

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10, 11 y 12 de noviembre de 2011

Nombre y apellido: Liliana Pardo Montenegro

Universidad Distrital Francisco José de Caldas / Universidad Nacional de Rosario.

Correo electrónico: lipamonte@gmail.com

Eje problemático: Eje 5. Política. Ideología. Discurso.

Título de la ponencia: “Ciencia e ideología”.

Ciencia e Ideología

(Dedicado a la movilización de los estudiantes en Nuestra América.)

“El ambiente histórico y el marco estructural de una sociedad determinada pueden favorecer, y a veces exigir, el desarrollo de nuevos esquemas de pensamiento.” Atilio Boron

“No hay una lectura ingenua ni inocente, toda lectura se hace desde una perspectiva ideológica y política, se hace desde un determinado punto de vista.” Néstor Kohan

Presentación.

¿Puede hablarse del discurso de la ciencia como ideología? Afirmado esta cuestión, se puede decir que, existen discursos ideológicos dominantes y en el discurso de la *ciencia* hay una ideología que predomina. Por tanto, el problema del dominio político y el dominio económico, es también, asunto de la intencionalidad que tiene la historia de las ideas de occidente en la fundamentación y conformación de las identidades y antagonismos políticos. Por tanto, este escrito tiene como propósito estudiar el concepto de ideología y analizar el discurso de la ciencia que legitima la forma de organización de la sociedad en el capitalismo. Con el objetivo superior, para otro estudio, de revisar las marcas de este discurso en la configuración del régimen político de Colombia.

Tomamos como referencia la crítica del sistema capitalista y el estudio del concepto de ideología desde los postulados del materialismo histórico; desde la crítica que hace Habermas para reconstruir el umbral sociocultural de la historia de la especie y desde algunos postulados de Foucault en sus obras arqueológicas, como punto de apertura a la posibilidad de creación de nuevo conocimiento. El ejercicio es un palimpsesto de lecturas y escrituras, que pretende

generar un diálogo e intercambio de ideas sobre el problema abordado.

Viaje hacia las ideas.

La inquietud del estudio tiene raíz en dos preguntas ¿por qué decir que la ideología se da como representación inmediata? y ¿cómo estaría mediada la ideología? Tomando algunos recortes y apuntes, se pueden reconstruir algunos enunciados con respecto a la noción de ideología, la primera refiere a que “la opinión es ideología pura, es doxa”, esto desencadenó, otras intervenciones, en la idea de la ideología como un conjunto de representaciones, una “falsa conciencia”, “apariencia”. En dicha exposición se cito a Marx en la definición de “ideología como desarrollo, representación inmediata”.

En análisis posterior, al preparar argumentos, se tomaron las nociones de “concepto” y “representación” como punto de partida. Teniendo en cuenta la lección legada de la lectura de Ricoeur: “es preciso tomar posición”. Quedaba un vacío en la mención de “ideología” como mera doxa. Se analiza primero desde el signo, asumiendo que las palabras son signos y que el signo está compuesto por un significado y un significante, entonces la palabra “ideología” tenía un concepto y una imagen de sí, pero ¿cuál era esa imagen que representaba al concepto? Dejando esbozada una cadena, que sacaba la figura de las letras:

[i-d-e-o-l-o-g-i-a] => imaginario => idea => pensamiento => concepto.

La imagen mental no visibilizaba un significante. Para la palabra “ideología” sólo se venían definiciones, o ideas preconcebidas de su significado. La definición de la palabra “concepto” dada en la exposición de clase refería a que “el concepto da cuenta de la realidad, está cercano a lo material, es una construcción que permite representar al objeto ausente”, y como una teoría de conjuntos terminaba en “...la categoría da cuenta de los conceptos.” Al escribir esto, recuerdo las clases de filosofía del lenguaje; de la misma manera, tomar a Foucault para leer la epistemología de la ciencia política, trae de nuevo la impresión de divagar con las palabras y alejarse de los hechos. Pero se trata de hacer algo cercano a una hermenéutica de la “ideología”.

Etimológicamente, según Corominas, la palabra [ver] contiene la palabra *idea*¹ y su compuesto *ideología*. Fácilmente podríamos volver a las discusiones de la filosofía del lenguaje sobre ¿cómo se crea el pensamiento? ¿Se observan cosas que proporcionan ideas o se tienen ideas que luego se representan? apuntando a la discusión del orden, si es

1 Traducida del griego como ‘apariencia’, ‘imagen ideal de un objeto’, y del latín ‘videre’ (“A ver, de percibir, de mirar (a)"); a la vez contiene a las palabras: *ideal*, *idealismo*, *idealista*, *idealizar*, *idealización*, *idealizador*, *idear*, *ideación*, *ideario*, *ideático*, *ideoso*; y sus compuestos *ideología*, *ideólogo*, *ideológico*, *ideográfico*, *ideograma*. (Corominas, Tomo II, 701-702)

pensamiento-lenguaje o lenguaje-pensamiento. En el caso etimológico de la palabra, ideología es un compuesto del verbo ver, esto sería, ideología es lo que se ve, de la realidad o de la idealización.

Desde diccionarios de filosofía, se intenta resolver la inquietud. Ferrater Mora define desde cuatro sentidos diferentes el término “ideología”. Al igual que en la argumentación de otros autores, la primera mención es a los ideólogos franceses del siglo XIX, para estos es una disciplina filosófica y su objeto era el análisis de las ideas y de las sensaciones, citando a Condillac y Destutt de Tracy. En el mismo sentido, Gallupi y Rosmini la definen como “estudio de las ideas esenciales en el saber humano – ideas ‘inmediatas’ aprehendidas directamente y en las que se funda todo conocimiento”. Podríamos decir que en el sentido de la Ciencia Política, Ferrater Mora argumenta desde la referencia a Maquiavelo, en tanto hace mención de la “ideología” en las esferas de la “realidad política” y las “ideas políticas”. Citando a Marx, ideologías como “enmascaramientos”, a la vez que “instrumento de lucha”, ideología militante de una “concepción materialista y dialéctica de la historia”. En este sentido refiere también a Lucács, Max Scheler y Karl Mannheim, de este último dice “las ideologías son reflejos de una situación social”. Desde el existencialismo, menciona a Sartre, quien “llama ideólogos a los filósofos que no son realmente creadores”, en esto cita “el marxismo es una filosofía, el existencialismo una ideología.” Por último en sentido ontológico cita a Willard van Orman Quine, ideología, en tanto “ideas que pueden ser expresadas en una determinada ontología. Las ideas resultantes forman la ideología de la correspondiente ontología” (Mora, 906-907).

Aún después de la anterior ilustración, el concepto y la imagen de la palabra no sintonizan con respecto al ruido que causa su uso en diferentes contextos de competencias lingüísticas, es decir, el discurso de la ideología en los medios masivos de comunicación, el discurso de la ideología en la academia, el discurso de la ideología en la gente del común, con énfasis el discurso de la ideología en la ciencia, se cruzan y trastocan, en la comprensión de su significado, dejando un aire gris para encontrar un significante potente.

Se acude entonces, para seguir esclareciendo el término, a Nicola Abbagnano, comienza afirmando que el término ideología fue creado por “Destutt de Tracy (*Idéologie*, 1801) para indicar “el análisis de las sensaciones y de las ideas”. Resalta que Napoleón “adoptó el término en sentido despectivo, llamando ‘ideólogos’ a los ‘doctrinarios’”, lo que da lugar al “significado moderno del término... una doctrina más o menos privada de validez objetiva, pero mantenida por los intereses evidentes o escondidos de los que la utilizan.” Siguiendo sus fuentes, señala que Marx, “afirmó la dependencia de las creencias religiosas, filosóficas,

políticas, morales, de las relaciones de producción y de trabajo, tal como se constituyen en toda fase de la historia económica” y por ideología entendía “al conjunto de esas creencias, en cuanto no tienen otra validez que la de expresar una determinada fase de las relaciones económicas y, por lo tanto, de servir a la defensa de los intereses que prevalecen en cada fase de estas relaciones.” Revisa la noción de Pareto, ideología como “noción de teoría no-científica... teoría no lógico-experimental.” Para este autor, según Abbagnano ciencia e ideología “pertenecen así a dos campos separados, que nada tienen en común: la primera, al campo de la observación y del razonamiento, la segunda al campo del sentimiento y de la fe”. Por tal, la función de la ideología es, “en primer lugar, la de *persuadir*, esto es, de dirigir la acción.” De Mannheim, distingue dos conceptos de ideología, un concepto particular, dado en el plano psicológico; y un concepto universal que debe hacerse en el plano sociológico, “en uno y otro caso, la ideología es, según Mannheim, la idea que es capaz de insertarse en la situación, de dominarla y de adaptársela.” Ahora bien Abbagnano, llama la atención en que “la verdad o no verdad científica de la teoría es, por cierto, un elemento... que constituye... la fuerza persuasiva de la teoría.” Pero rechaza el significado de ideología de los escritores marxistas, “en el hecho que exprese los intereses o las necesidades de un grupo social, ni consiste en su verificabilidad o no verificabilidad empírica, ni en su validez o falta de validez objetiva” y asume las nociones de Pareto y Manheim, esto es, ideología en tanto persuación y dominación. Abbagnano comparte que ideología es la “capacidad de controlar o dirigir el comportamiento de los hombres en una situación determinada... (de) controlar y dirigir la conducta de un gran número de personas.” Siendo de por sí, esta afirmación un veredicto teórico de la “verdad científica”, en un diccionario filosófico con prestigio de fiabilidad. Concluye su propia definición así, “se puede denominar ideología a toda creencia adoptada como control de los comportamientos colectivos, entendiendo el término *creencia*... en su significado más amplio, como noción que compromete la conducta y que puede tener o no validez objetiva... Lo que hace la ideología una creencia no es, en efecto, su validez o falta de validez, sino sólo su capacidad de control de los comportamientos en una situación determinada.”

En este primer rastreo de comentaristas (lectores de las fuentes que definen los conceptos), encontramos también una revisión del término realizada por Néstor Kohan, en el propósito de “discutir los diversos presupuestos que maneja la ciencia en relación con la verdad” (Kohan, 33). Este autor hace algunas observaciones sobre la teoría de la ideología y sus diversas interpretaciones. Lo primero que llama la atención, son los antecedentes previos que trae a colación sobre el concepto, dice así, “los primeros antecedentes de esta teoría los planteó

Bacon, un pensador empirista de inicios de la modernidad occidental europea, que señaló determinados “ídolos”, así los llamaba Bacon, que obstaculizaban el conocimiento de la ciencia.” (Kohan, 19) Mención no encontrada en las fuentes que toman Mora y Abbagnano. Deteniéndose en su interpretación de la lectura de Maquiavelo:

“hay consenso en que Nicolás Maquiavelo en *El príncipe*, cuando dice que las clases dominantes manipulan la verdad en función de sus intereses porque lo importante para un príncipe, decía Maquiavelo, es aparentar tener determinadas cualidades morales... pero de hecho en la política no se tienen que aplicar. Entonces para Maquiavelo, esta simulación del gobernante, del príncipe, que aparenta algo pero que actúa políticamente de otra manera para poder así mantener mejor y prolongar su poder frente al pueblo y frente a otros príncipes, en esa manipulación de las creencias, en esa utilización de la religión como instrumento de dominio, en ese engaño sistemático, muchos han visto un antecedente mediato y largo (digamos: largo en el tiempo) de la teoría de la ideología.” (Kohan, 20)

Deja en tercer lugar a la teoría de la ideología del siglo xviii, “a los empiristas franceses vinculados al mundo cultural de la Ilustración.” Aclara que “el término “ideología”, que en un comienzo tenía una significación positiva como el estudio de las ideas que derivaban de las sensaciones... después de la ruptura política con Napoleón, éste último los comienza a denominar de manera peyorativa y despectiva “ideólogos”. Se habían convertido en sus opositores. De ahí en más el concepto de “ideología” adopta una significación negativa.” Esta es una referencia causal, del papel que tiene el discurso ideológico en la ciencia y en la conformación de los dominios políticos, concluye “el ideólogo es aquel que no conoce cómo es la realidad, sino que tiene una visión necesariamente deformada de cómo es la realidad”, deformada en tanto se opone a la visión de la realidad de quién ejerce el poder. Como cuarta etapa deja los postulados de Marx y Engels, para iniciar la interpretación sobre la *Teoría marxista de la ideología y la ideología positivista de “la ciencia sin ideología.”*

En síntesis y por reiteración, Gramsci se preguntó en su momento “¿cómo el concepto de ideología pasó de significar "ciencia de las ideas", "análisis del origen de las ideas", a significar un determinado "sistema de ideas"?”. Marx trabajó el concepto dejando dos nociones, el concepto negativo de ideología como “falsas concepciones” y “las formas ideológicas bajo las cuales los hombres toman conciencia”. Althusser retomó el concepto estructural. Habermas advierte del uso de la ciencia y técnica como ideología, con la tesis de Marcuse, en cuanto dice que destrás del concepto de «racionalización» no se implanta la «racionalidad» sino “lo que se impone es una determinada forma de oculto dominio político”. Foucault, en sus obras arqueológicas, acota “los análisis de la Ideología recogen en el relato de un nacimiento todas las formas, hasta las más complejas, de la representación”. Este palimpsesto, tiene un recorte epistemológico, en lectura crítica de las obras de Habermas y Foucault, con la lupa que brindan las nociones de aparatos ideológicos en Althusser, el

concepto de ideología en Gramsci y la categoría de ideología en Marx.

Sistemas de pensamiento y organización de los órdenes empíricos.

La posibilidad es lo que queda, después de la crítica y el comentario, para la creación de nuevo conocimiento; es lo que puede concluirse de la lectura de las obras arqueológicas del pensamiento de Foucault, *Las palabras y las cosas* y *La Arqueología del Saber*. En su rol de arqueólogo de la episteme de la cultura occidental, Foucault se propone responder a la historia del orden de las cosas como sistemas de pensamiento y analizar la experiencia del orden y de sus modos de ser.

Su recorrido inicia en la teoría del lenguaje, en el estudio de la huella de los signos, dado que con los signos se representa e interpreta la concepción del mundo. Se pregunta y responde “¿qué forma constituye el signo en su singular valor de signo? La forma de la semejanza. Un signo significa algo en la medida en que tiene semejanza con lo que indica (es decir una similitud).”(Foucault, 47-48) Marcando esta pauta, define enseguida la *hermenéutica* como “conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos” y a la *semiología* como “conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus lazos y su encadenamiento” y para su estudio arqueológico se pregunta “¿qué es un signo en la época clásica?” (Foucault, 75); y presta importancia a “la eficacia del signo en el dominio de los conocimientos empíricos”, dominio del conocimiento para ejercer dominación en la naturaleza y en la sociedad. Así, responde que “el signo aparece porque el espíritu analiza. (...) la doctrina general de los signos y la definición del poder de análisis del pensamiento se superponen con toda exactitud en una y la misma teoría del conocimiento” (Foucault, 77); se analiza entonces, la relación de los signos y la ideología en tal teoría del conocimiento, esto es, para Foucault la época clásica obedece al orden y el renacimiento a la interpretación, un paso de la semiología a la hermética.

El análisis de los signos es el desciframiento de lo que quieren de decir, esto es, hallar el sentido, la totalidad de los signos, lo que viene a darse en la teoría general de la representación, “fue necesario que la teoría clásica del signo tuviera como fundamento y justificación filosófica una "ideología", es decir, un análisis general de todas las formas de representación, desde la sensación elemental hasta la idea abstracta y compleja. Fue igualmente necesario que, volviendo al proyecto de una semiología general, Saussure diera una definición del signo que pudo parecer "psicologista" (enlace de un concepto y de una imagen) pero es que de hecho redescubrió allí la condición clásica para pensar la naturaleza

binaria del signo" (Foucault, 83) Como también lo expuso la Logique de Port-Royal: "el signo encierra dos ideas, una la de la cosa que representa, la otra la de la cosa representada y su naturaleza consiste en excitar la primera por medio de la segunda". (Foucault, 77-78).

Toda esta argumentación, para establecer el acto de conocer en los límites del mundo, "así, pues, conocer será interpretar: pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella y que, sin ella, permanecería como palabra muda, adormecida entre las cosas". (Foucault, 50)

Interpretar como método del conocer, dado que:

"saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje; en restituir la gran planicie uniforme de las palabras y de las cosas. Hacer hablar a todo. Es decir, hacer nacer por encima de todas las marcas el discurso segundo del comentario. Lo propio del saber no es ni ver ni demostrar, sino interpretar. Comentarios de la Escritura, comentarios de los antiguos, comentarios de lo que relatan los viajeros, comentarios de leyendas y de fábulas: a ninguno de estos discursos se pide interpretar su derecho a enunciar una verdad; lo único que se requiere de él es la posibilidad de hablar sobre él. El lenguaje lleva en sí mismo su principio interior de proliferación". (Foucault, 58)

Conocer es interpretar, interpretar es revelar el sistema de semejanzas de las palabras y las cosas. Pero esta triada: signo – representación – idea; es el proyecto de una ciencia del orden duplicada por la representación de una génesis del conocimiento de Locke a la Ideología.

Mezclando las ideas, ¿cómo actúan los signos, las marcas y las palabras en los aparatos ideológicos del Estado y en la ideología dominante?, en tanto que "la herencia de la Antigüedad es, como la naturaleza misma, un amplio espacio que hay que interpretar; aquí como allí, es necesario destacar los signos y hacerlos hablar poco a poco." (Foucault, 52) Sí, hacer una hermenéutica con las marcas y las palabras que representan el mundo, fue lo que llevo al predominio de la escritura, al proyecto enciclopédico del siglo xvi, al establecimiento de verdades de unos pocos "eruditos", ¿cuál fue el lenguaje que expresó el proceso y las conclusiones de tal investigación?, ¿qué historia se registro en esta interpretación de la herencia de la antigüedad?, ¿realmente se comprendió la lectura del mundo, como la lectura de un libro infinito de interpretaciones?, o se estableció una verdad conveniente para una clase dirigente de tal proyecto.

El diálogo con la lectura de Foucault, permite hacer y sospechar algunas respuestas de estas preguntas, luego dice, "se ha terminado el primado de la escritura (...) el discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice" (Foucault, 60-61). Esta ruptura, es una confrontación para inaugurar un pensamiento nuevo, "no se tratará ya de similitudes, sino de identidades y de diferencias" (Foucault, 66) Una lucha epistemológica que solicita un recorte de periodo:

"la discontinuidad —el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente— se abre sin duda sobre una erosión del exterior, sobre este espacio que, para el pensamiento, está del otro lado, pero sobre el cual no ha dejado de pensar

desde su origen. Llevado al límite, el problema que se plantea es el de las relaciones entre el pensamiento y la cultura: ¿cómo es posible que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo, que tenga algo así como un origen y que no deje, aquí y allá, de empezar siempre de nuevo?” (Foucault, 67).

Pero este nuevo pensamiento, contiene la ideología del padre de la ciencia moderna, a Descartes, quien proporciona fuertes ideas para la legitimación del orden establecido, relaciones tales como, “la comparación efectuada por la medida remite, en todos los casos, a las relaciones aritméticas de la igualdad y la desigualdad. La medida permite analizar lo semejante según la forma calculable de la identidad y la diferencia” (Foucault, 70). Esto, se puede decir, fue tomado para justificar el orden establecido según desigualdades crecientes, fue base en la historia del pensamiento económico, en especial del liberalismo y del capitalismo. Aún más, el método de racionalismo del siglo xvii, sigue vigente en sus pasos, en el hacer de la investigación, “1) inventario de los elementos del conjunto en cuestión, 2) categorías que articulan el dominio de lo estudiado, 3) análisis de puntos tomados de una serie.” (Foucault, 72). Pero esta es la Mathesis, la ciencia universal de la medida y del orden, la sucesión ordenada. Y preferimos decir, que el método universal que nos queda, es el análisis, para seguir interpretando sí “conocer es discernir” y sí “discernir es establecer las identidades y después la necesidad” (Foucault, 72)

Foucault en su método arqueológico se propone “reconstruir el sistema general del pensamiento” haciendo un análisis desde la teoría del lenguaje (gramática general), desde la teoría de la clasificación (historia natural) y desde la teoría de la moneda y análisis de las riquezas (economía). Lo realiza, destejiendo sus fundamentos, ponentes y repercusiones, realizando una hermenéutica de estas teorías, con la regleta de la teoría general de los signos y de la representación, dejando como “límite del saber (a) la transparencia perfecta de las representaciones a los signos que las ordenan.” (Foucault, 93).

Ideología, en el sentido que propone Foucault, puede llevar hacia un lenguaje del conocimiento, un saber del origen o bien un saber y conocimiento de las facultades intelectuales de un determinado grupo, en una determinada lengua. Se podría preguntar ¿es la ideología una posibilidad de definir y representar? Dado que el análisis como método universal tiene el requisito doble de las cosas representadas de la semejanza y la representación de las comparaciones, esto es, la analítica de la naturaleza y la analítica de la imaginación se enuncian como verdad común en la Ideología del siglo xviii (Foucault, 86).

La tarea de la gramática general es definir “el sistema de identidades y diferencias” las características de la representación, y establecer, “la taxonomía de cada lengua” lo que la fundamenta. La posibilidad de sostener un discurso esta dada, porque “la tarea fundamental

del "discurso" clásico es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre (...) Al nombrar el ser de toda representación en general era filosofía: teoría del conocimiento y análisis de las ideas. Al atribuir a cada cosa representada el nombre que le convenía y que, por encima de todo el campo de la representación, disponía la red de una lengua bien hecha, era ciencia —nomenclatura y taxinomia.” (Foucault, 139). Con el hacer de la historia se introduce en el lenguaje el orden del tiempo, “tiempo clasificado”, “devenir cuadriculado y espacializado”. Lo que pretende concluir Foucault, es hallar el camino de la historia del s. xix, dice que con ese orden del lenguaje “emprenderán los historiadores del siglo xix la tarea de escribir una historia finalmente “verdadera” - es decir, liberada de la racionalidad clásica, de su ordenamiento y de su teodicea, restituida a la violencia irruptora del tiempo.” (Foucault, 147) La estructura será el desarrollo lineal del lenguaje, lo visible descrito. La teoría del carácter debe identificar los valores que se designan y el espacio en que se derivan, esto es nombrar y comparar, tener un método y un sistema que delimita los elementos. Así, “método y sistema no son sino dos maneras de definir las identidades por la red general de las diferencias.” (Foucault, 161)

En la época clásica (podemos decir hoy también) el dominio general del conocimiento está dado por la riqueza (que es el suelo y objeto de la “economía”). Al estudio de las categorías de la economía, Foucault dedicará sus últimas clases, en estas investiga entre otras categorías: “moneda y riqueza”, “valor y precio de mercado” y “teoría del precio justo”; tema que será profundizado en posteriores estudios sobre el modelo económico de Colombia. Para el caso de los órdenes de la ciencia y la ideología, una simple mención, al análisis de las riquezas, como reflexión sobre el comercio y los cambios, del signo monetario, en cuanto marca que determina a “la moneda”, que es fruto del precio del oro americano.

Preguntas obligatorias ¿qué significó para Europa “la abundancia del oro y la plata” importada del nuevo mundo?; ¿cómo se cálculo en el siglo xvi el valor mercantil del oro? En versión de la “ciencia”, a cinco siglos, lejos estamos de encontrar en la historia de las ideas económicas, un balance del costo real, de lo qué significó la abundancia de oro americano para el “desarrollo” de las “culturas superiores”, de ¿cómo se modificó el precio de las cosas después de la invasión a “Nuestra América”?

El valor mercantil del oro que derrochó España y enriqueció al viejo continente, tiene el costo de innumerables vidas, arrasamiento de culturas, aniquilamiento de lenguas y saqueo de los recursos naturales. Esta historia sigue oculta, sigue hablando bajo. Pero aún peor que esto, es una historia que sigue vigente, ahora no con reyes, no dominando la riqueza de la monarquía, la nobleza y la aristocracia, ahora con el “sistema democrático” en pleno siglo xxi, el poder

monetario puesto como inversión extranjera (léase política de confianza inversionista) sigue primando como objeto y provecho en la explotación y extracción del oro, los recursos energéticos y la monopolización de los agro-negocios; el dominio global de las corporaciones se sigue dando en un sistema de usurpación de recursos de unos para utilidad de otros. Esto jamás se lo preguntará Foucault, ni Habermas, incluso Marx, en su momento describió a Bolívar como aquél que se “apróxima a la visión de un pequeño emperador”, tan lejano del verdadero papel que logró Bolívar como libertador y promulgador de las ideas de emancipación, que hoy siguen presentes en Sur América.

Sigamos en el tema, ¿Cuáles son las verdaderas relaciones de igualdad y diferencia de las riquezas?, son las relaciones de desigualdad en la distribución. La contradicción de la teoría económica como búsqueda de la riqueza para dar a la sociedad el “alimento, las comodidades y las satisfacciones de la vida”, no sólo fue falacia teórica de las propiedades de precio, medida y cambio del mercantilismo, sino que en la práctica de los gobiernos, ha sido la mayor legitimación para el mantenimiento del orden y del sistema, “De allí, las aparentes contradicciones entre los principios de la acumulación y las reglas de la circulación.” (Foucault, 193). La relación economía-política, *desarrollo* y *progreso*, como lecciones del análisis de las riquezas, son apasionantes para conocer los laberintos que legitiman el sistema capitalista, pero su extensión sobrepasa la pretensión de este escrito, resaltar que:

“...tales análisis son importantes porque introducen la noción de progreso en el orden de la actividad humana. Pero más aún porque afectan el juego de signos y de representaciones de un índice temporal que define la condición de posibilidad del progreso, índice que no se encuentra en ninguna otra región de la teoría del orden. En efecto, la moneda, tal como la concibe el pensamiento clásico, no puede representar la riqueza sin que este poder no se encuentre modificado, desde el interior, por el tiempo —sea que un ciclo espontáneo aumente, después de haberla disminuido, su capacidad de representar las riquezas, sea que un político mantenga, a base de esfuerzos concertados, la constancia de su representatividad” (Foucault, 205).

¿Cuál es la postura para calcular el valor y el precio de las cosas? ¿Quiénes lo hacen? ¿Qué corrientes epistemológicas las forjan? El pensamiento económico, tiene de raíz, claros intereses que marcan una postura ideológica, “la cuestión de la ideología planteada a la ciencia (...) es la cuestión de su existencia como práctica discursiva y de su funcionamiento entre otras prácticas.” (Foucault, 241) Es decir, en el sistema de pensamiento prima un interés de clase, un interés económico y político, es un pensamiento formado por un interés ideológico. En palabras aprobadas en el contexto de las ciencias sociales:

“...se puede decir muy bien en líneas generales, y pasando por alto toda mediación y toda especificidad, que la economía política desempeña un papel en la sociedad capitalista, que sirve a los intereses de la clase burguesa, que ha sido hecha por ella y para ella, que lleva en fin el estigma de sus orígenes hasta en sus conceptos y su arquitectura lógica; pero toda descripción más precisa de las relaciones entre la estructura epistemológica de la economía y su función ideológica deberá pasar por el análisis de la formación discursiva que le ha dado lugar y del

conjunto de los objetos, de los conceptos, de las elecciones teóricas que ha tenido que elaborar y que sistematizar; y se deberá mostrar entonces cómo la práctica discursiva que ha dado lugar a tal positividad ha funcionado entre otras prácticas que podían ser de orden discursivo pero también de orden político o económico.” (Foucault, 241)

Foucault deja algunas notas para armar el método de análisis interpretativo, con el cual abordar las marcas del discurso del capitalismo en la configuración del régimen político y modelo económico, desde el análisis político se puede revisar el discurso de la economía política, pero sobre todo desde una revisión a lo construido como saber y legitimado como “ciencia”, teniendo en cuenta desde esta lectura, que “el sojuzgar de la ideología sobre el discurso científico y funcionamiento ideológico de las ciencias no se articulan en el plano de su estructura ideal, ni en el de su utilización técnica en una sociedad (aunque pueda efectuarse), ni en el de la conciencia de los sujetos que la construyen, se articulan allí donde la ciencia se perfila sobre el saber.” (Foucault, La arqueología del saber, 240)

El método de la arqueología es precisamente definir las condiciones que hicieron posible pensar en formas coherentes, la legitimación de tales sistemas de pensamiento, “la arqueología define las reglas de formación de un conjunto de enunciados (...) trata de demostrar lo que, de esas crisis, podía ser dado como objeto del discurso...” (Foucault, La arqueología del saber, 218). Así la necesidad de delimitación del periodo histórico, que el mismo Marx se propuso, se expresa también en la idea de *arqueología* de Foucault, “la arqueología puede dar cuenta de la existencia de una gramática general, de una historia natural y de un análisis de las riquezas y liberar así un espacio sin fisuras en el que la historia de las ciencias, la de las ideas y opiniones, podrán, si así lo quieren, retozar.” (Foucault, 225). Como Ricoeur enfatiza, “la interpretación es un proceso que se da dentro de la representación y por eso resulta ideológica en ese sentido. Para Marx, el problema está en que antes de modificar las respuestas lo que debe modificarse es el modo de formular las preguntas, es decir, las preguntas deben ser desplazadas.” (Ricoeur, 112) En el sentido, de investigar la conexión de las ideas políticas que constituyen el régimen político de Colombia, desde la misma realidad colombiana, se asume necesaria una revisión a “la relación que hay entre su crítica y sus propias circunstancias históricas”.

Para cerrar este primer apartado, la consideración a la etnología, como “conocimiento de los pueblos sin historia”, que con sentido Foucault revisa para decir que se estudia en las culturas “el largo discurso ‘cronológico’, por el cual intentamos reflejar en el interior de ella misma nuestra propia cultura, para hacer surgir correlaciones sincrónicas en otras formas culturales.” (Foucault, 388). Con lo cual afirma que, “todo conocimiento se enraíza en una vida, una sociedad, un lenguaje que tienen una historia; y en esta historia misma encuentra el elemento

que le permite comunicarse con las otras formas de vida, los otros tipos de sociedad, las otras significaciones: por ello, el historicismo implica siempre una cierta filosofía o, cuando menos, una cierta metodología de la comprensión viva (en el elemento de la *Lebenswelt*), de la comunicación infrahumana (sobre el fondo de las organizaciones sociales) y de la hermenéutica (como reaprehensión, a través del sentido manifiesto de un discurso, de un sentido a la vez secundario y primero, es decir, más escondido, pero más fundamental).” (Foucault, 384) Pero es en este punto, donde podemos hacer la advertencia del pensamiento europeo de Foucault, de su plena confianza o leve sospecha, de la soberanía histórica de Europa, comprendiendo que el legado de la ciencia moderna a las ciencias humanas y las ciencias sociales, tiene una tarea pendiente de interpretación crítica, desde la mirada propia de estudiosos que se reconozcan en su sociedad y en su historia, desde el pensamiento propio en cada país de Latinoamerica, Asia y Africa, en cada región que padeció la colonización de Europa. Remitiendo a sus palabras, “la etnología no toma sus dimensiones propias sino en la soberanía histórica —siempre retenida, pero siempre actual— del pensamiento europeo y de la relación que puede afrontar con todas las otras culturas lo mismo que consigo mismo.” (Foucault, 388-389) El poder de hacer etnología, de hacer ciencia desde las bases del nacimiento del discurso de la ciencia moderna, en una situación colonizadora, que tras dos siglos de independencias en América y poco más de medio siglo en África, el fénomeno en el siglo xxi de la invasión a Irak, Afganistan y Libia, da cuenta del clima, la praxis no cambiado de lógica dominante.

Finalmente, quedan algunas de las últimas preguntas de la *Arqueología*, para compartir que la única salida al conflicto (al cambio) es una respuesta política:

“¿Qué estatuto político le da usted al cambio, y digamos de la revolución al menos en el orden científico y en el campo de los discursos, si liga usted a los temas del sentido, del proyecto, del origen y del retorno, del sujeto constituyente, en suma, a toda la temática que garantiza a la historia la presencia universal del logos?... ¿Qué estatuto político le puede dar a usted al discurso si no ve usted en él más que una tenue transparencia que chispea un instante en el límite de las cosas y de los pensamientos? La práctica del discurso revolucionario y del discurso científico en Europa, desde hará pronto doscientos años, ¿no le ha liberado a usted la idea de que las palabras son viento, un cuchicheo exterior, un rumor de alas que cuesta trabajo escuchar en medio de la seriedad de la historia? ¿O habrá que imaginar que, para rechazar esta lección, se empeña usted en desconocer, en su existencia propia, las prácticas discursivas, y que quisiera usted mantener contra ella una historia del espíritu, de los conocimientos de la razón, de las ideas o de las opiniones? ¿Qué miedo es, pues ese que le hace responder a usted en términos de conciencia cuando se le hable de una práctica, de sus condiciones, de sus reglas, de sus transformaciones históricas? ¿Qué miedo es, pues, ese que le hace a usted buscar, más allá de todos los límites, las rupturas, las sacudidas, las escanciones, el gran destino histórico-trascendental del Occidente? A esta pregunta, estoy convencido de que la única respuesta que hay es política (Foucault, *La arqueología del saber*, 271).

Pero esta vez regisnificando la formulación ¿qué miedo provoca buscar en el pensamiento

propio, el gran destino histórico-trascendental de Nuestra América?

La ideología en la ciencia.

Habermas, teórico crítico de la sociedad, concibe la ideología como “conciencia tecnocrática”. En su obra *Ciencia y técnica como ideología*, atribuye al “progreso científico-técnico” la función legitimadora de dominio del “capitalismo industrialmente desarrollado”, en homenaje a la tesis de Marcuse que dice “el concepto de razón técnica es quizá él mismo ideología” (Habermas, 55) Desde esta lectura se analizan las relaciones de ciencia e ideología, tomando las ideas centrales propuestas en el esquema de interpretación que intenta reformular el concepto de “racionalización”.

La crítica que Marcuse hace a Weber por el concepto de *racionalidad* como “forma de actividad económica capitalista”, es el punto de partida de Habermas. Dado que, el oculto dominio político, es ejercido sobre la naturaleza y la sociedad, dominio del interés que prima, el mantenimiento del sistema por medio del progreso científico y técnico; por eso la técnica es ideología, porque es en sí “un proyecto histórico-social” racionalizado.

La ideología de la “ciencia” y la “técnica”, como proyecto histórico, modelo económico, régimen político y sistema social, esta inscrita en el discurso de *progreso y desarrollo* impulsado por “las culturas superiores” que “están asentadas sobre la base de una técnica relativamente desarrollada y de una organización del proceso de producción social, basada en la división del trabajo, que hace posible la obtención de un excedente por encima de la satisfacción de las necesidades inmediatas y elementales. Y deben precisamente su existencia a la solución del problema que sólo se plantea con la producción de un excedente: es decir, el de la distribución de forma desigual, y sin embargo legítima, de la riqueza y del trabajo...” (Habermas, 72) Tal criterio de superioridad no se agota en la modernización impulsada por el capitalismo y la industrialización, el fin de la sociedad tradicional no involucra un fin del dominio, la emancipación política no es emancipación humana, en tanto que la clase burguesa crea la legitimidad de la nueva organización del poder, ya no se acude a las cosmovisiones tradicionales sino que “puede ser buscada en la base que representa el trabajo social mismo” esto para Habermas esta dado en que el capitalismo resuelve su problema de legitimación del dominio con la categoría de “reciprocidad”. Así, en la “la institución del mercado, en el que los propietarios privados intercambian mercancías... en el que personas privadas que carecen de propiedad intercambian como única mercancía su fuerza de trabajo, promete la justicia de la equivalencia en las relaciones de intercambio. Con la categoría de la reciprocidad, también esta ideología burguesa sigue convirtiendo todavía en base de la legitimación a un aspecto de la acción comunicativa. Pero el principio de reciprocidad es ahora principio de organización

del proceso de producción y reproducción social mismo.” (Habermas, 76) Acierto que compartimos, pero que al rumiar su texto, hace ruido la postura de diferenciar distintos capitalismos “capitalismo liberal”, “capitalismo regulado por el estado”, “capitalismo tardío”, como tres niveles evolutivos de sistemas sociales. Por lo que, para la sociedad moderna dice “la ciencia y la técnica mismas, en la forma de una conciencia positivista imperante - articulada como conciencia tecnocrática- asumen el papel de una ideología que sustituye a las ideologías burguesas destruidas.” (Habermas, 102) Ese ¿destruidas?, distorsiona el sentido, que pregonan en sus metáforas de la acción comunicativa, confunde y dispersa dado que en la praxis tales ideologías burguesas siguen circundando.

El proceso de comunicación distorsionado que investiga Habermas, con respecto al proceso de cambio de la sociedad tradicional a la sociedad capitalista, contiene las marcas de un proyecto histórico ideológico justificado por la ciencia. En tanto que, la conformación del Estado Moderno contiene la legitimación del sistema capitalista, por medio de la «racionalización», del proceso de adaptación del comportamiento, esto refiere a que el sistema de dominio capitalista queda “justificado apelando a las relaciones legítimas de producción. Este es el peculiar contenido del derecho natural racional desde Locke hasta Kant. El orden de la sociedad es sólo mediamente político, e inmediatamente económico (el Estado burgués de derecho como «superestructura»).” (Habermas, 77) Esa sociedad tradicional, legitimada en la dominación política y dividida en clases sociales, basada en el marco institucional de la distribución de las fuerzas de producción, institucionalizada en las relaciones de poder fruto de la relación política, económica e ideológica del orden de dominación legítimo, es la misma sociedad del capitalismo tardío. Retomemos, en la sociedad capitalista, el marco institucional esta dado por el sistema de trabajo social, la ideología del justo intercambio proviene de una relación de producción, ya no sólo de una relación política. Es la racionalidad de mercado la que legitima las relaciones de producción, es decir la adaptación al trabajo. La conformación del Estado Moderno, se da bajo una acción instrumental y una racionalidad estratégica, es legitimado por el discurso de la ciencia moderna, que da forma a la infraestructura de la sociedad capitalista, la industrialización, la urbanización, el desarrollo y el progreso, es la forma de vida en adaptación a ese sistema. Así, el carácter científico justifica las relaciones de poder de la clase que ejerce el dominio, dominio político, económico e ideológico.

Podemos refutar entonces que la sociedad del capitalismo tardío, este sujeta a nuevas condiciones en el marco institucional, diferentes a las del capitalismo liberal, que según Habermas, era el centro de análisis de Marx, al realizar la crítica de la ideología burguesa en

forma de economía política. Partiendo de su mención a que “la ideología básica del intercambio justo que Marx había desenmascarado teóricamente, se hundió también en la práctica.” (Habermas, 82) Como si la ideología (o teoría) del libre cambio, hubiese hoy dejado de reinar. Para Habermas, la ideología del justo intercambio se desmorona en la sociedad del capitalismo tardío, del capitalismo regulado por el Estado, en la sociedad regida bajo “la dominación en términos de democracia formal” (Habermas, 83). Esto es, la ideología del libre cambio queda “reemplazada por un *programa sustitutorio* que se centra en las consecuencias sociales no de la institución del mercado, sino de una actividad estatal que compensa las disfunciones del libre intercambio.” (Habermas, 83-84). Tal proceso, es el paso al estado de bienestar, que vuelve a girar en la década de los 90s con la apertura del libre comercio. Por lo que se puede decir que en el siglo xxi podemos volver al análisis de Marx, dado que en la globalización, la economía vuelve a primar sobre la política, si antes, se había podido comprender que la economía, en tanto relaciones de producción, no es, de hecho, una cuestión plenamente política.

Acaso la “sociedad moderna” que contiene el marco de un capitalismo regulado por el estado, no es la misma sociedad de los países capitalistas de creciente disparidad, no se sigue reproduciendo el hambre de *Los miserables*, como lo representó en 1862 la obra de Víctor Hugo, en las mismas necesidades de los barrios de la periferia, de las villas, de las favelas, de los suburbios, no son los mismos potenciales de conflicto los que siguen latentes, ¿acaso las contradicciones entre “planificación y regulación racional” han dejado de ser fruto de la dinámica establecida y justificada de desigualdad en la distribución de la economía capitalista? No. Por eso mismo, el discurso de la ciencia y su aplicación, en tanto investigación científica positivista, sigue siendo una de las formas de alivianar y legitimar la crisis del sistema en sus contradicciones internas, aunque no la única.

Ciertamente la ideología o conciencia tecnocrática, trata de inmunizarse con el control de los sistemas de opinión pública administrada por los poderes económicos que monopolizan los medios de comunicación de masas. Pero dejar sólo la opción de fuerza política a los grupos privilegiados (activistas estudiantiles o profesionales críticos), o a las coaliciones con grupos económicos, porque los grupos subprivilegiados no pueden subvertir el orden establecido, dado que el sistema no vive de su trabajo, no es argumento válido para exponer que tales grupos subprivilegiados dejen de ser una clase social en lucha.

Esa “nueva zona de conflictos” que prescinde de los oprimidos, en sus palabras “de los conflictos que las disparidades provocan en los márgenes del sistema”, superpone la división de clases sociales al esquema de grupos subprivilegiados y grupos privilegiados acuñando que

estos “ya no pueden enfrentarse *como* clases socioeconómicas” (Habermas, 95). Contextualizando tal reformulación, es un análisis de la década de los años sesenta donde evoca en “la protesta de los estudiantes” una esperanza a la conformación de una fuerza política que “podría acabar destruyendo... la ideología del rendimiento”, en tanto que la toma de conciencia afectará el problema de la “despolitización”, que para este autor resulta ser el elemento protector del capitalismo tardío. Valorando y significando de forma permanente el canto que dice -¡Que viven los estudiantes!- desde la Patagonia hasta el Río Bravo en Juárez, y conociendo la particularidad de Venezuela, han sido los estudiantes y la juventud el motor movilizador constante, pero claramente no el factor de revolución; la lucha de clases sociales en América latina, se componen de la conciencia del trabajador, de la militancia del desocupado, de la sabiduría de los pueblos indígenas, de la memoria histórica de los afrodescendientes, de la vuelta a la tierra de los campesinos; de sumar sin restar, todas las consignas de lucha, de los que son oprimidos, frente a una clase burguesa internacional que bajo su interés de mantenimiento del orden establecido para defensa del derecho a la propiedad privada, gobierna en falsas democracias al servicio del capital.

La postura de Habermas, sobre que las tendencias evolutivas de la sociedad capitalista han “cambiado de tal forma que dos de las categorías claves del pensamiento de Marx, a saber, la de lucha de clases y la de ideología ya no pueden ser aplicadas sin más.” (Habermas, 91) Se aproxima a la desesperanza implícita en el juego del discurso científico que legitima el sistema capitalista. Es de sí conocido, que el conflicto de la desigualdad es el “que sigue inscrito en la estructura misma de la sociedad con la revalorización del capital en términos de economía privada, el que con más probabilidad va a quedar en estado de latencia. Decrece frente a otros conflictos, que ciertamente están asimismo determinados por la forma de producción, pero que no pueden adoptar ya la forma de conflictos de clase.” (Habermas, 92) Su tesis donde dice que “los intereses tendentes ahora al mantenimiento de la forma de producción ya no son «unívocamente localizables» dentro del sistema como intereses de clase.” (Habermas, 93). Pasa por alto, que los intereses de la clase dominante son los que siguen primando, en el capitalismo tardío no deja de existir una clase dominante y una clase dominada, no dejan de existir el opresor y el oprimido. Aunque admite que:

“Esto no comporta una cancelación, pero sí una latencia de los conflictos de clase. Siguen subsistiendo todavía diferencias específicamente derivables de la estructura de clases, en la forma de tradiciones subculturales y sus correspondientes diferencias no sólo de nivel de vida y de costumbres, sino también de actitudes políticas. A esto hay que añadir la probabilidad socioestructuralmente condicionada, de que la clase de los asalariados se vea más duramente afectada por las disparidades sociales que otros grupos. Y finalmente, el interés generalizado por el mantenimiento del sistema sigue teniendo todavía hoy una estructura de privilegios a nivel de las oportunidades

inmediatas que ofrece la vida: el concepto de un interés por completo autonomizado frente a los sujetos vivientes debería cancelarse a sí mismo. Pero el dominio político en el capitalismo de regulación estatal ha asumido en sí, con la prevención de los peligros que amenazan al sistema, un interés por el mantenimiento de la fachada distributiva compensatoria, interés que trasciende los límites latentes de clases.” (Habermas, 94)

Se equivoca Habermas al hacer de los juegos del lenguaje, no un proceso de comunicación libre de reflexión sin restricciones, sino un juego de palabras, al pretender una “reformulación del marco categorial de los fundamentos del materialismo histórico”, reemplazando las categorías de *fuerzas productivas* y *relaciones de producción*, por sus conceptos de *trabajo* como “subsistemas de la acción racional con respecto a fines” e *interacción* como “acción comunicativa o marco institucional”, es esto filosofía del lenguaje en abstracto y no interpretación de la realidad como tal. Se equivoca, con conocimiento de la fachada distributiva compensatoria del capitalismo de regulación estatal, reconociendo la existencia de la estructura de clases como estructura de privilegios para el mantenimiento del sistema, por lo que su propósito de hacer un cambio de categorías, sin que cambiaron las raíces de los problemas, no anticipa más que una teoría de acción comunicativa sin claridad del accionar político para la emancipación humana.

Habermas se adelanta en los hechos, al decir, para su entorno, que la regulación estatal asume con políticas de Bienestar “la prevención de los peligros que amenazan el sistema”; sin analizar el conjunto completo de implicaciones que trae el cambio del capitalismo de regulación estatal, impulsado bajo una lógica de *desarrollo* y *progreso*, de países desarrollados y subdesarrollados. Dado que, las garantías del Estado burgués, no cambian de método, es decir, gestan doctrinas militares, bajo el supuesto legal del uso legítimo de la fuerza. Para nuestro caso, lo sostienen, con el antecedente de la Doctrina Monroe y su slogan de “América para los americanos” en el cambio de siglo xix al siglo xx, y se concibe en el mismo periodo, 1963, la Escuela de las Américas, ideología en práctica de represión, para que ese supuesto “interés que trasciende” las luchas de clase, quede expandido en el terror impuesto a los pueblos de América Latina, y así, se lograron tener disponibles las riquezas a la clase dominante que prevenía, con buenas intenciones, la crisis del sistema.

La idea de Eugen Löbl², que referencia Habermas sobre que:

“la ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva, y con ello, caen las condiciones de aplicación de la teoría del valor trabajo de Marx. Pues ya no tiene sentido computar las aportaciones al capital debidas a las inversiones en investigación y desarrollo, sobre la base del valor de la fuerza de trabajo no cualificada (simple) si, como es el caso, el progreso técnico y científico se ha convertido en una fuente independiente de plusvalía frente a la fuente de plusvalía que es la única que Marx toma en consideración: la fuerza de trabajo de los productores

2 Checoslovaco, autor de la obra: *La revolución rehabilita sus hijos : tras los bastidores del proceso Slánsky*, condenado a “a la pena de privación de libertad a perpetuidad”. Información tomada de: LONDON, Artur. *La confesión*. Parte IV, Capítulo V (fragmentos) Transcripción de La Insignia. España, noviembre del 2002.

inmediatos tiene cada vez menos importancia.” (Habermas, 87)

Queda en el aire, al comparar que al año 2011 no se ha podido reemplazar la mano de obra del trabajador, como forma de explotación primaria, aún con todo el desarrollo y progreso de la “ciencia” y “técnica” en negocios tan antiguos como tecnificados, ejemplos: la industria agrícola y la minería. En acuerdo con Althusser, el aparato ideológico de la escuela, no ha tenido como principal objeto fines emancipatorios, sino la reproducción de los ejércitos de reserva, ahora alfabetizados en los conocimientos tecnológicos requeridos para ser parte del hombre-maquina de un call center, de elaboración de chips en la nanotecnología o el científico que investiga y demuestra resultados para justificar que el glifosato y las semillas transgénicas de multinacionales como Monsanto, no son perjudiciales para la vida.

La racionalización, ejercida por las “culturas superiores” (equivalente a “países desarrollados”), al momento en que se vieron resquebrajadas las legitimaciones de la sociedad tradicional, impulsó la ciencia moderna como nuevo discurso legitimador. La crítica dogmática de las interpretaciones del mundo y el carácter científico de una élite de expertos son la base de un proceso de comunicación distorsionado. El discurso de la “ciencia” desde el renacimiento, desde lo que incia como “modernidad”, es un discurso de dominación; no generó opinión pública, no dió lugar a una comunicación sin restricciones sobre los fines de la práctica política, no dejó cuestionar el marco de funcionamiento del sistema, bajo ese modelo mantendido de “ciencia” el pueblo no accede a la élite de expertos, no elige una existencia en paz y con sentido, es simple reproductor del sistema, mano de obra sometida a la racionalidad del mercado y la ideología del rendimiento individual.

Rendimiento, competencia e individualismo es realmente el trasfondo y lo que queda de la ideología burguesa, la “la nueva política del intervencionismo estatal exige por eso una despolitización de la masa de la población”(Habermas, 85), la despolitización de la población surge como necesidad para legitimar la nueva forma de dominación política. En acierto, Habermas indica que “el programa sustitutorio legitimador del dominio deja sin cubrir una decisiva necesidad de legitimación: ¿Cómo hacer plausible la despolitización de las masas a estas mismas masas? Marcuse podría responder: en este punto la ciencia y la técnica adoptan también el papel de una ideología.” (Habermas, 86) La técnica se hace plausible para la ciencia en pro del desarrollo y el papel del Estado queda limitado a impulsar la investigación y profundización de ese modelo, la ciencia y la técnica como el elemento de legitimación y mantenimiento del sistema, y a la vez, “en la medida en que la actividad estatal se endereza a la estabilidad y crecimiento del sistema económico, la política adopta un peculiar carácter negativo: el objetivo de la política es la prevención de las disfuncionalidades y la evitación de

riesgos que pudieran amenazar al sistema, es decir, la política no se orienta a la realización de fines prácticos, sino a la resolución de cuestiones técnicas.” (Habermas, 84)

Dice Habermas que la ideología, en tanto conciencia positivista imperante, ya no puede ser aplicada como forma de legitimación, porque la nueva ideología, la conciencia tecnocrática, no subyace de la totalidad ética, de la crítica de las ideologías, no es ya ni “falsa conciencia”, ni “fuerza de la reflexión”, pero continua sirviendo al objetivo de “impedir la tematización de los fundamentos sobre los que está organizada la vida social.” (Habermas, 97). El resultado de esta ideología dominante, impuesta por la clase en el poder político y económico, es la orientación hacia el cumplimiento de las tareas que las condiciones estructurales globales definen para el mantenimiento del sistema, la forma del capitalismo tardío, como “economía privada de la revalorización del capital” y “política de la distribución de las compensaciones sociales” que mantiene la aprobación y sometimiento de las masas, es viable y posible por la efectiva despolitización, la puesta en marcha de dispositivos de control y la moderna tecnología de la dominación, cruzando algunas nociones de los estudios de Foucault.

El comportamiento adaptativo hace desaparecer de la conciencia de los hombres el conflicto de la vida material como causa de su ser social. La constante de potenciales de conflicto queda encubierta. Así, “la conciencia tecnocrática es, por una parte, menos ideológica que todas las ideologías precedentes; pues no tiene el poder opaco de una ofuscación que sólo aparenta, sin llevarla a efecto, una satisfacción de intereses. Pero por otra parte, la ideología de fondo, más bien vidriosa, dominante hoy, que convierte en fetiche a la ciencia, es más irresistible que las ideologías de viejo cuño, ya que con la eliminación de las cuestiones prácticas no solamente justifica el interés parcial de dominio de una determinada clase y reprime la necesidad parcial de emancipación por parte de otra clase, sino que afecta al interés emancipatorio como tal de la especie.” (Habermas, 96) Comprendiendo que sigue existiendo una división de clases sociales con intereses, relaciones y prácticas que se contraponen, pero que dada la complejidad de intereses y de especulación en las crisis del capital y de la representación, la lucha por la emancipación humana, requiere hoy una suma de interpretaciones en pro de afectar ciertamente algún problema sistémico insoluble, que genere grietas que permitan pensar y hacer la transformación requerida de la forma de organización de la sociedad.

El papel de la educación es lo que puede quedar en proyecto, pero no es tema de importancia política en agenda de la región, lo demuestra el silencio de la UNASUR, ante la movilización estudiantil en Chile y en Colombia, miles de estudiantes exigiendo educación pública, ante la lesiva reforma privatizadora del sistema educativo en cada país; en su lugar, a los

representantes les ocupa la firma de acuerdos comerciales en la cumbre de ministros y en la gira terminada en Argentina que realizó el presidente de Colombia en lo transcurrido del mes. El ambiente de la cumbre del Grupo de Rio en el 2008, pierde claramente su tono, en estos tres años, o mejor se adapta a una exigencia de resolución de cuestiones técnicas, para la prevención de riesgos, con otra postura, con otra ideología, pero los mismos paradigmas, no es el contexto que tenía Habermas, cuando sintetiza el problema de la ideología de la “conciencia tecnocrática”, pero puede ser cercano a una reproducción de esta misma síntesis lo que pasa en estos momentos. Sigue Cuba teniendo una lectura crítica y pertinente del problema que persiste en el pensamiento burocrático, en la conducta del pequeño burocrático, indicando a la vez un camino necesario, preservar “el respeto, la franqueza y la confianza mutua. Por ahí anda la clave de los cambios de mentalidad que estamos reclamando.”³

Apuntes finales para las VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

Que sean estas letras un primer paso para traer a diálogo el rol de la ciencia moderna en tanto institución y discurso, en la conformación del capitalismo, en Colombia en particular, en América Latina como región; y en general en todos los países que padecieron el sistema colonial y aún no logran las promesas del desarrollo. Este trabajo sigue en elaboración, quedan por fuera, a causa del límite de extensión de las jornadas, los apuntes a las lecturas de Marx, Althusser y Gramsci, estos serán llevados a la mesa de exposición.

Bibliografía

- ALTHUSSER Louis (1984) *Ideologías y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión.
FOUCAULT Michel (2008) *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo XXI.
FOUCAULT Michel (2008), *La arqueología del saber*, Argentina: Siglo XXI.
GRAMSCI, Antonio (1975) *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*. México: Juan Pablos Editor.
HABERMAS Jürgen (1986) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
MARX Karl (1974) *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, Buenos Aires: Anteo.

Bibliografía complementaria

- ABBAGNANO, Nicola (2007) *Diccionario de Filosofía*. México-Buenos Aires : Fondo de cultura económica.
EAGLETON, Terry (1997) *Ideología. Una introducción*. España: Paidos.
COROMINAS (1954) *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
GONZALEZ SAIBENE Alicia (1993) *¿Qué es la epistemología?*, Rosario: UNR.
KOHAN, Néstor (2001) *El Capital. Historia y método. Una introducción*. Argentina: Buenos Aires, Universidad Popular. Madres de Plaza de Mayo.
LENK, Kurt (1982) *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Argentina: Amorrortu Editores.
LIMOEIRO CARDOSO, Miriam (1975) *La ideología dominante. Brasil – América Latina*. México: Siglo xxi.
MANNHEIM, Karl. (1993) *Ideología y utopía. Una introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.
MILLER, Jacques-Alain; HERBERT, Thomas (1971) *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*. Argentina: Siglo xxi.

3 POGOLOTTI, Graziella. Otra vuelta de tuerca al pensamiento burocrático. Diario Granma. La Habana, jueves 21 de julio de 2011. Año 15 / Número 202 Disponible en: <http://www.granma.cubaweb.cu/2011/07/21/nacional/artic01.html>

MORA, Ferrater (2001) *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
RICOEUR, Paul (1999) *Ideología y Utopia*. Compilado por George H. Taylor. España: Gedisa.