

¿Qué es un sesgo ideológico?

What is ideological bias?

Gustavo Caponi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
caponi@cfh.ufsc.br

Resumen

El término ideología suele ser usado en tres sentidos diferentes; cada uno de los cuáles alude a un concepto de diferente: la ideología en el sentido originalmente propuesto por Marx y Engels; la ideología como ideario político, que termino siendo la noción de uso más frecuente; y la ideología como sesgo que afecta las posiciones que pueden adoptarse en el campo de la teoría. Aquí será analizada esta última noción; tentado mostrar su diferencia, pero también sus relaciones, con las otras dos nociones. También se intentará establecer una diferencia entre las nociones de sesgo ideológico en la teoría y posición política en la teoría.

Palabras clave: ideología, objetividad, posición teórica, relativismo, sesgo ideológico.

Abstract

The term ideology is usually used in three different senses, each of which alludes to a different concept: ideology in the sense originally proposed by Marx and Engels; ideology as a political thought, which ended up being the most frequently used notion; and ideology as a bias that affects the positions that can be adopted in the field of theory. This last notion will be analyzed here; trying to show its difference, but also its relationships, with the other two notions. An attempt will also be made to establish a difference between the notions of *ideological bias* and of *political position in theory*.

Keywords: ideology, ideological bias, objectivity, relativism, theoretical position.



Received: 21/04/2023. Final version: 28/05/2023

eISSN 0719-4242 – © 2023 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

1. Introducción

El término ‘ideología’ es polisémico; y en sus usos hoy más habituales alude a tres conceptos diferentes que también refieren a cuestiones diferentes: tres conceptos que, sin excluirse o invalidarse el uno al otro, pueden, sin embargo, superponerse generando alguna confusión. El primero de ellos es el concepto que Marx y Engels (1975[1846]) pusieron en circulación a mediados del Siglo XIX, y al que designaré con la expresión ‘ideología M’. El segundo es una noción de uso más frecuente en el discurso político; y aquí la referiré con la expresión ‘ideología P’. También podría llamársela ‘ideología en sentido vulgar’. Ya el tercero de esos conceptos, que es aquél cuya elucidación constituye el principal objetivo de este trabajo, es una noción epistemológica, o meta-teórica, a la que indicaré con la expresión ‘ideología E’: un término al cual tomaré como sinónimo de la expresión ‘sesgo ideológico’ que uso en el título. La ideología E es, en efecto, un tipo particular de sesgo que puede reconocerse en nuestras posiciones teóricas y cuya caracterización aquí habré de ensayar. Pero, como condición previa a esa caracterización, y para evitar que la polisemia habitual del término ‘ideología’ obstaculice nuestra reflexión, también aludiré a las otras dos nociones: *ideología M* e *ideología P*. Sin esa precaución, la elucidación conceptual que aquí propondré podría verse comprometida por una muy posible confusión de la ideología E con la ideología M y la ideología P.

Las tres nociones ciertamente están muy relacionadas. Pero, para entender cualquiera de ellas es preciso distinguirlas sin oponerlas; y esto es particularmente necesario en nuestro caso porque, de hecho, no sólo la ideología E es, o ha sido, objeto de reflexiones de corte epistemológico. Conforme veremos, también la ideología M y la ideología P han motivado análisis y discusiones de esa naturaleza; y es necesario no confundir esas cuestiones con aquella a la que nos lleva el concepto meta-teórico de *sesgo ideológico*. Por eso, antes de proceder a la elucidación de la noción de *ideología E*, haré un breve análisis de las nociones de *ideología M* e *ideología P*; mencionando, también, las cuestiones epistemológicas que, a partir de ellas, es dable y pertinente plantearse. Se verá, además, que las tres nociones aluden a cuestiones y fenómenos que no dejan de estar relacionados. Y eso explica la homonimia responsable, en gran medida, por la confusión conceptual que aquí se quiere ayudar a evitar.

2. La ideología M

Ideología M es, seguramente, es la más fundamental de las tres nociones a las que aquí me estoy refiriendo. Marx y Engels (1975[1846]) lo introdujeron en sus obras para aludir a un aglomerado de representaciones distorsionadas de la realidad social que también inciden en las representaciones del mundo en general, y cuya mediación es relevante tanto para la explicación de los procesos socio-históricos como para discutir las diferentes teorizaciones que se han hecho sobre tales procesos. Y ahí ya aparece ese doble registro en el que se inscribe la noción de *ideología M*: ella alude a una variable sociológica; pero tampoco deja de tener una dimensión epistemológica a la que aludiré un poco más adelante. Una dimensión epistemológica que, aunque puede servir para explicar lo que aquí llamaré ‘sesgo ideológico’, no sirve

para definirlo. De hecho, tanto para definir la noción de *ideología E*, como para definir la noción de *ideología P*, no necesitamos de la noción de *ideología M*. Pero conste que me refiero a definir un concepto y no a explicar un fenómeno.

Eso, sin embargo, irá quedando más claro cuando esas otras nociones sean examinadas. Por ahora, y en lo que atañe a la ideología M, creo que lo primero que cumple decir es que ella está integrada por representaciones que, lejos de ser simples errores o ensoñaciones (Althusser 1975, 29), surgen como exigencia directa de los diferentes roles que las condiciones de existencia les imponen a los seres humanos (Althusser 1974, 26; Fougeyrollas 1981, 183). Por eso, conforme se lee en *La ideología alemana*, esas representaciones “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” (Marx y Engels 1975[1846], 26); y, con eso, lo que Marx y Engels querían decir era que, a diferencia del genuino conocimiento científico y de los conocimientos referidos al ‘saber hacer’, esas representaciones no obedecen a ninguna pauta o vector de desarrollo mínimamente autónomo; sino que van configurándose y alterándose conforme se configuran y cambian las circunstancias sociales, materiales, de las que ellas brotan (cf. Althusser 1984[1970], 50; Fougeyrollas 1981, 188). Para las formaciones ideológicas —como la moral, la religión, o la metafísica— vale aquello de “no es la conciencia la que determina la vida; sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels 1975 [1846], 26).

Pero lo que mejor caracteriza a esas representaciones ideológicas es su modo de operar: es la función que ellas desempeñan en una formación social. Dichas representaciones, que aluden al mundo en general, y no sólo al mundo social, son necesarias al funcionamiento de todo y cualquier orden socio-político (Horowitz 1959, 82-83; Althusser 1965, 238-239). Lo son, sobre todo, porque ellas permiten que los individuos acepten y desempeñen los lugares, condiciones de vida y roles, que dicho orden les impone (cf. Althusser 2014[1975], 329; Harnecker 1983, 96; Cohen 1986, 91). Puede decirse, por eso, que la ideología opera, básicamente, como legitimación de un *status quo* (Harnecker 1983, 97; Althusser 1984[1970], 28). Existiendo, además, toda una red de instituciones, el sistema escolar y las iglesias, que operan como refuerzos y como propaladores de esas ideas legitimadoras del orden vigente. Dichos ‘aparatos ideológicos de estado’ consolidan a la ideología M, contribuyendo a erigirla en lo que suele denominarse ‘sentido común’ (cf. Althusser 1984[1970]). Un sentido común que ya no es pensado como un modo ‘espontáneo’ e ‘ingenuamente natural’ de pensar; sino que es impuesto por las condiciones socio-históricas en las que los seres humanos desarrollan su existencia.

Es por eso que la importancia de la ideología M en la explicación de los procesos sociales jamás debe ser menoscabada. Pero, una cosa es reconocer el papel causal, o función, de un elemento en la operación de un sistema, en la preservación de un estado de cosas, o en la ocurrencia de un proceso (cf. Cummins 1975, 762; Caponi 2020, 131); y otra cosa distinta es explicar cómo fue que ese elemento llegó a configurarse y posicionarse de forma tal que pudiese desempeñar ese papel causal al que estamos considerando como ‘su función’. *Malgré*

Gerald Cohen (1986, 275), se trata de cosas diferentes; y que efectivamente se cuente con una correcta y relevante caracterización del desempeño funcional de un elemento, no significa que se cuente con una explicación causal de su existencia, configuración y posicionamiento. Y eso vale para la *ideología M*. Conforme Jon Elster (1983, 143) lo señaló, y más allá de lo relevante y efectivo que el recurso a la ideología M efectivamente sea para la explicación causal de los fenómenos sociales, todavía sería necesario formular una mejor caracterización de los mecanismos causales involucrados en la generación, consolidación y articulación de las propias representaciones ideológicas.

Es verdad que, en sí misma, la caracterización de la noción de *ideología M* ya da alguna pista sobre su posible explicación causal: las representaciones ideológicas brotan de la actividad humana y de las condiciones en que dicha actividad se realiza (Marx y Engels 1975[1846], 27). Pero ahí no hay ninguna indicación concreta de cómo es que esa actividad puede generar representaciones que puedan llegar a promover la aceptación de un determinado orden social y del lugar que en él ocupan los diferentes grupos e individuos. Recurrir a la metáfora de la cámara oscura (Marx y Engels 1975[1846], 26), diciendo que las representaciones ideológicas expresan de forma invertida esas relaciones sociales de las que surgen (Fougeyrollas 1981, 183), es, cuando mucho, una descripción del ‘efecto ideológico’ y una clave para descifrarlo. Pero eso no llega a ser su explicación causal. Para llegar a esa explicación es necesario profundizar en el estudio de esos mecanismos formación de preferencias y creencias sobre los que Elster (1995, 22; 1997, 72) ha insistido; y creo que, en lo que atañe a la Ideología M, los más importantes son esos mecanismos que tienen que ver con la configuración de preferencias adaptativas tendientes a la reducción de lo que Leon Festinger (1957) llamó ‘disonancia cognitiva’ (cf. Elster 1993, 23; 1995, 73; 1997, 74).

Estos, entretanto, son temas que exceden la cuestión sobre la que aquí quiero ocuparme. Pero, si los menciono, es porque, para entender la noción de *sesgo ideológico*, también será menester distinguir entre, por un lado, la caracterización de un ítem y de los efectos que ese ítem pueda producir, y, por otro lado, la explicación del origen de dicho ítem. Porque, tanto en el caso de la noción de *ideología M*, como en el caso de la noción de *ideología E*, la falta de una explicación causal de la génesis de esas representaciones, o de esos sesgos, que caracterizamos como ideológicos, no va en desmedro del interés y la relevancia que sí puede tener su efectiva caracterización funcional. Ésa, sin embargo, será una cuestión sobre lo que deberemos volver más tarde; ahora, lo más importante es detenernos sobre las cuestiones epistemológicas que plantea la propia noción de *ideología M*. Porque, como dije al empezar, si no identificamos dichas cuestiones, es posible que las mismas vengán a confundirse con aquellas que son propias y específicas de la noción de *ideología E*.

3. La *ideología M* como noción epistemológica

Así, y en lo que atañe a la dimensión epistemológica del concepto de *ideología M*, creo que es importante resaltar que su propia articulación ya presupone la distinción entre

representaciones que son efectivamente ideológicas y representaciones que no lo son; más allá de lo entrelazadas que ellas puedan presentarse en algunos casos. “No todo pensamiento es ideológico” (Fougeyrollas 1981, 191): la ciencia y los conocimientos técnicos que pueden operar como fuerzas productivas no lo son (Fougeyrollas 1981, 193; Cohen 1986, 50). Aunque ellos dependan de relaciones sociales, sus mecanismos de generación son diferentes de los que operan en el caso de la ideología M (Fougeyrollas 1981, 192); y, además de esa diferencia que existe entre los mecanismos de generación de la ideología M y los mecanismos de constitución de los conocimientos técnicos y científicos, también existe una diferencia fundamental en lo que atañe a su naturaleza epistémica. Una diferencia que John Dewey (1929) supo captar en su oposición entre *artes de control* y *artes de aceptación*.

En *La búsqueda de la certeza*, Dewey (1929, 3) aludió a dos modos por los cuales los seres humanos buscaron su seguridad “en un mundo de peligros”. Uno fue el recurso a “la súplica, el sacrificio, el rito ceremonial y el culto mágico”; y su objetivo era buscar el favor de esos poderes amenazantes que los rodeaban. El otro modo fue el control y hasta el aprovechamiento, siempre parcial, de esos poderes. Así, y más allá de lo entrelazado que esos *modos de buscar la certeza* puedan presentarse en las prácticas y en las representaciones de las más diversas culturas, se puede decir que, mientras los conocimientos científicos y técnicos son artes de control que conducen a la progresiva transformación y a un creciente, aunque siempre precario, dominio del mundo (Althusser 2014[1975], 84), las representaciones ideológicas parecen más afines a artes de aceptación cuya función sería promover la resignación ante fuerzas de las que sólo cabe esperar alguna conmisericordia (Althusser 2014[1975], 60). Y creo que en el ámbito de las artes de control también hay que contabilizar esos saberes, más o menos tácitos, que permiten que los individuos, y los grupos, controlen y modifiquen el orden social en el que operan. Un saber que, normalmente, se encuentra integrado en las ideologías P; aunque no sólo ahí.

Insisto, además, en el hecho de que las artes de control y las artes de aceptación pueden darse en forma entrelazada: la ideología y los saberes vinculados al *hacer* pueden operar de forma conjugada (Fougeyrollas 1981, 191). Un pastor que pinta una cruz con aceite de citronela en el lomo de sus cabras para protegerlas del ataque de murciélagos hematófagos, quizá asocie ese procedimiento con el poder mágico atribuido a la cruz; y esa asociación, típica de un arte de aceptación, pertenecerá al ámbito de las representaciones ideológicas. Pero, que la planta utilizada sea la citronela, y no otra cualquiera, y que la cruz sea pintada siempre sobre una parte del cuerpo que a las cabras les cuesta proteger por sus propios medios, ya son cosas que pueden depender de una experiencia efectiva; y, en ese caso, ya estamos en el plano del saber hacer: estamos en el plano de esos saberes técnicos vinculados con lo que Dewey llamaba ‘artes de control’.

Es verdad: en el sistema nocional del pastor todo eso se da en una única amalgama; pero eso no quiere decir que los elementos ideológicos y los elementos de efectivo saber hacer que allí se dan no puedan ser diferenciados en nuestro análisis. De hecho, nosotros podemos aprovechar lo que el pastor tácitamente sabe de la citronela como repelente, sin por eso tener que

creer en los poderes mágicos de la cruz. Es decir: podemos separar lo que en ese procedimiento hay de arte de control, de técnica, de lo que en él hay de arte de aceptación o de sacrificio propiciatorio. Y ahí está esa demarcación epistemológica que, como ya dije, es inherente al propio concepto de *ideología M*. Además de ser una noción sociológica (teórica) que puede operar en la explicación causal de diferentes procesos sociales, como puede ser la explicación de una preferencia electoral, el concepto de ideología M también supone una demarcación epistemológica (meta-teórica) que hubiese merecido más desarrollo que el que de hecho recibió. Pero esa demarcación, lo subrayo, no conduce a la noción de *sesgo ideológico*.

El concepto de *ideología E*, conforme lo caracterizaré más adelante, alude a un sesgo que afecta a la apreciación del apoyo empírico y conceptual de una posición teórica y también a la estimación de su valor heurístico; tratándose, entonces, de algo que tiene que ver con el modo en que evaluamos a las ‘representaciones científicas’. En cambio, la demarcación entre ideología M y ciencia supone una *ruptura epistemológica* entre el saber científico y esas representaciones ideológicas que se acrisolan en el ‘sentido común’; sea eso en el caso de las ciencias sociales, o en el caso de las ciencias naturales (cf. Fichant y Pécheux 1971, 10). Y esa forma de pensar, que ya había sido anticipada por Engels¹, quedó muy clara en Louis Althusser. Para él, incluso, la principal función de la Epistemología era, precisamente, la de establecer la demarcación entre ciencia e ideología (Althusser 1974, 50). La científicidad, en ese contexto, era entendida, precisamente, como ruptura con el sentido común; es decir: como ruptura con lo ideológico. El pensamiento científico, considerado como lo opuesto del saber vulgar, comenzaba ahí donde el pensamiento se libraba de las ataduras que le imponía el sentido común; es decir: la ideología M dominante. Todo eso, sin embargo, hoy parece constituir un tópico superado y carente de mayor interés.

Esto es así, en parte, porque ni Engels, ni Althusser, son hoy muy considerados en las discusiones epistemológicas. Pero creo que la principal razón del eclipse de esas cuestiones reside en el hecho de que, en las últimas décadas, el pensamiento de la izquierda haya tendido a ignorar, e incluso a negar, esta distinción entre ciencia e ideología que Engels y Althusser consideraron tan importante. El relativismo posmoderno, adoptado por una gran parte del antes llamado “progresismo”, consideró esa oposición como si ella fuera un atavismo “positivista”. Comenzó a pensarse que *todo era ideológico*; y que lo que importaba era tomar partido por alguna ideología para así orientar las diferentes opciones, teóricas o políticas, que fuese menester realizar. Pero, para entender ese tránsito desde Engels y Althusser hasta el relativismo postmoderno, hay que considerar ciertos deslizamientos que se dieron en el modo por el cual el término ‘ideología’ es entendido. Un deslizamiento semántico que permitió que la noción de ideología P usurpase el espacio de la noción de ideología M; desplazándola y empobreciendo los instrumentos conceptuales del pensamiento de izquierda.

¹ Al respecto, léase al propio Engels (1966[1876], 356; 1966[1883], 451; 1966[1888], 432; 1966[1890], 724; 1966[1892], 432).

4. La ideología P

En su *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*, André Lalande (1947, 459) también distinguió tres acepciones del término ideología. Pero, aunque en dos de sus elementos esa triada coincide con la que aquí he propuesto, entre ambas triadas hay una diferencia que creo pertinente señalar. Lalande no considera la *ideología E*; y en su lugar contempla a la ideología entendida como error: una acepción del término que efectivamente ha circulado, y consecuentemente no podía dejar de ser inventariada en una obra como el *Vocabulario*. Aquí, entretanto, la habremos de ignorar porque ella sólo puede operar, o bien como un sustituto grandilocuente de su equivalente semántico que sería la clásica noción de *error*, o bien como una versión devaluada de la propia noción de *ideología E*. Lalande sí considera, entretanto, la noción de *ideología M*; aludiendo también a la noción de *ideología P*: la ideología entendida como “una doctrina que inspira o parece inspirar un gobierno o partido” (Lalande 1947, 459).

En este último caso, el término ‘ideología’ designa un ideario en el cual se integran valores y creencias sobre el mundo que, de algún modo, pauta las decisiones, posiciones y acciones de un grupo social o político. Esa es la noción de ideología supuesta —doy sólo un simple ejemplo— en una obra como *La dialéctica de la ideología y la tecnología* de Alvin Gouldner (1978); y aunque quizá pueda decirse que, en última instancia, se trata de una noción subordinada a la de *ideología M*, lo cierto es que ella tomó vida propia: erigiéndose en la noción que está en la base de la mayor parte de los usos del término ‘ideología’ que encontramos tanto en el discurso de izquierda como en el discurso de derecha. La obra de Andrew Heywood (2012), *Political ideologies*, es, sin ir más lejos, un catálogo, siempre reactualizado, de ‘ideologías’ en este sentido político, o vulgar, del término. Allí se listan, y analizan, el ‘liberalismo’, el ‘conservadorismo’, el ‘socialismo’, el ‘anarquismo’, el ‘nacionalismo’, el ‘fascismo’, el ‘feminismo’, el ‘ecologismo’, el ‘ecologismo’, el ‘fundamentalismo religioso’ y el ‘multiculturalismo’ (Heywood 2012, *iv*). Que son claros ejemplos de lo que Mario Bunge (1980, 165) ha definido como ‘ideología’. Conforme él la presenta, una *ideología* (en sentido *P*) contiene cuatro grupos de elementos:

- (A) Afirmaciones ontológicas acerca de la naturaleza de las personas y de la sociedad.
- (B) Afirmaciones acerca de los problemas económicos, culturales y políticos de las comunidades de diversos tipos.
- (C) Juicios de valor acerca de las personas y de sus actos sociales, así como de las organizaciones y sus metas.
- (D) Un programa de acción (o de inacción) para la solución (o la preservación) de los problemas sociales y la obtención de un conjunto de metas individuales y sociales. (Bunge 1980, 65)

Muchas veces, sobre todo en el caso del discurso de derecha, esa acepción del término ‘ideología’ fue usada de manera algo despectiva. En las décadas de los cincuenta y sesenta del

Siglo XX, por ejemplo, los defensores del pensamiento desarrollista propugnaban algo que podría caracterizarse como una ‘desideologización’ de la política. Las ideologías no debían incidir en la toma de decisiones políticas; y con el término ‘ideología’ se quería aludir a los idearios de izquierda, o derecha, que se opusiesen a las políticas económicas, y de transferencia tecnológica, caracterizadas como ‘modernizadoras’. Políticas que, en esa época y con el patrocinio de Washington, eran promocionadas por la CEPAL (cf. Verón, 1962, 34-36). La obra de John Kenneth Galbraith (1967), *El nuevo estado industrial*, es una expresión muy acabada y extrema de ese modo tecnocrático de pensar la política (cf. Easley 1977, 391; Gouldner 1978, 316; Fougeyrollas 1981, 109). El mismo, incluso, pretendía ponerse por encima de la oposición entre capitalismo y socialismo: ese modo tecnocrático de tomar las decisiones, según Galbraith, ya regía tanto en Washington como en Moscú.

Pero, creo que el descrédito de las ideologías P, como base para la toma de decisiones políticas, nunca fue tan claro como en los años noventa del ya muriente Siglo XX: cuando la caída de la Unión Soviética, y la aplicación generalizada, a menudo incuestionada, de las políticas *de ajuste* impulsadas por el FMI. Allí, los idearios políticos clásicos pasaron a ser considerados como manifestaciones retardatarias de disensos que ya no existían. Las ideologías, se decía, habían muerto; y, a partir de ahí, la política, sólo sería administración. Fukuyama (1989) no se había equivocado: la épica de los grandes relatos ideológicos debería ser substituida por la rutina del *problem solving*. Y ante eso, lógicamente, se alzaron voces, airadas, desde la izquierda. Desde ahí, y muy pertinentemente, fueron impugnadas las injustificables pretensiones del llamado ‘pensamiento único’. Las ideologías, dijeron muchos, no habían muerto. Ellas eran un capital simbólico acumulado a lo largo de una experiencia histórica riquísima; y eran imprescindibles para guiar la resistencia, la lucha y la acción política en general.

Pero ahí comenzó a ocurrir un deslizamiento semántico bastante pernicioso. Por un lado, se reivindicaba a las ideologías P como portadoras de dos elementos claves para la acción política: ciertos valores y cierto saber sobre la propia acción política. Un saber, éste último, que, como ya dije, forma parte de los saberes técnicos, o artes de control; y que constituye una parte fundamental del capital simbólico de cualquier sujeto social que pueda ser agente de acción política. Pero, al mismo tiempo en que se hacía esa necesaria reivindicación, también se comenzó a incurrir en lo que Eliseo Verón (1972, 357) hubiese podido caracterizar como una ‘contra-ideología’. Los críticos del llamado ‘pensamiento único’ comenzaron a incurrir en una posición que era complementaria de la posición adoptada por los defensores de ese supuesto consenso post-ideológico. La izquierda comenzó a aceptar que los idearios políticos, las ideologías P, no eran más que ‘grandes relatos’ asociados a ‘visiones de mundo’ que les daban sustento. En lugar de revelar las falacias que suponía la reducción de todo el pensamiento político a relatos casi míticos, la izquierda aceptaba que sus posiciones dependían, efectivamente, de esos grandes relatos que sus adversarios impugnaban.

La lucha política pasó a ser vista como un embate entre ideologías P consideradas como ‘grandes relatos’; y como esos dichos relatos se basaban en suposiciones relativas a la estructura, al funcionamiento, y a la historia de la sociedad, también se llegó a la conclusión de que los

compromisos ideológicos también operaban como compromisos teóricos que determinaban el desarrollo de las ciencias sociales. No había, por lo tanto, ninguna posición teórica en el campo de las ciencias sociales que no obedeciese a una posición ideológica. Y así, toda discusión en este campo de conocimiento también acabó siendo considerada como racionalización de una *lucha ideológica*; que, en algunos casos, también transbordaba para el campo de las ciencias naturales.

No reconocer eso, negando el carácter fundante e irreductible de los compromisos ideológicos, comenzó a ser visto como una ingenuidad, o como una canallada, positivista. Así, siguiendo esa misma línea de pensamiento, la reivindicación de su propia ‘cientificidad’ a la que había solido apelar la tradición marxista, pasó a ser considerada como un residuo del pensamiento decimonónico: un resabio objetivista del que Marx, pero sobre todo Engels y algunos marxistas del Siglo XX, no habían sabido librarse. Además, ahí estaba la Filosofía de la Ciencia, que parecía irremediabilmente extraviada en la búsqueda de ese santo grial que sería el criterio de científicidad; y eso, según muchos creyeron, reforzaba la idea de que pretender oponer ciencia a ideología no era más que una quimera inmovilizadora. Si ni los ‘positivistas’ se ponían de acuerdo al respecto, no había por qué preocuparse por la cuestión. La misma no sería más que un pseudo-problema sin mayores consecuencias.

5. El retorno de los brujos

Fue así, entonces, que la reivindicación contra-ideológica de la ideología P acabó empalmado con un cierto discurso relativista del que pueden señalarse dos vertientes. Una remonta a los años sesenta, y a una ‘Nueva Izquierda’ norteamericana “interesada en dejar a la vista el sesgo del pensamiento occidental, burgués y predominantemente masculino” (Kakutani 2019, 17). La otra, un poco más reciente, remonta a lo que ha sido descrito como ‘pensamiento posmoderno’. Una tradición cuyos referentes fundamentales supuestamente serían algunos autores franceses. Lo cierto, en todo caso, es que ella resulta de la apropiación que los herederos de esa Nueva Izquierda norteamericana hicieron de dichos autores. Siendo desde las universidades americanas que esa vertiente de pensamiento derramó su influencia sobre la intelectualidad latinoamericana; siempre tan deseosa de esos *vient de paraitre* que la mantienen siempre sujeta a lo que Arturo Jauretche (2012[1957]) llamó ‘colonización pedagógica’.

Como sea, lo cierto es que, a partir de ahí, el pensamiento contestatario asumió ese relativismo epistemológico que la crítica literaria americana Michiko Kakutani (2019, 33) ha sabido retratar, e impugnar, en *La muerte de la verdad*. La búsqueda de la objetividad se transformó en ‘objetivismo’, el rigor en la argumentación en ‘cientificismo’; y todo eso junto en ‘conservadorismo reaccionario’. La tolerancia epistemológica fue erigida en la virtud política por excelencia; y por ahí todavía andaba el fantasma de Paul Feyerabend (1988) para legitimarlo todo. Se llegó así a un punto en el que, en ciertos círculos académicos, algunos de los presupuestos de ese irracionalismo que Theodoro Schick y Lewis Vaughn (2004, 4) analizan en *Cómo pensar sobre cosas raras*, recibieron un inusitado *upgrade*: se transformaron en tesis

epistemológicas respetables y hasta incuestionables. Cito tres de esos presupuestos: “No existe algo llamado verdad objetiva”; “no existe realidad objetiva”; y “la propia ciencia [...] no es más que otra fe o sistema de creencia o mito, sin más justificación que cualquier otra”. Y eso es lamentable.

Schick y Vaughn enunciaron esos postulados relativistas hiperbólicamente, casi como una ironía. Para ellos, dichos presupuestos definían las reglas de juego de ese espacio de la cultura de masas en el que florecen supersticiones pop como la ‘ufología’, las ‘terapias de vidas pasadas’, e incluso el ‘tierraplanismo’. Karl Sagan (2017[1995], 272), incluso, llegó a usar la lista completa de esos principios como epígrafe de uno de los capítulos de su libro *El mundo y sus demonios*; y su elección fue muy pertinente: ese libro, como el de Schick y Vaughn, también apunta a la deconstrucción de esa mezcla de supersticiones, misticismo, pseudociencias, y teorías de la conspiración, que, en general, circula por fuera del ‘campo intelectual’. Pero, lo que sorprende y asusta, es que esos principios se hayan convertido, finalmente, en axiomas de una ‘epistemología’ que domina indiscutida en ciertos círculos universitarios; e incluso en ciertos grupos contestatarios, muy vinculados a las universidades, cuyas reivindicaciones y luchas son, de todos modos, totalmente legítimas.

Por otra parte, en la última década, ese relativismo posmoderno que profesaba, y sigue profesando, una parte importante de la izquierda, también empezó a ser un patrimonio del ideario de la derecha (Kakutani 2019, 17). Pero eso, en realidad, no debería tener nada de inesperado. Como John Lewis (1961, 50) decía, el relativismo siempre le abre la puerta a la superstición; y junto con la procesión de fantasmas y demonios que por ahí se abalanzan, también pasan los más viejos tesoros del pensamiento conservador. Eso ocurrió en la Europa que antecedió y preparó el camino a los partidos y regímenes fascistas; y lo vemos ocurrir ahora en diferentes lugares del mundo con el ascenso de esa ultraderecha cuya manifestación más notoria ha sido Donald Trump y cuya versión más esperpéntica fue Jair Bolsonaro. Las razones de ese ascenso son, ciertamente, muy profundas; y sería tonto querer buscarlas en el relativismo epistemológico que cunde en algunas facultades de Ciencias Humanas. Pero, aun así, es importante señalar que ese pensamiento reaccionario se vale de las mismas estrategias discursivas de las que se ha valido el relativismo *cool* de cierto *progresismo* de izquierda; y eso hace que a la izquierda le falten recursos argumentativos adecuados a esta nueva fase de la ‘batalla cultural’ (cf. Kakutani 2019, 17).

Según la posición adoptada por esta nueva manifestación de conservadurismo, los compromisos ideológicos son determinantes en cualquier divergencia, política o teórica; y ellos son la única referencia para superar esos disensos. Éstos deben dirimirse “por convicción”; y cuando más firme es la convicción más poder decisorio ella tiene. Así, si alguien presenta datos o argumentos contrarios a las posiciones que estos nuevos conservadores puedan tener sobre cualquier cuestión, la respuesta siempre será que ahí hay una elección de datos y una estrategia de argumentación que obedecen, ambas, a posiciones ideológicas. Por lo tanto, como éstas no son sus posiciones, ellos entienden que no tienen ninguna razón para considerar o responder a dichas objeciones. Es por eso, incluso, que esta nueva derecha habla de ‘ideología de

género', y no de 'problemática de género'. Esa supuesta 'problemática', dicen ellos, sólo existe para los que asumen una determinada ideología. Rechazada esa ideología, los hechos que se pretenden problemáticos, también serán rechazados y substituidos por 'hechos alternativos'.

De manera semejante a lo que terminó ocurriendo en el campo de la izquierda, esta nueva derecha también entiende a las ideologías como relatos o cosmovisiones que determinan la acción y las posiciones políticas. Pero, diferentemente de lo que ocurría con la derecha clásica, esta nueva derecha reivindica ese carácter ideológico de sus posiciones. No hay duda, de todos modos, de que esta nueva derecha también fue mucho más allá de la izquierda en lo que atañe a la suposición de que esos relatos, o visiones de mundo, no debían por qué estar sujetos a discusión o crítica. Esos relatos, o concepciones de mundo, operarían, según ese punto de vista, como referencias indiscutibles que sólo cabría aceptar o rechazar, como ocurre con las concepciones religiosas. Aunque, en realidad, en el caso de ese nuevo fascismo que hoy ataca las conquistas democráticas, la referencia a la religión excede la simple analogía. Para los partidarios de esta nueva forma de conservadorismo, la religión sería el fundamento de su ideología; y eso refuerza su condición de credo indiscutible, justificando también la intolerancia política para con aquellos que no lo acaten. Es más: cuando la religión entra en juego, las creencias se miden por la convicción que ellas suscitan en sus adeptos; y, en ese marco, la argumentación, en última instancia, acaba siendo una demostración de debilidad en la que no hay que incurrir.

6. La ideología E

No se puede dudar, sin embargo, de que la ideología puede ejercer cierto influjo, o coerción, sobre nuestros posicionamientos teóricos. No es necesario incurrir en el relativismo para darse cuenta de que, tanto la ideología M cuanto la ideología P pueden incidir en nuestros compromisos epistémicos, en los enfoques que le demos a nuestras reflexiones e investigaciones, y en la forma en que evaluemos las conclusiones y los resultados allí alcanzados. El 'sentido común' y nuestras preferencias políticas, en general, pueden afectar, de modo más o menos directo, nuestros juicios y nuestras preferencias teóricas tanto en el campo de la reflexión filosófica como en el campo de la investigación científica; y esto último vale para las ciencias humanas, pero también vale para ciencias naturales. Sin embargo, reconocer eso no tiene por qué conducirnos a pensar que estamos encerrados en mónadas ideológicas en las que sólo se percibe aquello que cuadra con nuestras convicciones y prejuicios. Se trata, solamente, de admitir que nuestras posiciones teóricas pueden presentar un sesgo caracterizable como 'ideológico': un sesgo al que he denominado 'ideología E', y al que se lo puede describir funcionalmente sin pretender formular ninguna explicación causal sobre los mecanismos involucrados en su ocurrencia.

Aquí sólo aludiré al modo en que ese sesgo se da en el campo de la investigación científica. No consideraré, por lo tanto, su modo de darse en la reflexión filosófica. La noción de *ideología E* alude al modo en que se evalúan los posicionamientos teóricos en general. Pero, no

contando con una explicitación clara, y amplia, sobre cómo se da esa evaluación en el caso de las tesis y argumentos filosóficos, se hace muy difícil trazar una caracterización precisa de qué sería un sesgo ideológico en el campo de la propia Filosofía. Me restringiré, entonces, a dar una caracterización muy amplia de los elementos de juicio que intervienen en la evaluación de los desarrollos y resultados científicos en general; y, a partir de ahí, propondré una caracterización del sesgo ideológico que sólo aludirá a las ciencias.

Permítaseme decir, entonces, que, en el campo de la investigación científica, una posición *T* (preferencia teórica, conclusión, resultado, *etc.*) siempre se legitima en virtud de evaluaciones que aluden a estos cuatro aspectos:

- [1] Apoyo teórico o conceptual: *T* será más o menos aceptable conforme ella esté más o menos respaldada por el referencial conceptual pertinente.
- [2] Apoyo empírico: *T* será más o menos aceptable conforme ella esté más o menos respaldada por la evidencia empírica disponible y accesible que resulte relevante.
- [3] Capacidad explicativa: *T* será más o menos aceptable conforme ella permita explicar una cantidad mayor o menor de fenómenos y procesos.
- [4] Capacidad heurística: *T* será más o menos aceptable conforme ella permita plantear una cantidad mayor o menor de problemas para cuya solución ella ofrezca los recursos teóricos necesarios.

Lo cierto, sin embargo, es que esa evaluación nunca podrá ser totalmente imparcial. Por diversas limitaciones, cualquier individuo, grupo o comunidad de investigadores, terminará adoptando posiciones teóricas que estarán basadas en una evaluación limitada y desbalanceada de esos cuatro conjuntos de elementos de análisis. Lo ideal sería una evaluación exhaustiva y equilibrada de 1, 2, 3 y 4; pero, lo real siempre será un desvío de ese ideal epistemológico. La evaluación de esos elementos de juicios siempre será sesgada; y ese sesgo de podrá deber a muchos factores. Entre ellos:

- [A] Mayor familiaridad con ciertas partes del referencial conceptual pertinente a la evaluación de *T*, y desconocimiento total o parcial de otras de sus partes.
- [B] Mayor conocimiento de ciertas partes de la base empírica relevante para la evaluación de *T*, y desconocimiento total o parcial de otras de sus partes.
- [C] Valores epistémicos que determinan escalas de relevancia respecto del apoyo conceptual y empírico a ser más o menos examinado en la evaluación de *T*.
- [D] Mayor o menor manejo de los recursos o técnicas de investigación necesarios para considerar y/o ampliar esa base empírica.
- [E] Mayor o menor manejo de los recursos conceptuales, metodológicos y técnicos que sean apropiados para el aprovechamiento del poder heurístico de *T*.

[F] Valores extra-epistémicos que determinan escalas de relevancia desde las cuales evaluar las posibles aplicaciones prácticas de T .

[G] Mayor o menor compatibilidad de T con nociones que puedan considerarse propias de una formación ideológica M y/o de cualquier compromiso con alguna ideología P .

Pero, más allá de cuales sean los factores que producen ese sesgo, lo que aquí ha de interesarnos son sus efectos; y esto es así porque la caracterización que aquí propondré de la *ideología E* tiene que ver con su efecto o función discursiva: no con su causa o motivación. El estudio de los mecanismos causales por medio de los cuales esos factores inciden en las preferencias y compromisos teóricos de un individuo, o de un grupo, o de toda una comunidad de investigadores, es lo propio de la Sociología del Conocimiento. Pero, si se quiere señalar el efecto discursivo que ese sesgo produce, ya entramos en el campo de un análisis que cuyo objeto son relaciones epistemológicas entre conceptos, juicios y argumentos; y es desde ese punto de vista que se podrá establecer el carácter ideológico que algunos de esos sesgos pueden tener. Se hablará de ‘ideología E’, o de ‘sesgo ideológico’, sólo cuando la parcialidad que vicia la evaluación de una posición teórica resulte favorable a la legitimación de una línea de acción política particular o a la legitimación, o condena, de cierto ordenamiento social o político. Es decir:

- T será ideológica en la medida en que su adopción o aceptación suponga omisiones y parcialidades en la evaluación de su apoyo empírico, de su apoyo conceptual, y/o en la mensuración de sus capacidades explicativas y heurísticas, que son funcionales a la adopción de una posición o línea de acción política.

Insisto: en toda discusión o polémica científica sobre una posición teórica T siempre hay sesgos. Siempre habrá omisiones y parcialidades en la evaluación del apoyo empírico y del apoyo conceptual de T ; y lo mismo vale para la mensuración de sus capacidades explicativas y heurísticas. Y esos sesgos, conforme ya fue señalado, pueden ser de origen muy diverso. Pero aquí no nos interesan los mecanismos o factores que puedan generar esos sesgos. Los que nos interesan son ciertos efectos que ellos pueden tener. Nos interesan esas omisiones, esas parcialidades, que puedan resultar funcionales, que puedan ayudar a legitimar, a una posición o línea de acción política identificable; y lo que quiero indicar es que, cuando ese tipo de sesgo sea identificado, es correcto y pertinente calificarlo como ‘ideológico’. Éste no es un predicado meta-teórico que carezca de significado: alude a una conexión epistémica que puede darse entre una posición política y cierta parcialidad en la evaluación de una posición teórica. Su uso, por eso, además de ser legítimo, muchas veces puede resultar ineludible.

Esa conexión puede identificarse en ausencia, o con prescindencia, de cualquier explicación causal que conecte ese efecto de legitimación con la ocurrencia del propio sesgo que lo genera. Así, si se muestra que el poligenismo de David Hume (1753, 291*n*) era una posición que la Historia Natural del Siglo XVIII no llegaba a respaldar (Sivasundaram 2010, 118), y también se señala que ella era favorable al sojuzgamiento de pueblos no europeos (Sussman

2014, 26); eso no conlleva, ni exige, ninguna hipótesis sobre alguna conexión causal entre ambas cosas. Allí no se estaría presuponiendo, ni sugiriendo, ninguna hipótesis, o juicio, sobre las *intenciones del autor*: lo que se está mostrando son relaciones entre ciertas ideas, sus posibles efectos, y su mayor o menor apoyatura en el referencial epistémico pertinente para su evaluación. O dicho de otro modo: señalar el carácter ideológico del poligenismo de Hume no tiene por qué llevar a derribar sus estatuas. Si esa decisión se toma, o se deja de tomar, eso será en virtud de consideraciones más complejas, que aquí no precisamos examinar.

No existen, por otra parte, maneras o recursos para controlar esos sesgos ideológicos que sean anteriores o preliminares a la investigación y a las polémicas científicas. Por eso, si el control de los sesgos ideológicos dependiese de la objetividad entendida como una virtud de los científicos individuales, esos desvíos serían incorregibles (Popper 1973, 170; Brown 1998, 205). La objetividad, entretanto, no es un presupuesto de las polémicas científicas; sino su consecuencia: es discutiendo y argumentando que esos sesgos pueden ser identificados, quedando también en evidencia su posible carácter ideológico (*cf.* Bordieu *et al.* 1975, 107). Es decir: la distinción entre ciencia e ideología no es una quimera; pero ella sólo se hace evidente como resultado, y nunca como prolegómeno, de la discusión científica. Pero, que esto sea así, no implica que el señalamiento de los sesgos ideológicos sea algo innecesario, o que tenga que quedar excluido de las polémicas científicas. Por el contrario, ese señalamiento puede llegar a ser muy relevante para el propio desarrollo de la polémica; y para que quede claro todo lo que en ella puede estar en juego. La discreción no es una virtud epistémica.

En general, esos efectos ideológicos de legitimación consisten en convencernos de inevitabilidades e imposibilidades, o de conveniencias e inconveniencias, que se establecen en virtud de consideraciones teóricas y empíricas sesgadas y tendenciosas. Consideraciones, éstas, que sólo nos muestran una parte limitada de los elementos de juicio que en realidad habría y cabría que examinar. Para legitimar un ordenamiento social determinado, nada mejor que mostrarlo como inevitable; reputando de imposible o inviable su transformación. Y para legitimar una línea de acción, como puede ser la adopción de una tecnología o de un programa económico, nada mejor que reforzar su supuesta conveniencia, ocultando sus posibles efectos negativos; menoscabando también la posible conveniencia, o subrayando la definitiva insostenibilidad, de las posibles alternativas². Por eso, para anular esos efectos, no queda otra alternativa que ampliar la esfera del referencial teórico y de la evidencia empírica que quepa y corresponda considerar en la discusión. Y es ahí que pueden adoptarse líneas de acción en el campo de la investigación científica que son políticas, pero que no por eso son ideológicas.

² Hay casos en los que la línea de acción que se quiere justificar es, precisamente, una línea de investigación. Que es lo que puede ocurrir cuando el coordinador de un gran equipo de investigación defiende esa línea de trabajo, en la que ha invertido recursos de todo tipo, diciendo, sin todo el fundamento que sería pertinente, que dicha línea es la única que puede resolver un problema determinado; o que es la que está más cerca de hacerlo. No creo, entretanto, que, en ese tipo de casos, quepa decir que ahí estamos ante un sesgo ideológico. Estamos, en efecto, ante un sesgo; pero creo que merecería otro calificativo.

Pienso, por ejemplo, en la posición que biólogos como Stephen Jay Gould (1988) y Richard Lewontin (Lewontin *et al.* 2003) adoptaron en relación a ciertos usos ideológicos de la Biología. Ante la invocación de supuestas evidencias empíricas, y supuestas razones teóricas, que reforzarían posiciones racistas, e incluso sexistas, estos biólogos movilizaron todo un arsenal de recursos argumentativos, de cuño estrictamente científico, que ponía en evidencia la falta de fundamento de tales posiciones. Y eso, claro, supone un compromiso político (*cf.* Caponi 2019) contrario al racismo y al sexismo. Lo que no quiere decir, sin embargo, que eso los haya conducido, necesariamente, a posiciones ideológicas. Eso lo podríamos decir si se mostrase que sus argumentos ignoraron, sin dar razón, elementos de juicio —disponibles y confiables— que fuesen relevantes y pertinentes a la discusión. Si eso fuese así, su crítica del racismo y del sexismo se vería debilitada. Por eso, cuando se entra en esas polémicas, nadie quiere ser sorprendido en posiciones ideológicas; aunque casi todos, en algún momento, las adopten. Pero, insisto, una posición ideológica no es lo mismo que una posición política en el campo de la teoría; y esta última nunca debería invocarse para justificar los sesgos ideológicos en lo que se pueda incurrir.

7. Conclusiones

Un modo posible de entender esas posiciones políticas en la teoría es presentarlas como opciones erotéticas; es decir: como elecciones relativas a la agenda de preguntas que se asume cuando se adopta una línea de investigación. Si dentro del universo de las preguntas posibles y pertinentes a un asunto, un investigador, o grupo de investigadores, opta por unas, y no por otras, eso podrá deberse, por lo menos en algunos casos, a un compromiso político. Así, si en lo atinente al control de plagas que afectan a la agricultura, se opta por el desarrollo de tecnologías agro-ecológicas, dejando de lado el desarrollo de nuevos agroquímicos; es muy posible que allí esté entrando en juego cierto compromiso político. Pero, eso no quiere decir que dicha opción esté determinada por un sesgo ideológico. El interés por el desarrollo de ciertas formas de explotación agrícola y el cuidado relativo a sus impactos ecológicos y sociales, ciertamente inducirá una agenda interrogativa diferente de la que podría inducir la insistencia en el desarrollo de esas estrategias de explotación que son las más habituales en el campo de los agronegocios. Pero si esa agenda alternativa está bien articulada, no hay razón para asociarla con compromisos o sesgos ideológicos. Estos ciertamente podrán aparecer en el momento de evaluar las respuestas que se den a las nuevas preguntas; y eso no dejará de ir en detrimento de los propios compromisos políticos que motivaron dicha agenda de indagación.

Conforme Robin Collingwood (1940, 25-26) lo supo subrayar: toda pregunta envuelve presuposiciones que determinan su pertinencia epistémica (*cf.* Brown 1998, 136); y en esas presuposiciones puede darse lo que estamos denominando ‘sesgo ideológico’. Así, en la medida en que eso ocurra, las propias preguntas que se formulen a partir de esas presuposiciones, también podrán ser tachadas de ideológicas. Pero, en la medida que eso no ocurra, en la medida en que se pueda partir de un suelo de presuposiciones razonablemente justificadas,

siempre habrá margen para diferentes líneas de interrogación a ser emprendidas y desarrolladas. Siendo ahí, dentro de ese margen de indeterminación que hay entre las presuposiciones y las preguntas que efectivamente se formulan a partir de ellas, en donde podrán aparecer los compromisos políticos que podrán orientar a la investigación en diferentes direcciones. Ahí habrá sesgos, sí, pero serán sesgos erotéticos que podrán ser caracterizados como políticos, aunque no necesariamente como ideológicos. La ideología E, en todo caso y como ya dije, podrá aparecer y hacerse evidente en el momento de formular y justificar las respuestas que se den a esas preguntas por las que se opte; y, conforme eso ocurra y se haga evidente, más débil podrá ser la defensa de ese compromiso político que motivó las preguntas efectivamente formuladas.

Dentro del margen que puede dejarle un referencial de presuposiciones y de informaciones relevantes, y ante cualquier desigualdad constatada en una sociedad, un cientista social de izquierda, o 'contestatario', siempre optará por aquellas preguntas de investigación que partan de la sospecha de que esa desigualdad se debe a una previa situación de inequidad. Así, si dentro de una misma institución educativa, los alumnos de cierto grupo social C presentan un rendimiento escolar más bajo, en promedio, que los alumnos de otro grupo social B que también estudian ahí, el cientista social de izquierda tenderá a abordar ese fenómeno formulando preguntas que puedan venir a poner en evidencia una posible situación de desigualdad generada por el propio ordenamiento social en el que se da esa diferencia de aprovechamiento escolar. Él se preguntará por cosas como la diferencia promedio en el tiempo que el trayecto de ida y vuelta a la escuela le insume a cada grupo. Y también se podrá interesar en la cantidad de tiempo promedio que el núcleo familiar de los alumnos de cada grupo puede destinar a actividad de apoyo al aprendizaje.

Su interés, ciertamente, no estará en posibles diferencias biológicas; y quizá tampoco en diferencias culturales que llevan a explicar esa diferencia de rendimiento escolar aludiendo al poco valor que cierto grupo social le concede al estudio. Esas, en todo caso, serán las alternativas que procurará un cientista social de derecha: un 'conservador'. Y en ambos casos, tanto en lo atañe al cientista social contestatario como al cientista social conservador, habrá que discutir si las presuposiciones de las que parten en sus interrogaciones son realmente legítimas. Pero, si así fuere el caso, aún habrá que discutir y evaluar las respuestas que se den a esas preguntas. Las polémicas científicas pueden tener su punto de arranque en diferencias relativas a posiciones políticas; y eso no entra en conflicto con la objetividad y la racionalidad de la investigación. Lo que sí iría en contra de esa racionalidad es querer saldar esas polémicas invocando la supuesta superioridad política, o moral, de los compromisos desde los que cada contendiente parte. Ahí la ideología E, o la ideología P, tomarían el lugar de la ciencia. Y no es el pensamiento contestatario el que ganaría con eso.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris: François Maspero.
- Althusser, L. (1984[1970]). *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (1974). *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspero.
- Althusser, L. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (2014[1975]). *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Paris: PUF.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J., Passeron, J. (1975). *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Brown, H. (1998). *La nueva Filosofía de la Ciencia*. Tecnos: Madrid.
- Bunge, M. (1980). *Epistemología*. Barcelona: Ariel.
- Caponi, G. (2019). Lo natural, lo seglar y lo sobrenatural. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, (14), 27-55.
- Caponi, G. (2020). The Darwinian naturalization of teleology. En L. Baravalle y L. Zaterka (Eds.). *Life and evolution*, pp. 121-142. Cham: Springer.
- Cohen, G. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Collingwood, R. (1940). *An essay on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cummins, R. (1975). Functional Analysis. *Journal of Philosophy*, 2(20), 741-765.
- Dewey, J. (1929). *The quest for certainty*. New York: Perigee.
- Easlea, B. (1977). *La liberación social y los objetivos de la ciencia*. México: Siglo XXI.
- Elster, J. (1983). *Sour grapes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1997). *Egonomics*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (1995). *Psicología Política*. Barcelona: Gedisa.
- Engels, F. (1966[1876]). *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, pp. 354-370. Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1966[1883]). Discurso ante la tumba de Marx. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, pp. 451-452. Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1966[1888]). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, pp. 614-653. Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1966[1890]). Carta a Konrad Schmidt, 27 de octubre de 1890. En K. Marx y F. Engels, pp. 719-725. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.
- Engels, F. (1966[1892]). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. In K. Marx and F. Engels, *Obras escogidas*, pp. 393-450. Moscú: Progreso.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Redwood: Stanford University Press.
- Feyerabend, P. (1988). *La ciencia en una sociedad libre*. México: Siglo XXI.

- Fichant, M., Pécheux, M. (1971). *Sobre la historia de las ciencias*. México: Siglo XXI.
- Fougeyrollas, P. (1981). *Ciencias sociales y marxismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, F. (1989). The end of history? *The national interest*, 16, 3-18.
- Galbraith, J. (1967). *The new industrial state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, S. (1988). *La falsa medida del hombre*. Buenos Aires: Orbis.
- Gouldner, A. (1978). *La dialéctica de la ideología y la tecnología*. Madrid: Alianza.
- Harnecker, M. (1983). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Heywood, A. (2012). *Political ideologies*. New York: Macmillan.
- Horowitz, I. (1959). *Sociología científica y sociología del conocimiento*. Buenos Aires: Hachette.
- Hume, D. (1753). Of national characters. En D. Hume, *Essays and treatises on several subjects*, Vol.1, pp. 277-300. London: Millar.
- Jauretche, A. (2012 [1957]). *Los profetas del odio y La yapa*. Buenos Aires: Corregidor.
- Kakutani, M. (2019). *La muerte de la verdad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Lalande, A. (1947). *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris: PUF.
- Lewis, J. (1961). *Ciencia contra irracionalismo*. Buenos Aires: Horizonte.
- Lewontin, R. S., Kamin, L. (2003). *No está en los genes*. Barcelona: Crítica.
- Marx, K., Engels, F. (1975[1846]). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- Popper, K. (1973). *Miseria del Historicismo*. Madrid: Alianza.
- Sagan, K. (2017[1995]). *El mundo y sus demonios*. Barcelona: Crítica.
- Schick, T., Vaughn, L. (2004). *How to think about weird things*. Boston: McGraw & Hill.
- Sivasundaram, S. (2010). Race, empire, and biology before Darwinism. En D. Alexander y R. Numbers (Eds.), *Biology and Ideology*, pp. 114-138. Chicago: Chicago University Press.
- Sussman, R. (2014). *The myth of race*. Cambridge: Harvard University Press.
- Verón, E. (1962). Sociología, ideología y desarrollo. *Cuestiones filosóficas*, 1(2-3), 13-40.
- Verón, E. (1972). *Conducta, estructura y comunicación*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.