueda escape a su

---

<sup>294</sup> *Ibidem*, p.166

<sup>295</sup> Bunge, Mario. *Las ciencias sociales en discusión*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999, p.288

competencia, tampoco implica que no la hayan buscado antes, y mucho menos que en aras de alcanzarla no deban confrontarse y rechazarse otros planteamientos. Se debe buscar la verdad, y en tal persecución habrá desmitificaciones, confrontaciones, y enfrentamientos; el historiador será parcializado: “la búsqueda de la verdad por parte del historiador es compatible con juicios de valor explícitos. Por lo tanto, la objetividad no implica imparcialidad”<sup>296</sup>.

La historia es un cúmulo de conocimientos; cada época ha elaborado sus propias versiones explicativas sobre problemas planteados en cada contexto. La naturaleza ha influido en el desarrollo de las sociedades, las cuales posteriormente han ido descubriendo sus leyes. Se ha desarrollado la ciencia y la tecnología, diferenciándose de su uso y beneficio por parte de quienes se las apropiaban para servirse de ellas; han cambiado las formas de producir recursos para cubrir las necesidades, así como las formas de explotación de quienes trabajan<sup>297</sup>. Los historiadores mientras tanto, han analizado temas diversos, temas competentes según sus propios intereses; sin embargo, los procesos de forma objetiva se encontraban girando a su alrededor y si bien, depende de este sujeto que analiza la historia, calificar los hechos históricos, la forma de abordarlos dependerá de la pregunta que motive su reflexión y su búsqueda; en tal sentido, la filosofía inicia su camino, y lo acompaña en todo su recorrido.

De “muchas” filosofías, habrá muchas formas de hacer historia, el asunto es, que no todas serán útiles, dado que muchas de ellas orientarán su mirada a intrascendencias o a subjetividades apartadas de lo real, o simplemente confunden elaborar una historia total, con una historia de todo. Lo real, lo útil, es analizar el devenir de las sociedades

---

<sup>296</sup> *Ibidem*, p.289

<sup>297</sup> Ver: Charles Morazé. *La lógica de la historia*. Madrid, Siglo XXI editores, 1970, pp. 189-213.

problematizando sobre temas cuya agenda sea impuesta por las urgencias y necesidades de quienes conforman una mayoría oprimida. Estas reflexiones parten de la consideración de que dichas sociedades se encuentran conformadas de forma desigual, y que intereses en pugna buscan que sean reproducidas del mismo modo; en este sentido, si se analiza históricamente y manteniendo un hilo conductor consecuente, a pesar que cada historia será hija de su tiempo, será posible seguir un curso de desarrollo que no sólo nos haga comprender el presente, sino que permita evidenciar ciertas regularidades que se manifiestan en la actualidad, y que deberán ser alteradas si no se quiere continuar la misma secuencia histórica en el futuro.

La historia no posee leyes al nivel positivo de la naturaleza, posee *leyes* que representarán en su mayoría regularidades donde incidentalmente intervienen variables puestas con un propósito determinado; factores que no participan por ejemplo en las ciencias naturales.

Si la historia demuestra que pequeños grupos desde el surgimiento de las divisiones sociales se han visto favorecidos controlando los medios de producción, y que dichas características bajo el mismo fondo capitalista quedan recrudescidas en mayor forma en la actualidad; lo concurrente será que quieran evitar el cumplimiento de dichas regularidades en el futuro, alterando el presente. De esta manera, no sólo se cumple aquella regularidad por la cual mayor opresión implica una subversión social, sino que el análisis del pasado concluye en la búsqueda mediante la práctica de “nuevas regularidades” reflexionadas previamente. Todo esto será posible si se mantiene un hilo conductor que evidencie mediante un estudio estructural, regularidades históricas. La historia la elaboran los seres humanos en sociedad, mediante sus anhelos de libertad y

voluntad de un mejor futuro; de allí que no existan “leyes” que arrastren a los hombres y les priven de albedrío; la historia es la puesta en práctica de su reflexión manifestada en la voluntad de cubrir sus necesidades. El problema en la historia surge cuando bajo el nombre de la “libertad” de oficio se problematiza sobre cualquier tema, lo cual impide enlazarlos para elaborar patrones de continuidad más completos, y que de hacerlo, se encierran bajo conciencias que sólo miran hacia atrás.

Analizar las jerarquías sociales y sus contradicciones internas permite comprender de una forma más adecuada la evolución social:

La inmensa fuerza de Marx ha radicado siempre en su insistencia tanto en la existencia de estructura social como en su historicidad, o dicho de otra manera, su dinámica interna de cambio. Hoy día, cuando se acepta generalmente, la existencia de sistemas sociales, pero a expensas de su análisis ahistórico, cuando no antihistórico, la especial atención que presta Marx a la historia como dimensión necesaria es tal vez más esencial que nunca. Hobsbawn. (1998:155)

Muchas veces, sobre todo por aspectos ideológicos provenientes de quienes controlan los medios de producción, hacer referencia a un tipo de historia acorde con las necesidades materiales objetivas, que permita posteriormente una mejora cualitativa de la sociedad, es simplemente des-calificada por ser marxista, o materialista; sin embargo, es necesario evidenciar, y sometiéndose a la urgencia de confrontar “paradigmas”, que dichas acusaciones más que representar un ataque hacia una forma más de hacer historia, atacan su esencia:

En el futuro inmediato tendremos que defender a Marx y al marxismo dentro y fuera de la historia, contra quienes los atacan por motivos políticos e ideológicos. Al defenderlos, defenderemos también la historia y la capacidad del hombre para comprender cómo el mundo ha llegado a ser lo que es hoy, y cómo puede el género humano avanzar hacia un futuro mejor. Hobsbawn (1998:175)

La historia en su análisis tiene que seguir un proceso dialéctico, donde el pasado nos permita proyectarnos hacia futuro; la historia tiene que seguir su marcha, pero con la injerencia del ser humano en su devenir. No hay finales, no hay asesinatos de parteras; sin embargo, muchas filosofías y formas de hacer historia, desde el positivismo, pasando por la sobre dimensionada escuela de los Annales, hasta llegar a la actual posmodernidad, quisieran que la incertidumbre del futuro, sea mitigada viviendo el presente, pero sin alterarlo, sólo disfrutándolo. La historia rebasa el pasado, y se orientará a futuro en la medida que las exigencias hagan de ella, una ciencia comprometida con la humanidad.

#### 4.3 Hacia una filosofía de la historia: una propuesta de desarrollo.

Como se ha podido apreciar en los dos primeros capítulos de la presente investigación, es a partir de mediados del siglo XIX donde la historia y la filosofía se orientan hacia la sociedad rompiendo lazos con el cielo y con sus idealismos legitimadores. La historia es puesta de cabeza y la filosofía metafísica que la respaldaba es lanzada hacia la transformación social, permitiendo elaborar mediante un socialismo científico, una utopía que resquebraje estructuralmente el modo de producción capitalista y su lógica de funcionamiento, trascendiendo cualquier simple reforma moral o de conciencia.

Los ideales burgueses alcanzados para beneficio de su propia clase buscarán ser realmente logrados y universalizados hacia el resto de la sociedad. La historia y la filosofía revitalizan el pasado para que en su comprensión el futuro se encuentre más cercano, basándose en una lógica totalmente diferente a la propuesta por la irracionalidad capitalista. Es así, que desde que la filosofía y la historia tocan tierra e

inician desde allí sus reflexiones, se puede hablar realmente que los estudios sociales buscan la verdad y el bien. Wallerstein afirma que dicha búsqueda por parte de las ciencias sociales es efectuada por primera vez en la revolución francesa<sup>298</sup>; sin embargo es posible indicar que son los postulados marxistas aquellos que buscarán “objetivamente verdades” en la historia, para posteriormente transformarla evidenciando el potencial histórico de un Sujeto reprimido y acallado por una ideología que sesgaba su conciencia. Es desde allí, y con el retorno de la filosofía hacia los estudios sociales, en este caso de la historia, que se lleva a cabo la unión de estas dos culturas: la búsqueda de la verdad y la del bien.

Sin embargo, quienes mantienen una hegemonía social reaccionarán intentando aprovechar determinados procesos históricos para perfeccionar mecanismos que inutilicen las herramientas epistemológicas obtenidas a través de la propia historia. De esta manera se buscará nuevamente que la filosofía sea arrojada al limbo donde terminó luego de la conformación de las ciencias, tanto de la naturaleza, como de la sociedad. Las pugnas de intereses sociales y económicos serán a su vez trasladadas hacia un frente ideológico más encrudecido que nunca, logrando tras un arduo proceso de perfeccionamiento de toda “maquinaria” al servicio del capital, el hacer olvidar que las contradicciones existen y son superables.

Muchos elementos han cambiado desde que hace más ciento cincuenta años los planteamientos marxistas vieran la luz: son otros los contextos y más complejos los factores que influyen en el comportamiento social. La conciencia de las personas que bajos otros trajes creen haber dejado de ser oprimidos, ha sufrido variaciones,

---

<sup>298</sup> Wallerstein, Immanuel. Conocer el mundo, saber el mundo. Op.Cit., p. 233

“involucionando” de un “no saben pero lo hacen”, hacia un posmoderno “creen que saben, e igual lo hacen”, donde responde eminentemente a condicionamientos inmediatos, sin perspectiva estructural; los Estados ya no son el punto referente del poder económico, debido a la transnacionalización de los capitales por aquellas empresas que devoran recursos y conciencias. Del mismo modo, muchos nuevos “actores sociales” han ocupado un espacio antiguamente no reservado para ellos, conviviendo ahora la diversidad bajo una tolerancia hacia el diferente: unidad en la diversidad. Los mass media mientras tanto, unidimensionalizan con mucha mayor tecnología, y mucha mayor violencia. A su vez, la naturaleza, de la cual tanto nos hemos servido aprovechándonos de la posibilidad de “legislarla”, nos devuelve el favor mostrando síntomas de agonía.

La libertad se ha hecho más negativa que nunca, y las necesidades en su satisfacción “irrealizan” a más no poder. El individualismo potencializado a su máximo exponente ha conllevado a la diseminación de cualquier utopía social posible, dándole a cada ser humano el “albedrío” de elaborar y perseguir su propio proyecto de felicidad, sobre todo, aquél posible de ser financiado hipotecando la propia conciencia para poder seguir gastando. Pero por sobre todo, se considera que no existen clases sociales, y que no se encuentran por lo tanto en un enfrentamiento permanente.

La filosofía, la ciencia, y la historia, achatadas por una ideología posmoderna, se encuentran minimizadas y desligadas de cualquier posible práctica social, no sólo porque la sociedad intenta mantenerse intacta blindándose, sino porque todo posible conocimiento es relativizado para evitar que en el mantenimiento de la libertad de pensamiento, hayan quienes piensen igual, y si piensan, que lo hagan en referencia a lo

que les es permitido pensar. ¡Qué nadie se salga de la jaula, así la tenga abierta! Es el imperativo categórico subliminal actual.

Como es posible apreciar, todo es tan diferente, pero tan semejante, que quién asume un estudio estructural del pasado siguiendo un hilo conductor sobre las problemáticas y necesidades sociales, verá que bajo un nuevo cuerpo, el esqueleto sigue siendo el mismo, con la diferencia que el capitalismo es mucho más represivo y violento debido a que se nos “convence” de la lógica de su contradicción. Con todo tan disperso y permitido, se necesita más que nunca evidenciar semejanzas, e intentar demostrar que salvo un comportamiento histórico fuera de lo “normal”, será imposible desbaratar la lógica capitalista. Para esto, considero necesario fortalecer una filosofía de la historia que tenga como punto de partida el homogenizar las necesidades históricas para hacerlas universales.

Marx, proponiendo una nueva filosofía intentó llevarla a su máxima expresión y posibilidad, orientándola hacia la praxis. Dicha filosofía contó con soportes históricos necesarios que le permitieran analizar el pasado para reflexionar en proyección a futuro. En la puesta en práctica de la historia viabilizó la posibilidad de encontrar verdades. Y es que Marx, contrariamente a lo que plantea Schaff<sup>299</sup>, no sólo desarrolló el concepto aristotélico de correspondencia, sino que hace uso también de la verdad como relación e intersubjetividad<sup>300</sup>, posible de evidenciarse en las tesis de Feuerbach cuando señala que:

El problema de si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el

---

<sup>299</sup> Schaff, Adam. “¿Qué entendemos por verdad?”. Op.Cit., p. 261

<sup>300</sup> Kohan, Néstor. Nuestro Marx. Op.Cit., p.51

hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico. (2 Tesis)

De esta manera, la verdad está en la práctica, y es en dicha práctica donde se encuentra la cientificidad; por tal motivo, si bien Marx no fue muy explícito en hacer de su filosofía una ciencia, la historia en el devenir puesto en práctica según las conveniencias sociales, le otorga dicho rigor. Considero que acorde las circunstancias actuales, conviene desarrollar lo que debiera representar una filosofía de la historia, y el carácter ideológico que debiera adquirir para confrontar teóricamente el discurso hegemónico.

Lamentablemente, hay quienes si bien asumen que Marx elaboró un nuevo tipo de filosofía, no comprenden que a su vez llevó a cabo una nueva “filosofía de la historia”, diferente a cualquiera elaborada con anterioridad<sup>301</sup>. Desde los contextos idealistas alemanes, hacer filosofía de la historia representaba planificarla hacia procesos necesariamente concurrentes, donde todo ya se encontraba pre-establecido por una voluntad superior que controlaba todo hado o destino. Marx elabora una “filosofía de la historia” sin otorgarle aún algún carácter explícito; sin embargo, problematiza el futuro de la historia, donde es el ser humano que en base a regularidades previas se proyecta al futuro transformando el presente. Y si bien, Marx refiere estar en contra de cualquier destino filosófico- histórico supra histórico, esto lo hace en referencia a leyes que barran voluntades y libertades humanas.

La historia es una ciencia que busca verdades a través de la evolución de las sociedades; estas regularidades o “leyes” posibles de ser evidenciadas se enlazan mediante un hilo

---

<sup>301</sup> Un ejemplo lo es: Vega Cantor, Renán. “Teoría marxista de la historia”. Extraído de internet, 12 de enero de 2010. 12:00 horas. [http://www.archivochile.com/Ceme/recup\\_memoria/cemememo0043.pdf](http://www.archivochile.com/Ceme/recup_memoria/cemememo0043.pdf)

conductor para concatenar una lógica dentro del devenir social. La historia sin embargo, al analizar el pasado y proponerse cambios elaborando utopías a futuro, requiere de la ayuda de la filosofía, la cual en su despliegue moviliza el sujeto histórico, siendo en dicha práctica que la historia hace ciencia a futuro, pero a su vez, le otorga dicho carácter también a una reflexión que en la praxis, obtiene verdades . A esta colaboración epistemológica es a lo que denomino filosofía de la historia, es decir, a la relación estrecha y horizontal de dos ciencias que parten sus análisis teniendo como punto de inicio las condiciones materiales de existencia.

Una explicación de cómo se relacionan ambas, antecede este breve acápite. (4.1y 4.2)  
Considero a su vez, necesario que dicha filosofía de la historia, asuma no sólo manifestaciones explícitas en su estudio, sino que adquiera un carácter ideológico, en el sentido que debe jugar un papel prioritario dentro de la lucha de clases; antes como hoy, sólo con ciencia se puede destruir posturas antojadizas que buscar que finalizar la historia matando a quien la debe elaborar producir. (El sujeto histórico)

En tal sentido, las herramientas dejadas por Marx pueden ser utilizadas para que partiendo de allí, las utilicemos en base a las necesidades del presente, claro, *desarrollándolas dialécticamente* y elaborando una nueva utopía a futuro adecuada a las nuevas circunstancias históricas. De allí, que pueda afirmarse que el marxismo hace ciencia, pero una ciencia que no postula verdades inmutables; tampoco es una teología que brinda dogmas de fe para quien necesita un soporte de creencia ante tanta incertidumbre; uno de sus principales aportes ha sido y es evidenciar el rostro cruel del capitalismo, para que científicamente pueda ser combatido:

El marxismo es, pues, ciencia. Es una reconstrucción analítica del modo en que funciona el mecanismo de producción capitalista. Por otra parte, además de ciencia, el marxismo es ideología revolucionaria. Es análisis de la realidad desde el punto de vista de la clase obrera. Esto significa a su vez que la clase obrera no puede constituirse como clase como no sea apoderándose del análisis científico de *El capital*. Colleti (1975: 322)

Normalmente suele afirmarse en la actualidad, y sin casualidad, que el ayer no es el hoy, que simplemente las realidades son otras, y que corresponde otros tipos de análisis debido a que las clases ya desaparecieron, así como las máquinas monstruosas que nos oprimen y nos enajenan.

Como hemos evidenciado en el presente estudio, las condiciones no sólo se han mantenido, se han hecho incluso más violentas, debido a que se cree que no existe algo que nos oprime, y es que dicha represión se ha hecho algo tan cotidiano, que tal vez, reclamaríamos a gritos su presencia; de igual modo, el mayor logro ideológico del Leviatán económico que ahora trasciende fronteras estatales, es asegurar nuestra inseguridad con satisfacciones gozosas que inmediaticen nuestra conciencia, y que atomicen nuestra intención hacia el futuro.

Cada persona es libre de pensar diferente, creer diferente, tener “su” verdad, y sus propias utopías a ser realizadas de forma inmediata apenas nos aprueben el crédito; con sociedades abiertas y mentes estrechas, con los conocimientos relativizados, y con una política circunscrita sólo hacia los políticos, la posibilidad real de establecer una utopía científica es realmente fantástica, sobre todo, al encontrarse fenecido todo posible conocimiento estructural, debido a que se encuentra disperso en múltiples costumbres y creencias validadas por su propio rostro y color.

¿Qué tienen en común los nativos, con los oficinistas y empleados de banco?; ¿en qué se parecen los campesinos de la sierra a los maestros de escuela?; ¿Cuál es la similitud entre un docente privado, y un empleado de tienda?; ¿Cuál será la similitud entre un trabajador sudamericano y uno europeo, o entre un africano y un asiático?; ¿en qué se parecerán los movimientos feministas, frente al gremio de trabajadores? por último, ¿qué distancia existe entre el dueño de una gran empresa de alguien como cualquiera de nosotros?

La sociedad actual, que habla mediante los medios; los políticos y economistas, los “intelectuales”, y en general el consenso condicionado que unidimensionaliza las necesidades, hará referencia que dentro de la “unidad en la diversidad”, todos somos diferentes, pero debemos ser tolerantes en las costumbres, creencias, religiones, cultos, gustos, credos, y demás características, estando en dicha facultad de ser respetado y respetar nuestra libertad; una libertad que además escapa a las “ideologías nefastas y del pasado” a nombre de una *ausente*. Se dice además, que las soluciones ante las dificultades contradictorias del sistema, son eminentemente aparentes, pudiendo ser solucionadas subjetivamente, es decir, revolucionando nuestra conciencia de forma individual e inmediata. La sociedad actual, aspira a ver a sus ciudadanos comportarse adecuadamente, esto quiere decir, a obedecer nuevas “reglas” no visibles pero tácitas: que la máxima aspiración no sea comprender ni transformar la sociedad, sino simplemente llegar a ser como aquél inalcanzable adinerado visto en televisión y donde las relaciones sociales sean asociadas a conocer persona; que el éxito sea establecido como la satisfacción de falsas necesidades y realizaciones privativas.

En general, somos un mosaico de diferencias, y queda tolerarnos, respetarnos, y convivir pacíficamente en los Estados multinacionales. Sin embargo, las similitudes son mayores de las que solemos considerar. Como indicamos previamente, el esqueleto que da soporte al sistema se mantiene más fortalecido aún con las vitaminas del *soma* posmoderno, y si bien por lo pronto ningún bombero viene a quemarnos los libros, nuestra reflexión está más orientada al plasma que a la realidad y sus recurrencias. La ideología funciona y genera reproducciones automáticas.

Las clases sociales no sólo se mantienen, sino que incluso se han simplificado aún más. Muchos de los antiguos proletarios dieron acceso educativo superior o técnico a su descendencia, la cual alcanzó puestos de trabajo mejor remunerados que sus padres. La competencia económica en una fase superior del capitalismo, hizo perder muchas fortunas, colocando el dinero cada vez en menos manos, y haciendo a los herederos históricos un grupo mucho más reducido. En tal sentido, las contradicciones y diferencias se mantienen históricamente, pero son ocultas como nunca antes, posibilitando que un oficinista admita dentro de su conciencia no sólo que no es proletariado, sino que es superior a un maestro de escuela pública, dado que su distinción económica lo eleva socialmente; al menos las cosas en casa, le dan en apariencia otro estatus. Del mismo modo, un profesional apoya una marcha contra el genocidio estatal hacia alguien culturalmente distinto, sin embargo, el apoyo en algunos casos, ¿responderá a reconocerse como iguales históricamente oprimidos?; siguiendo esta línea, un colectivo de lucha feminista que simpatizará con un grupo en defensa de los recursos naturales, o con cualquier otro, ¿sólo por el carácter de estar luchando justamente, o porque asumen conscientemente que su

lucha en el fondo es contra la moral generada por la cultura posmoderna, y por la propia economía capitalista; es decir, ¿se reconoce realmente el sistema de forma estructural?, ¿y se afronta con dicha conciencia un reclamo?; en el caso de los recursos naturales, ¿se asume que el principal problema lo constituye el sistema capitalista que consume recursos de forma tan desproporcionada y abusiva; donde los países más contaminados son aquellos más empobrecidos por la misma lógica que los saquea?.

Muchas de las respuestas serán no sólo negativas, sino inmediatistas, siendo producto de la forma de pensar, tan común y corriente. Es conveniente evidenciar que dentro de las diferencias, las sociedades tienen mucho en común: la mayoría, por no decir la casi totalidad, somos oprimidos por el capitalismo y su ideología; así mismo, pertenecemos a una clase proletaria, debido a que carecemos de los medios de producción que generan plusvalía. La mayoría depende de un “patrón” que le paga, en tal sentido, necesita periódicamente de un sueldo, sea mucho o poco, para poder subsistir. Es así, que históricamente el mayor logro ideológico de la sociedad posmoderna tardío capitalista, es borrar las fronteras manteniendo las desigualdades, y evitando el reconocimiento de homogeneidades que puedan posibilitar una ofensiva ideológica, dado que cada quién tiene y mantiene sus “propias necesidades”. La tolerancia, necesaria para comprender el resto de culturas y poblaciones, oculta estratégicamente que dicha unión cultural sea manteniendo distancias a sus necesidades de clase, por lo cual la diversidad es tolerada mientras no se borren las auténticas diferencias. En la actualidad se nos dice, todos somos iguales porque vivimos en la aldea global, y a la vez tan diferentes por colores y costumbres, no quedando otra cosa que tolerarnos para una adecuada convivencia en aras de una felicidad cosmopolita.

La filosofía de la historia a ser efectuada por historiadores, filósofos, científicos sociales, etc.<sup>302</sup>, -en realidad al ser una ciencia multidisciplinaria, apela por romper las fronteras de una profesión determinada-deberá tener la finalidad de universalizar las necesidades, y reconocer su carácter histórico, haciendo posible la toma de conciencia por parte de la sociedad de una semejanza de clase, de la necesidad de reconocer a conciencia las contradicciones actuales, y por sobre todo, partiendo de dichas relaciones sociales nuevamente articuladas, crear una utopía, donde este sujeto histórico reconocido como tal, surja recuperado subvirtiendo la historia.

La convivencia en un mundo globalizado, no termina por resquebrajar nuestros pasados; sin embargo, quiere unificar nuestro futuro. Nuestros diversos pasados, unidos en el presente por la historia hecha universal gracias a la dictadura capitalista, deben reconocerse homogéneos en el presente, para que en conjunto pueda anhelarse realmente un mejor futuro. No sólo compartimos la necesidad de una buena convivencia tolerante de las diferencias, urgimos de reconocernos históricamente necesitados, y universalmente oprimidos. La unidad en la diversidad, implica de esta forma, universalizar la historia desde abajo, por quienes reconocen en el distinto, el mismo sujeto histórico. La propuesta epistemológica de esta filosofía de la historia, que a su vez, no se queda sólo reflexionando sobre teorías dado que en ella misma es práctica que busca verdad, será partir del hecho de confrontar científicamente a la ideología dominante, mientras se reconoce la posibilidad de evidenciar nuestras semejanzas históricas.

---

<sup>302</sup> Bunge refiere que la filosofía de la historia es elaborada por algunos historiadores generalistas, que intentan abarcar "casi todo". Considero que la filosofía de la historia no busca abarcar casi todo, sino aquellos problemas objetivos, concretos y reales, con la finalidad de proponer proyectos históricos a futuro. Ver: Bunge, Mario. Las ciencias sociales en discusión. Op. Cit., p.282. Hay que diferenciar entre abarcar todo lo necesario, y abarcar de todo.

La filosofía de la historia en tal sentido, tiene la misión esencial de crear nuevamente una utopía y de devolverle la esperanza a aquellos que la habían perdido. No se puede cambiar el presente si no se revolucionan previamente las conciencias. “hay que saber, reconocer y transformar”. Sólo arrastrando el velo ideológico y relativista el ser humano en sociedad podrá ser un “hombre rico en necesidades”, de auténticas necesidades que hagan que la desgracia de dicho reconocimiento se haga feliz en la práctica.

La filosofía de la historia debe orientarse a lo que algunos han denominado utopística: “análisis de las utopías posibles, sus limitaciones y sus obstáculos<sup>303</sup>”. Sólo convirtiendo en necesario el estudio de las alternativas históricas en el presente, podrán conciliarse la búsqueda de la verdad y de lo bueno. Para esto, será necesario volver a recuperar el nexo abruptamente quebrado entre los intelectuales y la población, en el sentido que no existe actualmente un mismo interés compartido entre ambos. (A veces no existe el reconocimiento de igualdad social) La agenda en la mayoría de los casos la impone el investigador, que muchas veces sobre el marfil de su torre explica por sobre las cabezas de sus “objetos de estudio”. La relación debe ser horizontal, y manteniendo siempre la necesidad histórica de teoría y práctica, donde “el mito” se una a la “utopía” y viceversa. La práctica sin teoría es un error, es sólo suma de voluntades sin articular, a su vez, la utopía sin respaldo masivo, queda en la pura teoría intrascendente<sup>304</sup>.

Los nativos, los pobres, los hombres y las mujeres del campo, “los desarraigados del mundo”, aprecian la “realidad” más viva que cualquier habitante de una sociedad

---

<sup>303</sup> Wallerstein, Immanuel. Conocer el mundo saber el mundo. Op. Cit., p.246

<sup>304</sup> Sorel, George. Reflexiones sobre la violencia. Buenos Aires, Ediciones Pléyade, 1978, pp. 38-39

posmoderna; por tal motivo, reclaman y protestan más, no porque sean más violentos o menos sociales. Sus necesidades son nuestras necesidades, y sus luchas también son nuestras. Hay que simplificar la confrontación, y no porque se luche menos, sino porque necesitan ser simplificadas las manifestaciones del sistema para apreciarlas mejor y reconocerlo como su causante. Alterando el comportamiento normal se hace historia, protestando se hace futuro, y siendo un “neurótico” se evidencian las contradicciones; en tal sentido, esta filosofía de la historia debe problematizarse en todo espacio, para posibilitar “universalizar el acceso a lo universal”, y permitiendo de esta manera, que los oprimidos tomen conciencia que el futuro también es parte de su predicado.

El intelectual, (en general quienes colaboren con esta filosofía de la historia) entendido bajo los términos gramscianos, deberá estar donde más lo necesiten, y ser un medio alternativo de difusión. Se globalizan recursos y represiones, globalicemos entonces las necesidades, y construyamos alternativas. Urge una utopía, que no es una fantasía como la clase dominante quisiera; construyamos una utopía siendo realista, pero sobre todo construyendo lo *imposible*.

Es de esta manera entonces, haciendo ciencia, que se podrán combatir los pilares teóricos de la ideología dominante, confrontando sus relativizaciones frente a la realidad objetiva. Para esto será necesario enfrentarla en su faceta presente y ausente, para que en los ámbitos intelectuales y cotidianos se reconozca la distorsión de sus planteamientos. Con un pasado re-conocido, un presente objetivado y una proyección utópica hacia futuro, donde las conciencias coincidan con las necesidades universales, se podrá por fin, escribir una historia realmente humana.

## Conclusiones

1. La filosofía y la historia luego de sopesar los vaivenes de matrimonios celestiales y divorcios forzados por las nuevas clases hegemónicas, se reúnen nuevamente en el siglo XIX bajo una filosofía materialista de la historia, que coloca al ser humano parado sobre sus propios pies en aras de que elabore en base a sus necesidades sus propios caminos históricos.

2. La ciencia en el siglo XVIII expulsa a su creadora en su afán de buscar verdades empíricamente comprobables sobre la naturaleza. Sin embargo, la filosofía reelaborando su propia caracterización demuestra que es necesaria en los estudios sociales como guía de orientación, incluso hacia los cuales retorna con la posibilidad de ser una ciencia debido a que motiva una práctica permisible a ser “comprobada” acorde con su propia capacidad. La filosofía que parte de las condiciones materiales de existencia se diferencia de cualquier simple generalización ideal o subjetivizada.

3. Los avances epistemológicos tanto en la filosofía como en la historia buscarán ser rebatidos por la clase dominante, aprovechando diseminar su propia concepción del mundo como aquella única vía a ser considerada. Los sentimientos, ideales, y formas de pensar burguesas, originadas producto de su experiencia económica bajo un nuevo modo de producción, buscarán ser implantadas ideológicamente como forma de consolidarse como clase hegemónica históricamente legitimada.

4. El capitalismo tardío, como parte constitutiva de un tiempo histórico posmoderno, elaborará una ideología “posmoderna”, acorde con sus necesidades de legitimación y

sustentación. Dicha ideología será su mejor instrumento de dominación, permitiéndose una vida próspera gracias a su presentación fenecida. Su esplendor se encuentra diametralmente coincidente con la idea de su ausencia, ya que su existencia es negada acorde con su propia argumentación: fin de las ideología, fin de las verdades, y fin de las certidumbres.

5. Enfatizando la libertad existente en la tolerancia y la celebración de las diferencias, por la cual es posible escoger cualquier planteamiento dentro de una relativización exagerada de la posibilidad de conocer, la ideología dominante impide cualquier posibilidad de construcción de una utopía que pueda alterar la lógica irracional imperante. Sin embargo, es posible encontrar fisuras dentro del discurso hegemónico, dado que es posible reconocer su falsedad, intentando cotejar sus planteamientos con la propia realidad; y es desde allí, donde se podrán iniciar los argumentos para confrontar científicamente la posmodernidad.

6. Para ello es necesario escoger dentro de las posibles filosofías, aquella que ha posibilitado apreciar el mundo, la historia y sus contradicciones de forma concreta basándose en la posibilidad objetiva de conocer la realidad. Recogiendo los propios frutos del progreso del conocimiento histórico y desarrollándolos dialécticamente, será posible erigir una historia científica, que proyectada hacia la elaboración de una utopía, conformarán una filosofía de la historia con rango científico, la cual será la encargada de ir uniendo las dispersiones que conforman el sujeto histórico, bajo la evidenciación de necesidades universales, y de cuerpos diversos en aras de una misma finalidad.

7. Con la búsqueda previa de una “revolución” de conciencias, para que adquieran trascendencia estructural sobre su pasado, presente y futuro histórico, y uniendo nuevamente a los intelectuales orgánicos de forma horizontal con la población, la historia llevada a cabo por los grupos dominantes, dará una vuelta de tuerca para ser tomada por la población en cumplimiento de sus anhelos utópicos.

8. Esta filosofía de la historia no es una receta que esconde un plan predeterminado; se parte de la necesidad de situar históricamente semejanzas y luchas en común, para que mediante la confrontación teórica y práctica, se vayan construyendo *verdades*, con las cuales se construya un paradigma social alternativo frente al capitalismo, el cual, mediante sus propias secuelas, demuestra su imposibilidad histórica.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor. *La dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. *El antimanual del buen historiador*. Bogotá, Ediciones desde abajo, 2002.
- AGUSTIN, Aurelio. *Las Confesiones*. Madrid, Editorial Sopena, 1992 (397-398)
- La ciudad de Dios*. Buenos Aires, editorial Poblet, 1942. 2 T.
- “Los Soliloquios”. Versión extraída de internet, 16 agosto de 2004, 16:00 h, [www.librosgratisweb.com/libros/soliloquios.html](http://www.librosgratisweb.com/libros/soliloquios.html)
- ALCINA FRANCH, José y Marisa CALÉS BOURDET. (Editores) *Hacia una ideología para el siglo XXI: Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*. Madrid, AKAL ediciones, 2000.
- ALTHUSSER, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de estado” en: Zizek, Slavoj. *Ideología: un mapa de la cuestión*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 115-155.
- ANDERSSON, Perry. *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1998.
- ARISTÓTELES *La física*. Libros VII-VIII. Traducción, Introducción y Comentario: D. Boeri, Marcelo. Buenos Aires, editorial Biblos, 2003
- La metafísica*. Madrid, Alianza editorial, 1994
- Ética a Nicómano*. Madrid, Alianza editorial, 2005
- AQUINO, Tomás de. *La Summa teológica*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Tomos: I-VII-VIII-IX-XVI. 1955-1954 (1274-¿?)
- La monarquía*. Madrid, editorial Tecnos, 2007.
- ATKINSON, James. *Lutero y los inicios del protestantismo*. Madrid, Alianza editorial, 1971.
- AYER, Alfred. *El positivismo lógico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- BACON, Francis. *Novum Organon*. Madrid, Editorial Sarpe, 1984. (1620)
- La nueva Atlántida* en: *Utopías del renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991. (1625)
- BARÓ, Martín Ignacio. *Poder, ideología y violencia*. Madrid, Trotta, 2003.

- BARTH, Hans. *Verdad e ideología*. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ética postmoderna*. México, Siglo XXI editores. 2005.
- La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid, Ediciones Akal, 2001.
- El miedo líquido*. Barcelona, Paidós, 2007.
- BELL, Daniel. *El fin de la ideología*. Madrid, Tecnos, 1964
- BENJAMIN, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. Extraído de internet: 10 de enero de 2010, 11:00 h, <http://www.revoltaglobal.net>
- BERKELEY, George. *Principios del conocimiento humano*. Madrid, Sarpe, 1985 (1710)
- BLACKBURN, Robin. *Ideología y ciencias sociales*. Barcelona, Grijalbo, 1977.
- BRAUDEL, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Las ambiciones de la historia*. Barcelona, Crítica, 2002.
- BLOCH, Marc. *Apología para la historia o el oficio del historiador*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BUNGE, Mario. *Las ciencias sociales en discusión*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999.
- La relación entre la sociología y la filosofía*. Madrid, Editorial EDAF. 2000.
- La epistemología*. España, Editorial Ariel. 2002
- Filosofía y sociedad*. México, Siglo XXI editores. 2008.
- Una filosofía para un nuevo milenio*. Fondo Editorial de la Universidad Garcilazo de la Vega. 2007.
- ¿Qué es filosofar científicamente?* Lima, Fondo Editorial de la Universidad Garcilazo de la Vega. 2009.
- CAMPANELLA Tomasso. *La ciudad del sol*. En: *Utopías del renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991. (1603)
- CASULLO, Nicolás. (Comp.) *El debate modernidad posmodernidad*. Buenos Aires, Editorial el cielo por asalto, 1993.

CERTEAU, Michael. *La escritura en la historia*. España, Universidad Iberoamericana, 2006.

CHESNEAUX, Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado?* Madrid, Siglo XXI editores, 1979.

CHOMSKY, Noam e Ignacio RAMONET. *¿Cómo nos venden la moto?* Información, poder y concentración de medios. Barcelona, Icaria, 2002.

CHOMSKY, Noam y James PETRAS. *El tío Sam*. México, Ediciones Forja, 2003.

COLLETI, Lucio. *Ideología y sociedad*. Barcelona, Editorial Fontanella, 1975.

COMTE, Augusto. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Argentina, Aguilar, 1982 (1844).

*Primeros Ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001. (1854).

COPLESTON, F. C. *El pensamiento de Santo Tomás*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

DEBRAY, Régis. *El arcaísmo posmoderno: lo religioso en la aldea global*. Buenos Aires, Manantial. 1996.

DESCARTES, Renato. *El discurso del método*. Argentina, Editorial Orbis, 1983. (1637)

*Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alfaguara, 1977.

DE TORRES, María José. “La metafísica y la filosofía de la religión en Hegel”, en *Revista Enrahonar*, 28, 1997, pp. 83-96.

DEWEY, John. *Democracia y educación*. Madrid, Editorial Morata. 1997.

EAGLETON, Terry. *Ideología*. Buenos Aires, Paidós. 1997.

*Las ilusiones del postmodernismo*. Buenos Aires, Paidós. 1998.

ENGELS, Federico. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. España, Mestas ediciones, 2005.

*Anti-Duhring*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1943

FEYERABEND, Paul. *Adiós a la razón*. Madrid, Editorial Tecnos, 1987.

*Diálogos sobre la razón*. Madrid, Editorial Cátedra, 1991.

*Contra el método*. Barcelona, Planeta Agostini, 2000.

*¿Por qué no Platón?* Madrid, Editorial Tecnos, 2003.

- Provocaciones filosóficas*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2003.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo. *El crepúsculo de la ideología*. Madrid, Rialp, 1965.
- FOSTER, Hal. (Editor) *La posmodernidad*. Barcelona, Editorial Kairós. 2002.
- FOUCAULT, Michael. *La microfísica del poder*. Madrid, Editorial La Piqueta, 1978.
- La Arqueología del saber*. México, Siglo XXI editores, 1980.
- Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1990.
- La tecnología del yo*. Buenos Aires, Paidós, 1996.
- Genealogía del racismo*. Argentina, Editorial Altamira, 1996.
- FROMM, Eric. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Tener y ser*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- FUENZALIDA, Fernando. *Tierra baldía: la crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*. Lima, Australis, 1995.
- FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Editorial Planeta, 1992.
- La construcción del Estado*. Barcelona, Ediciones B, 2004.
- América en la encrucijada*. Barcelona, Ediciones B, 2007.
- GARCÍA ZÁRATE, Oscar Augusto. "Ciencia y filosofía". Publicado en cultura, revista de la ADUSAMARPO, Lima-Perú, Año XXV, N<sup>o</sup> 21, 2007.
- GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la posmodernidad*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1996.
- GILSON, Etienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires, Emecé editores, 1952.
- GRAMSCI, Antonio. *Introducción a la filosofía de la praxis*. (1955) Versión extraída de internet, 15 de enero del 2010, 12:00 h, [www.quedelibros.com](http://www.quedelibros.com)
- Maquiavelo y Lenin. Notas sobre la política y el Estado moderno*. Lima, Artex Editores, 1978.
- HARRIS, Marvin. *Teoría de la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, Editorial Crítica, 2000.

HAWKING, Stephen. *A hombros de gigantes: las grandes obras de la física y la astronomía*. Barcelona, Editorial Crítica, 2004.

HEGEL, G. *La fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. (1807)

*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Sevilla, Educació y materials de filosofía, 1992. (1837)

*Lecciones sobre filosofía de la religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981. (1832)

HELLER, Agnes. *Teoría de la historia*. Barcelona, Editorial Fontamara, 1982.

HOBBS, Thomas. *El leviatán*. España, Sarpe, 1984.

HOBBSBAWN, Eric. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Crítica, 2008.

*Guerra y paz en el siglo XXI*. Barcelona, Crítica, 2007

*Sobre la historia*. Barcelona, Crítica, 1998.

“El desafío de la razón: manifiesto para la renovación de la historia”, revista electrónica de estudios latinoamericanos. Extraído de internet 10 de febrero de 2008, 10:00 h. [www.rebellion.org](http://www.rebellion.org)

HORKHEIMER, Max. *Crítica a la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur, 1973.

HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO. *La dialéctica de la ilustración*. Valladolid, Trotta, 1998.

HUIZINGA, Johan. *El otoño de la edad media*. Madrid, Revista de occidente, 1971.

HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Argentina, Orbis, 1984, (1740)

HUXLEY, Aldous. *Nueva visita al mundo feliz*. Argentina, Editorial Sudamericana, 2007.

JAMES, William. “Concepción de la verdad según el pragmatismo” (1908), en NICOLÁS, Juan Antonio y María José FRÁPOLLI. *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid, Tecnos, 1997, pp. 25-43

JAMESON, Frederic. *El giro cultural*. Buenos Aires, Editorial Manantial, 1999.

*La lógica cultural del capitalismo tardío*. Buenos Aires, Paidós, 2005.

“La posmodernidad y el Mercado” en: Zizek, Slavoj. *Ideología: un mapa de la cuestión*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 309-328.

KANT, Immanuel. *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978. Artículos publicados entre 1784-1794.

*La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza Editorial, 2001. (1793)

*Sobre La paz perpetua*. Madrid, Editorial Tecnos, 2005. (1795)

*Prolegómenos*. Madrid, Sarpe, 1984. (1783)

KOHAN, Néstor. *Nuestro Marx*. Versión extraída de internet, 10 de enero del 2010, 9:00 horas. [www.rebellion.org](http://www.rebellion.org).

KON, I.S. *El idealismo filosófico*. Argentina, Editorial Platina, 1962.

KUHN, Tomas. *La tensión esencial*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

*La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

LASH, Scott. *Sociología del postmodernismo*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997.

LAUDAN, Larry. *La ciencia y el relativismo*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

LE GOFF, Jacques. *Los intelectuales en la edad media*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2001.

LENIN, Vladimir. *¿Qué hacer?* (1902) Versión extraída de internet, 15 de enero del 2010, 15:00 horas. [www.infotematica.com.ar](http://www.infotematica.com.ar)

*Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1975.

*¿Quiénes son los amigos del pueblo?* México, Siglo XXI editores, 1979.

LYOTARD, J. *La condición posmoderna*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1987.

*La posmodernidad*. Barcelona, Gedisa, 1995.

MANNHEIM, Karl. *Ideología y utopía*. Madrid, Aguilar, 1973.

MAO TSE TUNG. "Sobre la práctica". En: *Obras escogidas de Mao Tse Tung*. Tomo I. Ediciones en lenguas extranjeras. Pekín, 1968.

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona, Seix Barral, 1972.

*Ensayo sobre la liberación*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1969.

MAQUIAVELO Nicolás. *El Príncipe*. Madrid, Editorial Sarpe, 1983 (1513)

MARX, Carlos. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, Alianza editorial, 2005. (1844)

*Miseria de la filosofía*. Moscú, Editorial Progreso, 1988. (1847)

*El dieciocho de brumario*. España, Editorial Sarpe, 1984. (1885)

*Crítica del programa de Gotha*. Buenos Aires, Editorial Ricardo Aguilera, 1971.

*El capital*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (1867) Tomo I.

*El capital*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (1885) Tomo II.

*El capital*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001 (1894) Tomo III.

*Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1945, Tomo II.

*Contribución a la crítica de la economía política*. (1859) Buenos Aires, Estudio, 1973.

Marx, Carlos. "Carta al director de Otiéchéstvennie Zapiski". Extraída de internet, 20 de enero de 2007, 20:30 horas. [www.marxists.org/espanol/cartas](http://www.marxists.org/espanol/cartas)

Marx, Carlos. ""Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zásulich". Extraído de internet, 20 de enero 2007, 20:00 horas. [www.marxists.org/espanol/cartas](http://www.marxists.org/espanol/cartas)

Marx, Carlos. "Carta a Joseph Weydemeyer". Extraído de internet 15 enero de 2007, 18:00 horas. [www.marxists.org/espanol/cartas](http://www.marxists.org/espanol/cartas)

MARX, Carlos y Federico, ENGELS. *El Manifiesto Comunista*. España, Editorial Sarpe, 1984, (1848)

*La ideología alemana*. Lima, Ediciones populares, 1980. (1846)

MINOGUE, Kenneth. *La teoría pura de la ideología*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1988.

MONDOLFO, Rodolfo. *Feuerbach y Marx*. Argentina, Editorial Claridad, 2006

MORA, Ferrater. *Cuatro visiones de la historia universal*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

MORAZÉ, Charles. *La lógica de la historia*. España, Siglo XXI editores, 1970.

MORO, Tomás. *La utopía*. En: Utopías del renacimiento. México, Fondo de Cultura Económica, 1991. (1516)

MOSTERÍN, Jesús. *La crisis de paradigmas en el siglo XXI*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Garcilazo de la Vega-Enrique Guzmán y Valle, 2006.

- NORRIS, Christopher. *¿Qué le ocurre a la posmodernidad?* Madrid, Tecnos, 1990.
- Teoría Crítica*. Madrid, Editorial Cátedra, 1997.
- NICOLÁS, Juan Antonio y María José FRÁPOLLI. *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid, Tecnos, 1997.
- NIETZSCHE, Federico. *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Madrid, Alianza editorial, 2000.
- La Gaya ciencia*. Madrid, Editorial Alba, 2001.
- PEIRCE, Charles. “¿Cómo esclarecer nuestras ideas?”(1878). Artículo extraído de internet, 20 de julio de 2008, 16:00 h, <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>
- “El matrimonio entre la religión y la ciencia” (1892). Artículo extraído de internet, 22 de julio de 2008, 12:00 h, <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>
- “La primera regla de la razón” (1899). Artículo extraído de internet, 22 de julio de 2008, 12:30 h, <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>
- “¿Qué es el pragmatismo?” (1904). Artículo extraído de internet, 24 de julio de 2008, 10:00 h, <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>
- “El pragmatismo hecho fácil”. (1907) Artículo extraído de internet, 26 de julio de 2008, 11:00 h, <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>
- PRADO, Raimundo. *El concepto de ideología en Marx*. Lima, Editorial Mantaro, 2008.
- PETRAS, James. “La metamorfosis de los intelectuales latinoamericanos”. Artículo extraído de internet, 15 de enero de 2002, 08:00 h, <http://soloperonista.com.ar>
- PISCOYA, Luis. *Tópicos en epistemología*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Garcilazo de la Vega, 2000.
- POPPER, Karl. *La miseria del historicismo*. España, Taurus Ediciones-Alianza Editorial, 1981.
- Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires, Paidós, 1994.
- La responsabilidad de vivir*. Barcelona, Paidós, 1995.
- El mito del marco común*. Barcelona, Paidós, 1997.
- El conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 2005.
- La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- PUTMAN, Hilary. *El pragmatismo*. Barcelona, Gedisa, 1999.

RAMONET, Ignacio. *Propagandas silenciosas*. Masas, televisión, cine. La Habana, Instituto cubano del libro, 2001.

RICOEUR, Paul. *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 1994.

RORTY, Richard. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996.

RÓTTERDAM, Erasmo de. *Elogia a la locura*. Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1969. (1511)

ROUSSEAU, Juan Jacobo. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. México, Editora Nacional, 1966.

SARTORI, Giovanni. *Homo videns*. México, Taurus, 2003.

SCHAFF, Adam. *Historia y verdad*. México, Grijalbo, 1974.

“¿Qué entendemos por *verdad*?” En: teorías sobre la verdad en el siglo XX. Madrid, Tecnos, 1997.

SMITH, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza Editorial, 2004.

SOKAL, Alan y BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuales*. Barcelona, Paidós, 1999.

SPITZ, Pierre. “Violencia silenciosa hambre y desigualdades”. En: *La violencia y sus causas*. UNESCO, París, 1981.

SOREL, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires, Editorial la Pléyade, 1978.

VARGAS LOZANO, Gabriel. “¿Nueva práctica de la filosofía o nueva filosofía de la praxis?” Artículo extraído de internet, 20 de agosto del 2009, 17:00 h, [www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/](http://www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/)

VÁSQUEZ, Eduardo. La Ciencia según Hegel. Publicado en Revista DIKAIOSYNE. Mérida-Venezuela. N°12. 2007.

VATTIMO, Gianni. *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990.  
*El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1998.

VATTIMO, Gianni y Pier Aldo Rovati (editores) *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1995.

VEGA CANTOR, Renán. “Teoría marxista de la historia”. Extraído de internet, 12 de enero de 2010. 12:00 horas.  
[http://www.archivochile.com/Ceme/recup\\_memoria/cemememo0043.pdf](http://www.archivochile.com/Ceme/recup_memoria/cemememo0043.pdf)

VEYNE, Paul. *¿Cómo se escribe la historia?* Madrid, Alianza Editorial, 1984.

VICO, Giambattista. *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*. Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1956. (1725)

VILAR, Pierre. "Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser". Lima, Centro Peruano de Historia Económica, 1974.

*Iniciación al vocabulario histórico*. Barcelona, Editorial Crítica, 1982.

VOLTAIRE. *El diccionario filosófico*. Madrid, Editorial Senén Martín, 1966.

*Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII*. México, Compañía General de ediciones, 1960.

VOVELLE, Michael. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985.

WEBER, Max. *Ética protestante y espíritu del capitalismo*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1985. (1905)

WALLERSTEIN, Immanuel. *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido: Una ciencia social para el siglo XXI*. México, Siglo XXI, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1979.

*Investigaciones filosóficas*. Barcelona-México, Editorial Crítica-Instituto de Investigaciones filosóficas, 2002.

*Tractatus logico philosophicus*. Versión extraída de internet ,18 de julio del 2006, 18:00 horas. [www.librostauro.com.ar](http://www.librostauro.com.ar)

ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI editores, 2001.

*Violencia en acto*. Buenos Aires, Paidós, 2004.

*Ideología. Un mapa de la cuestión*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

*Sobre la violencia*. Seis reflexiones marginales. Argentina, Paidós, 2009.