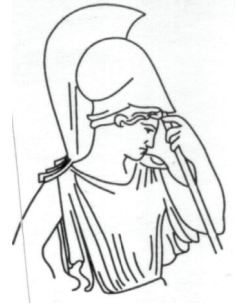




# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO  
EN FILOSOFÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS

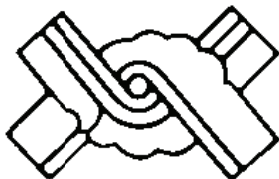
## RACIONALIDAD, IDEOLOGÍA Y UTOPIA.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA  
MTRO. VICTÓRICO MUÑOZ ROSALES

DIRECTORA DE TESIS:  
DRA. MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR.



CIUDAD UNIVERSITARIA MÉXICO, D.F., AGOSTO DE 2010.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	2
<b>Capítulo 1 La racionalidad.</b>	
1.1 Racionalidad y Globalización.....	14
1.2 Razón y revolución.....	16
1.3 La racionalidad criticada.....	22
1.4 La racionalidad latinoamericana.....	25
1.5 La racionalidad compleja.....	29
1.6 La racionalidad pluralista.....	34
1.7 Hacia otro tipo de racionalidad: La racionalidad analógica.....	43
<b>Capítulo 2 La ideología.</b>	
2.1 La ideología como ciencia en Desttut.....	60
2.2 La ideología como falsedad en Marx.....	68
2.3 La ideología como parte de la razón en Mannheim.....	77
2.4 La ideología como incongruencia en Ricoeur.....	91
2.5 La ideología como dimensión de sentido en Verón.....	108
2.6 Hacia otra idea de la ideología: como categoría abierta.....	115
<b>Capítulo III. La utopía.</b>	
3.1 La utopía como incongruencia y exploración de la realidad.....	117
3.2 Sociología de la utopía.....	120
3.3 La utopía versus la ideología.....	127
3.4 La utopía y la ideología como elementos del imaginario social (o racionalidad).....	131
3.5 Hacia otra idea de la utopía: como propuesta racional alternativa de solución.....	144
<b>Capítulo IV Racionalidad, ideología y utopía</b>	
4.1 La racionalidad y sus funciones ideológicas y utópicas.....	150
4.2 La ideología, su fundamentación racional y su relación con la utopía.....	154
4.3 La utopía como propuesta racional alternativa y su función ideológica.....	157
4.4 Sobre el marco unificado de interpretación.....	159
<b>Conclusiones</b> .....	163
<b>Bibliografía</b> .....	169

## INTRODUCCIÓN.

En los inicios del siglo XXI, la humanidad tiene en su agenda de problemas algunos aún no resueltos o, al menos no resueltos de manera satisfactoria. Entre otros los que conciernen al fracaso de las utopías de la modernidad y contemporaneidad, las cuales conciben un mundo sin guerra, sin enfermedades, sin hambre, sin pobreza; en el que el conocimiento y la ciencia ayudasen al progreso humano en la solución de sus problemas (algunos emergentes como el ecocidio, la contaminación o el exterminio de algunas especies).

En gran parte el sentimiento y certeza de este fracaso se constató a lo largo del siglo XX, comenzando por la crisis que significaron las dos grandes guerras mundiales y sus diversos holocaustos (desde los campos de concentración hasta el lanzamiento de la bomba atómica); la división del mundo en dos polos dando inicio a la “Guerra Fría” entre La Unión soviética y los Estados Unidos, hasta la consecuente caída del “socialismo realmente existente” a partir de 1989; por otro lado el desarrollo científico y tecnológico que avanza revolucionariamente en algunos campos, impacta y transforma prácticas y vida cotidiana, pero también repercute en la naturaleza degradándola y rompiendo su equilibrio; de igual forma la globalización económica y cultural que subsume las particularidades locales uniformando pensamiento, modos de vida y valores por encima de las tradiciones y cultura propias de los diversos pueblos del mundo; son los hechos que han minado nuestra confianza en nosotros mismos y en las diversas teorías que tenemos para comprender o explicar la realidad, el mundo y la vida.

Todos estos elementos en lo general: la no realización de alguna utopía como la desaparición de la injusticia social, el fracaso de cierto conocimiento como el rompimiento de los pactos sociales en lo político y la pretensión de la ciencia en lograr un mundo mejor

para el hombre que ha llevado también al extremo de la racionalización de la exclusión, además del asedio ideológico que uniforma y unidimensiona el pensamiento, han llevado a establecer la quiebra de los paradigmas en que se fundamentaba nuestra visión del mundo y de la vida, sobre los que se basa nuestra comprensión de la realidad.

La comprensión de la realidad se ha obtenido a lo largo de la historia y en cada época ha revestido algunas características específicas, la filosofía a través de esta historia sobre todo a partir del siglo XVIII ha pretendido fundar de manera universal un discurso omnicomprendivo de dicha realidad, por lo que la crisis de la razón y la realidad afectan de manera directa a la filosofía<sup>1</sup>.

Crisis del pensamiento contemporáneo, pero también de la racionalidad que lo sustenta. Algunos le han llamado a estos nuevos tiempos de crisis, tiempos postmodernos, para indicar que el proyecto de la modernidad iniciado en el siglo XVIII, el siglo de las luces, no se ha cumplido, ha fracasado o simplemente no era posible.<sup>2</sup> Aquí podemos preguntar: Cuando un proyecto racional como el de la modernidad se propuso ¿era mayormente utópico o sólo ideológico? Cuando no se logra, ¿hasta dónde este proyecto era verdaderamente racional? ¿Es posible que hayan sido un engaño ideológico desde el principio o algo que era imposible, utópico? Y ¿cómo de la razón o contra ella se derivan lo ideológico y lo utópico?

Sobre la alternativa que constituyó el socialismo real, el cual buscaba fines similares, ¿perdió racionalidad, se ideologizó o siempre fue una utopía? Puede ser posible que haya

---

<sup>1</sup> Vid. Bengoa Ruíz de Azúa, Javier. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992.

<sup>2</sup> Vid. Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995; Vattimo, Gianni. *et. al. En torno a la postmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994; Vattimo, Gianni *et. al. El fin de la modernidad*, Madrid, Gedisa, 1996; Vattimo, Gianni *et.al. La secularización de la filosofía*, Madrid, Gedisa, 1994.

sido todo a la vez? ¿Cómo?

La ciencia y la técnica (como representaciones prototípicas de la racionalidad) hoy se manejan como ideología según Habermas<sup>3</sup> y como medio para aumentar de manera dramática la brecha entre países desarrollados y subdesarrollados (nos venden ideológicamente la utopía del desarrollo científico).

De acuerdo con algunos autores como Marcuse<sup>4</sup>, la utopía es realizable, es posible, ya se tienen todos los elementos científico-técnicos, materiales e intelectuales para abatir el hambre, la pobreza, las enfermedades, etc. Pero la forma de organización económica que tenemos y su ideología neoliberal no lo permite. ¿Es la ideología un factor más poderoso que la racionalidad o que la utopía?

Cada vez quedan menos claras las relaciones entre la racionalidad, la ideología y la utopía; más aún, los mismos términos son de suyo problemáticos de conceptualizar pues tienen muchas acepciones y, con la pérdida o la relativización de sus significados no son útiles teóricamente para explicarnos y comprender los fenómenos humanos y la realidad social, pero se siguen usando.

Este sólo hecho, - la pérdida de poder explicativo de un concepto teórico referente a un fenómeno o problema, que se había conceptualizado para intelegir una problemática- da signos para comprender que el paradigma o marco conceptual (visión del mundo y de la vida, *weltanschauungen*) en el cual estaban insertos, también empieza a tener fracturas y deja de ser o puede estar cambiando como marco conceptual y/o paradigma.

En una época de transición como la que vivimos el pensamiento 'fuerte' se hace 'débil', ya

---

<sup>3</sup> Vid. Habermas, Jünger. *Ciencia y técnica como ideología*, México, REI, 1996.

<sup>4</sup> Vid. Marcuse, Herbert. *El final de la utopía*, México, Ariel, 1988.

no se proponen más 'metarrelatos'<sup>5</sup>, el sentido de la universalidad se cuestiona<sup>6</sup>, hay renuncia a los fundamentos y todo parece caer irresponsablemente en los relativismos, la racionalidad se fragmenta<sup>7</sup> y se considera múltiple; a una razón o a un tipo de ella se le opone otro<sup>8</sup> y se dificultan los acuerdos, la toma de decisiones, la resolución de los problemas. Para algunos se trata de la crisis de la razón filosófica occidental que se ha instrumentalizado, que ha perdido sus fines, o ha caído en autocontradicciones que hacen insostenible seguir sus principios. Para otros se trata sólo del déficit y quiebre de las pretensiones de su discurso: la universalidad y la totalidad. <sup>9</sup>

En ese sentido se hace más urgente y necesario analizar y establecer o restablecer los sentidos y naturaleza de nuestro pensamiento complejo, de la racionalidad, la ideología y la utopía en sí mismas, así como en todas sus relaciones y/o transformaciones sobre las que basamos o construimos nuestros pensamientos, creencias y acciones.

Para tal menester nos será de gran utilidad la hermenéutica analógica-icónica de Mauricio Beuchot, procediendo a establecer la definición analógica de estas categorías (racionalidad, ideología y utopía) de manera proporcional entre lo unívoco y multívoco de sus interpretaciones o acepciones, para que deconstruyamos y reconstruyamos sus relaciones hasta ofrecer un marco unificado de comprensión que las haga funcionales, orgánicas y teóricamente útiles para la explicación, comprensión y crítica de la realidad.

Respecto de la **Racionalidad**, uno de los supuestos que damos por sentado los seres

---

5 Vid. Amoroso, Leonardo. *et. al., Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1990.

6 Vid. Wallerstein, Immanuel. (coord.) *Abrir las ciencias sociales*, México, S. XXI, 2003.

7 Vid. Stich, S. *The fragmentation of reason*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.

8 Vid. Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

9 Vid. Apel, Karl Otto. *Estudios éticos*, México, Fontamara, 2004.

humanos, como una certidumbre obvia, es la que tiene que ver con nuestra naturaleza racional: somos y nos llamamos racionales sin preguntarnos qué significa que lo seamos<sup>10</sup>. En una primera aproximación decimos que somos racionales porque pensamos, tenemos conciencia y actuamos buscando objetivos, metas, hay pues intencionalidad. La pregunta entonces consiste en especificar qué es lo que vuelve racional al pensamiento y a las creencias y conocimientos que contiene? ¿Qué es lo que hace racional a las acciones? Más aún ¿qué es la racionalidad? ¿Cuáles son sus características, elementos y procesos que la definen?

Parecería una perogrullada inútil hacerse estas preguntas puesto que la racionalidad se da como un hecho y resulta extraño que alguien la cuestione; pero los acontecimientos históricos más impactantes para la sociedad humana, en una honesta y radical reflexión, no pueden menos de advertir la paradoja o trampa en que consiste ser racionales: morimos racionalmente, nos hacemos la guerra de manera racional (irracionalmente), se despiden trabajadores o se tira leche en cantidades industriales por la racionalidad del mercado, etcétera. La crisis del pensamiento contemporáneo afecta a la racionalidad, ¿qué de la racionalidad es lo que está en crisis, ella misma, sus funciones, lo que creemos de ella?

Otro tanto ocurre con la **Ideología**. En el desarrollo del conocimiento humano, la ideología se ha concebido como un obstáculo (que hay que quitar) del recto camino de la razón, se adivina en las conclusiones erróneas, en las argumentaciones falaces, en la contaminación que sufre la razón por los intereses de grupo, económicos, políticos y materiales que

---

<sup>10</sup> Vid. Jonson-Lard, Phillip N. *Razonamiento y racionalidad ¿somos lógicos?*, Bs. As., Paidós-SAICF, 1997.



desvían la toma de decisiones racionales llevándonos a la irracionalidad, al absurdo y el sinsentido. Al contrario de la racionalidad donde todos creemos participar de ella, el ser humano no acepta que su pensamiento sea ideológico, lo ideológico se concibe como un aspecto negativo, incluso contrario a lo racional. Sin embargo, aún después de haberse declarado más de una vez el fin de las ideologías, resulta que el siglo XX ha sido una de las épocas más ideológicas en la historia, llegando a orientar (o desorientar) a la razón. ¿Qué es la ideología? ¿Cuáles son sus características y manifestaciones? ¿Cómo funciona y cuáles son sus relaciones con la racionalidad?

En este campo del análisis de lo ideológico se tienen dos posiciones primordiales<sup>11</sup>, quienes asignan a la ideología una acepción negativa, entendida como falsedad o falsa conciencia y quienes la consideran con una acepción, si no positiva, al menos neutral que intenta comprender sus funcionamientos sociales. Aún con todo no hay acuerdo y es necesario su tratamiento y posible resolución.

En cuanto a la **Utopía**, ésta tiene algo en común con las dos anteriores; lo primero y más evidente es que tampoco hay acuerdo sobre su definición, características y funcionamiento. Se le relaciona con la ideología o con la racionalidad, dependiendo de cuál sea el sentido que le otorguemos: como algo que no es posible, ni real, ni existente y por tanto ni siquiera digno de tomarse en serio; o igualmente como algo no real, ni existente, pero posible y

---

<sup>11</sup> La acepción abierta en Marx se encuentra en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, Ed. Cuadernos de pasado y presente, 1984 y la negativa en *La Ideología Alemana*, Ediciones de Cultura Popular, 1974. Otros autores se refieren a ella como Silvia, Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1980; Pereyra, Carlos. *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1990; Villoro, Luis. *En concepto ideología y otros ensayos*, México, F.C.E., 1989; Manheim, Karl. *Ideología y Utopía*, México, Aguilar, 1978. Sánchez Vázquez Adolfo. *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983; Eagleton, Terry. *Ideología*, España, Paidós, 1997 y Van Dijk, Teun A. La

deseable, tanto como para tomarlo en serio. Si se le relaciona con la racionalidad es por el sentido positivo, pero entonces se le enfrenta a la ideología y viceversa; si se le relaciona con la ideología se le separa del campo de la racionalidad. Si se desea entonces, asignarle una función teóricamente útil debe fundarse en la racionalidad y determinar sus relaciones con la ideología. Así pues, ¿Qué es la utopía, cuál es su naturaleza? ¿Cuáles las características que la definen y cómo funciona? Por último ¿cuáles son las relaciones entre la ideología, la utopía y la racionalidad?

Nuestro problema pasa necesariamente por las especificidades de cada concepto, pero trata de analizarlos de manera unificada, desde un mismo marco de comprensión analógica que las haga operantes, explicativas, funcionales, sin perder sus características, para que de manera orgánica sean teóricamente útiles para la explicación de la realidad en su sentido más amplio.

Los predecesores del tema que aquí nos planteamos son señaladamente dos: Karl Mannheim, con su libro *Ideología y Utopía*<sup>12</sup>, y Paul Ricoeur con su libro, homónimo del primero, *Ideología y Utopía*<sup>13</sup>. No obstante que los temas de la ideología, la utopía y la racionalidad tienen de suyo desarrollos particulares y muy anteriores a estos autores –por ejemplo sin ser demasiados estrictos, desde Platón quien en la *República* al describir la alegoría de la caverna hace ya una separación entre conocimiento y opinión, que puede ser tomada como antecedente del tema entre ideología y racionalidad; o con Aristóteles sobre el problema de la racionalidad en la *Metafísica* y el *Organon*, en la antigüedad;

---

Ideología, Madrid, Gedisa, 2000.

12 Vid. Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía*, México, FCE, 2004.

13 Vid. Ricoeur, Paul. *Ideología y Utopía*, España, Gedisa, 1989.

pasando el medioevo con un San Agustín en su *Ciudad de Dios* para el asunto de la utopía; en la época moderna con Descartes para el tema de la racionalidad en su *Discurso del Método* y las *Meditaciones metafísicas*, de un Moro y Campanella, para la cuestión de la utopía; del grupo de los ideólogos con Destutt de Tracy donde surge la ideología como “ciencia de las ideas”; en la ilustración francesa por ejemplo, donde ya están funcionando los tres elementos de nuestra indagación; en fin hasta Marx, donde cobra estatus epistemológico el problema de la ideología y la crítica de la utopía, desde cierta racionalidad en su *Ideología Alemana* y *Del socialismo utópico al socialismo científico* entre otros; pasando por el muy variado y complicado siglo XX, en lo que respecta a esta discusión hasta nuestros días.

Sin embargo tales antecedentes no habían abordado el estudio de estos elementos de manera conjunta sino separada o en oposición, pero no desde un marco de análisis común como lo encontramos en Mannheim y Ricoeur.

Mannheim por ejemplo, al fundamentar la sociología del conocimiento, aborda los temas de la ideología y la utopía como conceptos sociopsicológicos colectivos que subyacen en toda acción social. Para él, las ideologías son formas del pensamiento, construcciones interpretativas que buscan justificar y fundamentar un determinado orden social en beneficio de algún grupo social específico, ocultando la verdadera naturaleza de las relaciones sociales desiguales. Por su parte las utopías son elaboraciones ideales que mueven a la acción colectiva de los grupos que se oponen al *status quo* tratando de transformarlo. Mannheim relaciona por primera vez ideología y utopía de manera intencional, para explicarse la realidad de su momento; sin embargo las concibe como

---

deformaciones del pensamiento, de la racionalidad y/o de la realidad, pero aún con todo necesarias para manejarnos con y en ellas. Con él la relación ideología y utopía es de contrarios, y la racionalidad, representada por una “inteligencia sin ligas”, su árbitro; pero todos estos elementos están separados en la concepción mannheimniana o al menos no quedan claras sus relaciones, a no ser como deformaciones de la racionalidad.

Por su parte Ricoeur también concibe a la ideología y la utopía íntimamente ligados, aunque a diferencia de Mannheim, no necesariamente como deformaciones, como algo negativo, sino al contrario, como algo positivo. Para él los elementos ideológicos y utópicos se encuentran en los discursos que elaboramos sobre la realidad, constituyendo los lugares en los cuales la sociedad deposita sus respuestas a los cambios históricos y sociales. En su función positiva lo ideológico y lo utópico son elaboraciones simbólico-narrativas de lo real y su función –aún considerada como oposición- es construir y/o constituir la imaginación social. No queda claro en Ricoeur si ésta imaginación social es sinónimo de algún tipo de racionalidad o si se trata de un elemento totalmente diferente de la racionalidad; lo que sí es claro es que enfrenta separadamente la ideología y la utopía a la realidad, entendiendo ésta última, como determinada por criterios racionalistas y científicos, con lo cual se abre una separación entre ideología y utopía por un lado y racionalidad por otro, ya que Ricoeur apuesta por desentrañar la estructura simbólica de la vida. Así, aunque como Mannheim analiza ideología y utopía dentro del mismo marco, ambos, a mi juicio, no alcanzan a integrar ideología-utopía-racionalidad en el momento en que las separan de la racionalidad.

Determinar la naturaleza y relaciones de la racionalidad, la ideología y la utopía desde un

marco de comprensión analógico que las explique y permita comprenderlas de manera unificada, como categorías complementarias y teóricamente útiles para la explicación epistemológica y el análisis de la realidad (científica, político-social y filosófica), es pues, el objetivo de esta investigación.

Así, en el primer capítulo, el de la racionalidad, haré un repaso a la Escuela de Frankfurt y muy especialmente al pensamiento de Marcuse para rescatar y partir de uno de los últimos planteamientos críticos de nuestro tema. Después se analizarán el pensamiento complejo de Edgar Morin, el pluralista de Nicholas Rescher y rescataré sus elementos pertinentes para dotarme de una base metodológica; finalmente, incorporaré la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot para tratar de proponer otra idea de racionalidad o, mejor, una, la misma pero analogizada. Destacaré el hecho de que la idea de racionalidad que se tenga, modifica asimismo la forma de concebir a la ideología y la utopía.

En el segundo capítulo, se abordará el problema de lo ideológico a partir de la tradición moderna de la que surge en Francia con Desttut de Tracy y Napoleón Bonaparte, pasando por la crítica marxista hasta los análisis de la Sociología del Conocimiento de Karl Mannheim y la Propuesta de Imaginario o Imaginación social de Paul Ricoeur; destacaré en éstos últimos el que sean los primeros en analizar la ideología junto con la utopía –pero separaré su análisis-, de esta forma podré establecer las contradicciones de los dos sentidos básico que se tienen sobre la ideología como falsa conciencia y/o superestructura) y cómo se resuelven. Con otra idea de ideología pueden verse con mayor claridad sus relaciones con la racionalidad y la utopía.

En el tercer capítulo se hace lo propio con el problema de la utopía manteniendo el eje

principal en el análisis conjunto de Mannheim-Ricoeur que hacen sobre la ideología y la utopía, para, a partir de ellos establecer otra interpretación sobre lo utópico que nos permita comprender su función como *ideal regulativo*, vinculado a la racionalidad y la ideología.

En el cuarto capítulo se trata de establecer en un solo movimiento comprensivo las relaciones entre la racionalidad la ideología y la utopía, considerando a éstas últimas como partes inherentes de la primera; vale decir que, analizadas y conjuntadas en un mismo marco de interpretación la racionalidad no sólo no se opone (qué también) a la ideología y la utopía, sino que son formas naturales de expresión de la racionalidad, una que se demuestra como su función ideológica de la racionalidad –en la que los hombres cobran sentido de sus situaciones-, la segunda que se ofrece como ideal regulativo –o función utópica- que la racionalidad propone frente a los problemas humanos ancestrales: una sociedad más justa, equitativa, igualitaria, libre y que busque el bien común general.

Por último no me resta más que agradecer a todos aquellos que, sea por su orientación profesional, su vocación académica o por su aliento y apoyo, lograron que este trabajo fuera terminado. En primer lugar a mi familia, a mi esposa Ana Laura Gómez y Montes de Oca, a Leonardo y Casandra, mis hijos, quienes comprensivamente sufrieron cada página de esta tesis. A mi querida maestra la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar, directora de este trabajo quien ha sabido impulsar mis ideas y bajo cuya dirección he aprendido el trabajo y la disciplina que este quehacer requiere. Al Dr. Mauricio Beuchot Puente quien generoso con su tiempo y sus ideas apoyó desde el principio la realización de esta investigación. Al Dr. Guillermo Hurtado Pérez por sus siempre útiles y acertadas críticas y

comentarios, además me ha distinguido con su amistad durante este proceso. Al Dr. Ambrosio Velasco Gómez y al Dr. Mario Magallón Anaya por su acompañamiento intelectual, ya de años, y por aceptar ser miembros del sínodo. A todos ellos debo agradecer sus deferencias y apreciaciones que han permitido mejorar la presente investigación. Las fallas –como sabemos- se deben a mi propia mano.

## CAPÍTULO 1 LA RACIONALIDAD.

### 1.1 RACIONALIDAD Y GLOBALIZACIÓN.

La crisis del pensamiento, racionalidad y filosofía occidental, caracterizada por el descrédito de su “universalidad” y por la falla en la realización de sus ideales, en los que se fundamentaba su hegemonía y legitimación, abre las condiciones de posibilidad para reconocer *negativamente* la positividad, es decir, las posibilidades de la *realidad* y las posibilidades del hombre concreto y primeramente excluido. El actual estado de las cosas lleva en su germen los reordenamientos de los diversos aspectos de la *totalidad* bajo una directriz de *racionalidad-instrumental-estratégica-institucional* 14 que permiten continuar reproduciendo las formas de control y dominación del sistema, así como su control ideológico, suministrándole las viejas fórmulas bajo nuevas caras: neoliberalismo, neoconservadurismo, neosocialismo, neomarxismo, neofascismo, neoidealismo o postmetafísica, etcétera.

Aparentemente, los fabulosos avances de la ciencia y el dominio estratégico de la técnica sobre la naturaleza y la vida social, tienen fundamentos ético-filosóficos que ponen límite a las prácticas y usos desmedidos en la aplicación de este tipo de racionalidad. Pero no es sino con una crítica desde la negatividad que se descubren esos fundamentos como formales y, por lo mismo, inoperantes.15

El problema de la racionalidad occidental consiste básicamente en que se separó de su creador, se sustancializó y desarrolló su aspecto pragmático instrumental, formal, ahistórico, de intereses aplicado a la realidad, olvidándose básicamente de su fundamento: el ser

---

14 Horkheimer, M. *Op. cit.*



humano. Y la realización de sus principios han llevado a una racionalidad deshumanizada, arrogante y de dominación. Se hace necesario entonces, primero su crítica, segundo su reintegración y tercero su aplicación para constituirse como otra racionalidad o una racionalidad alternativa. Eso es lo que desarrollaremos a continuación.

Se puede encontrar en lo básico, desde la ilustración, toda la fundamentación del estado actual de las cosas, pasando por Kant y específicamente en Hegel como último sistematizador de esa racionalización de la realidad en su idealismo objetivo, quien incorpora la historicidad a la razón<sup>16</sup> y no la razón a la historicidad. El marxismo clásico primero, y la "Escuela de Francfort" después, son los herederos teóricos de esas problemáticas en el ámbito de la filosofía europea. Dentro de ésta última es importante la obra de Marcuse<sup>17</sup> quien en su *Razón y Revolución* pasando por el *Hombre unidimensional* y el *Final de la utopía* desarrolla el proyecto crítico que permita tomar autoconciencia del sistema irracional en el que estamos embarcados.

La perspectiva desde la Teoría crítica de los miembros de la Escuela de Francfort tiene un núcleo medular compartido entre ellos, aunque también existan las diferencias, por ejemplo en cuanto a la categoría de razón y la crítica a Hegel.

Para Horkheimer y Adorno el mito del progreso racional de la realidad y el ser humano que desde el proyecto iluminista se había propuesto, no ha hecho más que resolver los problemas a nivel formal dado que -a decir de Horkheimer- vaciados de su contenido todas las nociones fundamentales (razón, libertad, igualdad, felicidad, paz) se han convertido en meros

---

<sup>15</sup> Habermas, J. *Op. cit.*

<sup>16</sup> Cfr. Corres Ayala, Patricia. *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*, México, Fontamara, 1997, p. 117.

<sup>17</sup> Cfr. Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza editorial, 1972; Marcuse, Herbert. *El hombre*

envoltorios formales.

Con la expansión de la economía mercantil burguesa el oscuro horizonte del mito es aclarado por el sol de la *ratio* calculante, bajo cuyos gélidos rayos maduran los brotes de la nueva barbarie.<sup>18</sup>

El mito, el dominio y el trabajo llevan a la reproducción de las mismas y aún peores condiciones de miseria para la mayoría, incluso llevan a la reproducción de la vida del opresor y, al considerarse el reproductor como necesariamente inserto –bajo una racionalización del *status quo*- llega al extremo del sacrificio. Mientras el sacrificio implique la negación del individuo y la colectividad por la reproducción del sistema, entonces el engaño ideológico está objetivamente implícito, se hace racional el sacrificio.

Con lo anterior criticaban el absolutismo de la razón. Según Martin Jay, una de las características más sobresalientes de la obra de la Escuela de Francfort era el énfasis puesto en la categoría de razón y el más apegado a ella era Marcuse<sup>19</sup>.

## 1.2 RAZÓN Y REVOLUCIÓN.

El libro de Marcuse *Razón y revolución*<sup>20</sup> cumplió entre otras, alguna de las siguientes funciones. Ante las acusaciones contra Hegel de haber fundamentado las teorías absolutistas del Estado que desarrollaron principalmente el nacionalsocialismo y el fascismo, Marcuse desmarca a Hegel de estas acusaciones, argumenta que esto no es posible ya que desde la propia teoría hegeliana, el Estado es la expresión más racional de organización y desarrollo de

---

*unidimensional*, México, Planeta-Agostini, 1985.

<sup>18</sup> Cfr. Horkheimer y Adorno. *Dialéctica del iluminismo*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1969, p. 48.

<sup>19</sup> Cfr. Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*, Argentina, Taurus, 1987, pp. 112 y ss.

la realidad (idealismo objetivo), pero que en la medida en que el Estado comete excesos y no satisface el reino de la felicidad (realismo político) no se acopla a los lineamientos racionales y por lo tanto no es real. Los Estados "reales" no son racionales y por lo tanto no son tales.

Marcuse cuidó de resignificar las ideas de razón e identidad con lo real en este texto para llegar a esta conclusión. Martín Jay señala al respecto que Marcuse aceptaba la identidad entre el sujeto y el objeto que estaban en el centro del pensamiento hegeliano<sup>21</sup> y este elemento contrastaba agudamente con el énfasis general de la Escuela sobre la no identidad: "En efecto, en los escritos de Marcuse la aversión de la identidad era mucho más débil que en los de Horkheimer o Adorno. No obstante, también en su obra la santidad de la razón y la reconciliación que ella implicaba siempre aparecieron como un ideal utópico".<sup>22</sup>

Por otra parte, *Razón y revolución* da cuenta del paso de filosofía social a ciencias sociales o bien de la separación de la teoría social a partir de la filosofía social y política, que con Hegel obtiene sus finalidades básicas y sus fundamentos específicos. Dice Marcuse:

La filosofía alcanza su fin [en Hegel] cuando ha formulado su posición ante un mundo en el cual la razón está realizada. Si en este punto la realidad contiene las condiciones necesarias para materializar prácticamente la razón, el pensamiento puede dejar de preocuparse por lo ideal. (...) Liberada de sus preocupaciones por el ideal, la filosofía se libera también de su oposición a la realidad. Esto significa que deja de ser filosofía (...) los esfuerzos de la razón se vuelven hacia la teoría y la práctica social.<sup>23</sup>

Asimismo, en Marcuse se aprecia la reconceptualización de la categoría de razón a través de su esfuerzo por establecer las condiciones materiales e intelectuales para la realización de un orden de vida libre y racional. Con ello se revalora el impulso negativo y crítico del racionalismo hegeliano; lo cual realiza Marcuse en contraste con el irracionalismo y el

---

20 Cfr. Marcuse, H. *Razón...Op. cit.*, p. 33. Su primera edición es de 1941.

21 Jay, M. *Op. cit.*, p.132.

22 *Ibid.*, p.113.

positivismo, extremos de la racionalidad. Extremos que, si hacemos caso a Aristóteles nos traerían a cuenta que la racionalidad es una virtud intermedia, prudencial.<sup>24</sup>

Este último tópico es el que analizaremos más adelante para descubrir los elementos de la caracterización de la razón en Marcuse, de su crítica y su relación con una razón subsuntiva *que integre nuevamente la razón fragmentada* sobre bases éticas, pero ya no formales y en clave latinoamericanista. Veamos.

Para Marcuse el concepto de Razón en Hegel es fundamental para su filosofía ya que éste sostenía que la historia tiene que ver con la razón, y el Estado, su realización suprema. Si como sostiene Hegel "Nada que no sea el resultado del pensar es razón", se debe entonces organizar la realidad bajo su tutela más que aceptarla tal cual. Al adecuar o identificar lo real con la racionalidad se encontrarán los aspectos negativos y contradictorios entre la razón y el estado de cosas. Esto es así porque, a pesar del orden filosófico, no hay identidad entre la razón y la realidad; en el orden del conocimiento sociológico esto significa que la razón explicadora no coincide con lo explicado y, por otro lado, aún cuando dicte formas de corrección o utopías, éstas tampoco se adecuan a la realidad. Para Hegel esas contradicciones nos hablan de la constante lucha humana por la libertad, la igualdad, la justicia social y el desarrollo pleno de las facultades humanas; la historia no es más que el desarrollo de esta lucha; y debe llegar el momento en el despliegue de ese espíritu en que lo real sea racional y lo racional, real.

Sin embargo la realidad se nos presenta como no razonable al encontrar la constante inversa:

---

<sup>23</sup> Marcuse, *Razón...op. Cit.*, p. 33. Los corchetes son míos.

<sup>24</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Libro VI, España, Espasa-Calpe-Planeta-Agostini, 2003.

miseria, desigualdad, esclavitud, desposesión, exclusión. Habrá que abolir esa realidad para conformarla a la razón y sus objetivos. Pero ¿cómo? Ante la diversidad de pensamientos y criterios sobre el asunto y de los medios para lograrlo deben persistir criterios y principios universalmente válidos para declarar el gobierno de la realidad por la razón. La razón es para Hegel la **totalidad** de estos principios.

Desde este momento Marcuse encuentra el aspecto reificante, formal y absolutista del principio de razón como totalidad (al cual se opondrán todos los frankfortianos) y que en la siguiente cita que hace de Hegel se expresa claramente:

Esa facultad que el hombre puede llamar suya, elevada por encima de la muerte y de la decadencia...es capaz de tomar decisiones por su cuenta. Se anuncia a sí misma como razón. La elaboración de sus leyes no depende de otra cosa, ni puede tomar sus normas de ninguna otra autoridad de la tierra o del cielo.<sup>25</sup>

Según Marcuse la razón presupone la libertad y esta suposición en Hegel consiste en realizar acciones regidas por el conocimiento de lo verdadero. La verdad es universal y el derecho de los hombres de conformar su realidad dependía de su habilidad para generar verdades válidas; de otro modo se verá obligado a someterse a los "ciegos procesos" y presiones de la vida empírica y sus contradicciones. En la autoconciencia de su propia libertad, la razón ha de negar lo empíricamente dado para lograr la verdad sólo en el proceso de superación de esta negatividad, de modo que en el surgimiento de la verdad se realiza la cancelación del estado de cosas dado, de un estado determinado del espíritu.

---

<sup>25</sup> Cfr. Hegel. *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tübingen, 1907, p. 89, *apud.*, Marcuse, *Razón y Revolución*, pp. 13 y14.

Marcuse establece que ya Hegel había demostrado que el conjunto de las fuerzas materiales e intelectuales de la humanidad podían realizar la razón por medio del desarrollo de la práctica social y política. La razón podía realizarse y lograr una sociedad libre gracias al desarrollo material e intelectual; primero porque la concepción del significado del mundo como algo inteligible supone que pueda ser comprendido y, sobre todo, modificado por la actividad cognoscitiva de los hombres; segundo, porque la razón humana no está limitada, de una vez y para siempre, por ningún otro orden diferente a ella; tercero, la razón implica universalidad; cuarto, el pensamiento unifica la multiplicidad de la realidad tanto natural como sociohistórica, tanto subjetiva como objetiva y; quinto, la razón implica libertad de acción incluso en la práctica de las ciencias naturales (en contra de cualquier mecanicismo positivista).<sup>26</sup>

Si esto era así, o debía ser así, ¿por qué no ocurría? ¿Por qué no se daba la identidad entre realidad y razón? Para Hegel esta incongruencia consistía en la composición caótica de los individuos y sus relaciones que constituyen la sociedad civil, sus contradicciones y antagonismos debido a sus intereses egoístas, lo que hacía de la sociedad un caos que no podría resolver por sí misma, para lograr la sociedad de la libertad en donde se realizara la razón. Para dirigir el conjunto de las voluntades humanas hacia un fin común, hacia el progreso, es que una institución social se hace necesaria: el Estado.

Pero a pesar de o con el Estado, persistía la no realización de la libertad, la no identificación de la realidad con la razón, la incongruencia de los proyectos filosóficos con las instituciones políticas y sociales con la verdad. ¿Por qué? Marx será el que explique la no adecuación: sencillamente porque existe la exclusión. Siguiendo a Marx, Marcuse describe esto de la siguiente manera:

---

<sup>26</sup> Marcuse, H. *Razón...Op. cit.*, pp. 249-251.

La existencia del proletariado contradice la supuesta realidad de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón (...) Si el ejercicio del espíritu absoluto, el arte, la religión y la filosofía, constituyen la esencia del hombre, el proletariado está excluido definitivamente de esta esencia, pues su existencia no le permite tener tiempo para dedicarse a estas actividades.<sup>27</sup>

La razón hegeliana, la misma razón que se consolida en el siglo de las luces, la razón de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad, *es la misma razón que aún hoy no permite su adecuación con los proyectos emancipatorios (utópicos) de un mundo mejor para todos*. Se debe a que es y no es la misma razón. Por la nota hegemónica ya de su función ideológica, ya de su función utópica. Marcuse considera que Marx demostró, como lo hizo Hegel, que la sociedad había establecido las condiciones para la realización de esa sociedad y que sólo su organización económica (capitalista) la impedía. No se lograban los proyectos de la modernidad gracias al orden racional de producción y explotación capitalista que se había establecido en la realidad.

Para Marcuse se ha dado un doble movimiento: "La Razón se ha identificado con la realidad: lo que es actual es razonable, aunque lo razonable no se ha hecho actual".<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 257.

### 1.3 LA RACIONALIDAD CRÍTICADA.

En el *Hombre unidimensional*<sup>29</sup>, Marcuse analiza la lógica de la razón de dominación que, material e intelectualmente, no encuentra oposición ante sus nefastas consecuencias sociales. En la triada Razón-Realidad-Verdad que todo lo explica y ordena, la razón es para Marcuse el poder subversivo, el poder de lo negativo, que establece la verdad a la manera protagórica para todas las cosas y hombres. De tal forma que se denuncia críticamente el universo totalitario de la racionalidad tecnológica como el último modo de ser de la idea de Razón.<sup>30</sup> Nuevamente la Razón, hoy en su última "trasmutación", pero sin ser racional. Ya se adivina la diferencia de contenido y de sus funciones ideológicas que se da a la Razón: una técnica, instrumental, la degradada; otra práctica, ética, crítica, la que busca su integralidad, no su fragmentación.

Con la primera tenemos una sociedad que se reproduce a sí misma de manera científica basada en la razón implementando un creciente ordenamiento técnico en la naturaleza y en las relaciones entre los hombres con la estrategia de ponderar los medios sobre los fines, pero sin fundamento ético. De hecho, para Marcuse, vivimos y morimos racional y productivamente.

¿La vida humana merece vivirse? Pero ¿cómo hacerla digna de vivirse?

Establece Marcuse un proyecto trascendente con criterios racionales orientados sobre objetivos éticos:

1. El proyecto trascendente debe estar de acuerdo con las posibilidades reales abiertas en el nivel alcanzado de la cultura material e intelectual.
2. El proyecto trascendente, para refutar la totalidad establecida debe demostrar su propia racionalidad *más alta*, en el triple sentido de que:

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>29</sup> Cfr. Marcuse, H. *El hombre unidimensional*, México, Planeta-Agostini, 1985. Su primera edición data de 1964.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 151.



- a) ofrece la perspectiva de preservar y mejorar los logros productivos de la civilización;
- b) define la totalidad establecida en sus mismas estructuras, tendencias básicas y relaciones;
- c) su realización ofrece una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia, dentro del marco de instituciones que ofrecen una mayor oportunidad para el libre desarrollo de las necesidades y las facultades humanas. 31

Dentro del marco institucional, desde la racionalidad, pero demostrando que es más elevada, ¿no llevaría esto a ser integrado en el sistema que se pretende cancelar? Para Marcuse La trascendencia más allá de las condiciones establecidas (de pensamiento y de acción) presupone una trascendencia **dentro** de esas condiciones. Se trata de la dialéctica de la negación determinada, es decir, de la toma de conciencia crítica de lo negativo de una totalidad, como proceso de su cancelación. La trascendencia externa no se dará sin la trascendencia interna crítico negativa. Si con el idealismo objetivo hegeliano se daba una trascendencia metafísica, Marcuse propone una trascendencia postmetafísica dado el lugar epistémico de la ruptura<sup>32</sup>. Conviniendo con Hegel y con Marx, Marcuse señala que la utopía es real, y su fin, posible, por convenir con la razón crítica o negativa, frente a la racionalidad instrumental.

En el *Final de la utopía*<sup>33</sup> Marcuse vuelve al tema específico de por qué no se han realizado los dictados de la razón "más elevada". Sostiene que técnicamente están presentes las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para lograr la transformación aunque la

---

31 *Ibid.*, p. 248.

32 O trans-ontológico para Dussel, ya que procede de la realidad, de la vida negada de las víctimas en referencia a la totalidad ontológica de un sistema de eticidad dado. *Cfr. El proceso de la ética de la liberación. (En la edad de la Globalización y la Exclusión)*, México, 1996, mimeógrafo, II parte, p. 139. Existe edición en la editorial Trotta, 2000; con el título *La ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*.

33 *Cfr. Marcuse, H. El Final de la utopía*, Barcelona, Ariel, 1981. Su primera edición data de 1968 y se trata de una serie de conferencias con motivo de los movimientos de izquierda estudiantiles de ese año en Estados

organización existente de las fuerzas productivas impida su aplicación racional. Dice Marcuse:

Es posible en el sentido indicado la eliminación de la pobreza y de la miseria; es posible en el indicado sentido la eliminación del trabajo alienado; posible la eliminación de lo que he llamado *surplus represio*. Creo que en todo esto estamos relativamente de acuerdo (...) Pero pese a estar de acuerdo en eso (...) no estamos aún lo suficientemente en claro acerca de lo que implica esa eliminación, técnicamente ya posible, de la miseria, de la pobreza y del trabajo, a saber, que esas posibilidades históricas han de pensarse en formas que muestren la ruptura, no la continuidad con la historia anterior, la negación y no la oposición, la diferencia y no el progreso, o sea, la activación, la liberación de una dimensión de la realidad humana, una dimensión de la existencia humana que está más acá de la base material: la activación de la dimensión biológica de la existencia humana.<sup>34</sup>

La negación histórico social determinada de lo existente, la toma de consciencia de esas posibilidades y de las fuerzas que la impiden deben ser el nivel en donde se desarrolle la lucha. Lucha que en el campo de lo social consiste en romper con un estado de cosas dado que, como totalidad organizada racionalmente ha demostrado su eficacia, que funciona extraordinariamente bien, que está lejos de desintegrarse y, aún más, "...que efectivamente ha logrado superar pobreza y miseria en una medida desconocida en los estadios anteriores del capitalismo".<sup>35</sup> Marcuse, por supuesto, se refiere a los países desarrollados y en particular a los Estados Unidos de los años setentas. Continúa diciendo:

Pero nosotros -y nosotros no quiere decir sólo el grupo relativamente pequeño de los intelectuales- sabemos y sentimos al mismo tiempo que tenemos otras cosas más, a saber, no sólo la guerra de Vietnam, no sólo una sociedad que impone en el mundo los regímenes policiacos y dictatoriales más represivos, sino también una sociedad que en la metrópoli trata a las minorías raciales y nacionales como a ciudadanos de tercera clase, una sociedad que dilapa monstruosamente su riqueza...<sup>36</sup>

---

Unidos.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 10-11. O sea, preservar la vida toda y de una manera adecuada y digna.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

Se trata en suma, de la más gigantesca deshumanización y brutalización de la sociedad en donde la técnica moderna se ha convertido en instrumentos racional de dominación. Marcuse no se olvida del Tercer Mundo y considera que sus luchas de liberación son importantísimas en ese proyecto trascendente externo de transformación radical del sistema capitalista. Pero enfatiza el movimiento interno de la trascendencia, desde la metrópoli misma; dejando las luchas liberacionistas del tercer mundo, si bien como algo “importantísimo” pero no suficiente (y quizá no trascendente).

#### **1.4 LA RACIONALIDAD LATINOAMERICANA.**

Mientras la conciencia de la negatividad es algo que les sucede externamente a las metrópolis de los países ricos (el norte), para América Latina y todo el mundo pobre (el sur) es una experiencia directa de la propia constitución de su existencia, de su vida. De tal forma que una filosofía de la liberación latinoamericana, o cualquier filosofía crítica desde Latinoamérica o México, se constituye en un contradiscurso que nace de la periferia y desde las víctimas, los excluidos. En donde la pobreza y la miseria son origen de la conciencia crítica y la negatividad misma la que desmiente la realización de la razón eurocentrista.

Nuestras filosofías, mexicana o latinoamericana, se convierten en filosofías críticas de la realidad capitalista globalizada y de las ideologías neoliberales que las sustentan; crítica realizada *desde otra racionalidad*, la propia –y si es otra la racionalidad, los conceptos de ideología y utopía pueden igualmente ser otros. Si bien éstas critican el proyecto de una racionalidad o pensamiento “fuerte”, también el de uno “débil” en donde ya no es la identidad la categoría central sino *la diferencia*, donde no hay cabida para utopías o metarrelatos, y los critican pues ambas posiciones están aún dentro de una lógica de la racionalidad instrumental

y sus críticas son superficiales pues comparten el mismo núcleo teórico hegemónico y de dominación (aunque ahora para desencantarse de él).

La racionalidad latinoamericana no está por fuera o por encima de la racionalidad occidental, comparte sus fuentes y esfuerzos, pero no cae engegueda confundiendo su pretensión de universalidad con la “única Universalidad”, ni identifica su pretensión de verdad con “la Verdad”, como lo hace aquella; incluso en sus afanes emancipatorios pretende –en la dialéctica del amo y el esclavo- romper con la dialéctica misma y liberar a ambos al esclavo y al amo, sin pretender tomar ningún lugar de dominación sino en el respeto ante el otro, en relación horizontal, fraternal y democrática, no excluyente.

Mientras la crítica a la Totalidad del sistema sea a partir de los principios absolutos y resuelta en abstracto, la materialidad será aniquilada bajo la formalidad del pensar, ya que éste se vuelve indiferente a la factibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida y a la participación autónoma de las víctimas (Dussel).

Mientras se siga creyendo en la racionalidad unidimensional técnico-instrumental, que no toma en cuenta la alteridad, la naturaleza humana integral, la vida no tendrá posibilidades de tener fines<sup>37</sup>.

Ante una *reproducción ideológica de la racionalidad como totalización dominante* habría que oponer una *utopía de la racionalidad reproductiva de la vida del sujeto*; aunque también es posible oponer otra ideología de la racionalidad reproductiva de la vida del sujeto o simplemente la racionalidad reproductiva de la vida del sujeto. Sea como racionalidad,

ideología y/o utopía, la categoría máxima o valor ético debe ser el de **la Vida** y en ella la vida humana, así como otras vidas no humanas.

Con fundamentos éticos la razón latinoamericana puede subsumir la razón eurocentrista (helenocentrista), por su experiencia más universal de mestizaje multicultural; entendiendo – de acuerdo con Dussel- que se trata de un fundamento ético que, como principio material universal, se puede describir de la siguiente manera:

... El que actúa éticamente debe (como obligación o deber ético) reproducir y desarrollar autoresponsablemente la vida de cada sujeto humano, por medio de enunciados normativos con verdad práctica, en *una comunidad de vida* de una vida buena cultural e histórica (con un modo de interpretar la felicidad, y con una cierta referencia a los valores o de comprender al ser), que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello con pretensión de verdad y universalidad.<sup>38</sup>

Algunos aspectos del proyecto trascendente de Marcuse, encuentran en el pensamiento dusseliano un referente concreto en cuanto al contenido sobre los criterios de una racionalidad "más alta" y que en Marcuse quedan solamente formalizados. Así, la razón reproductiva de la vida como una racionalidad práctica debe subsumir a la razón instrumental medios-fines, con el único criterio posible de verdad: el derecho a la vida digna. En el mismo sentido, se propone la recuperación no solamente de la razón, sino de la integralidad de la naturaleza humana, rescatando los afectos, las emociones, las pasiones, la voluntad y lo inconsciente, para dejar atrás la incompletud, recuperar la memoria y buscar la felicidad, que a través de la historia y de los otros, siempre hemos buscado.

Son pues características formales de esta racionalidad latinoamericana:

---

37 Corres Ayala. *Loq. Cit.*

- Partir de un concepto de racionalidad integral o completa, que no se reduce a uno de sus aspectos, sino que concibe a la razón en sus funcionamientos normativos o naturales, así como ideológicos y utópicos.
- Hacer una crítica de la razón occidental, desde la razón misma, pero diferenciando la naturaleza de esta razón latinoamericana al ser una racionalidad situada, concreta, particular o mestiza, o como señala Beuchot, analógica.<sup>39</sup>
- Ofrecer una racionalidad, humanista, que se encuentra equilibrada o dentro de los límites prudentes entre sus versiones univocistas (de la racionalidad estándar o clásica) o equivocista (la de las críticas postmodernas).
- Y ser con ello una racionalidad crítica, con fundamento ético que busca la emancipación y la liberación incluso del dominador.

Posteriormente a esta propuesta durante la segunda mitad del siglo XX y casi para su final se han hecho nuevos planteamientos que tratan de resignificar las propuestas clásicas de la teoría crítica y de las condiciones postmodernas. En lo que sigue analizaremos las propuestas de Edgar Morin acerca de su concepto de *pensamiento complejo*, como planteamiento de la dificultad que encierra el desarrollo de la ciencia como representación privilegiada de la racionalidad epistémica; también los análisis y argumentaciones de Nicholas Rescher sobre la naturaleza de la filosofía, que es para él la máxima representación de la racionalidad, y su función, fundamentado en un *pluralismo orientativo*. Creemos también que la complejidad y la pluralidad, deben ser completados con la

---

<sup>38</sup> Dussel, *Op. Cit.*. p. 71.

<sup>39</sup> Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, Cap. X.

analogía, pues son elementos cognoscitivos y teóricos que permiten un tratamiento, no sólo metodológico, sino también epistemológico y que pueden ofrecernos los elementos para tratar de refundamentar de nueva cuenta a la racionalidad.

## 1.5 LA RACIONALIDAD COMPLEJA.

Edgar Morin<sup>40</sup> se ha desarrollado principalmente en el área de filosofía de la ciencia, la epistemología y la metodología, de tal forma que su pensamiento recorre los avatares de la historia de la ciencia; también ha incursionado en otras áreas del conocimiento, desbordando sus fronteras hasta el punto de concebir sus propios procedimientos como una forma *transdisciplinar* de trabajo. En ese sentido, dentro de la multiplicidad de conocimientos que integran un mismo fenómeno, poco a poco va configurando la idea de que la realidad y los conocimientos que de ella elaboramos son menos simplistas de lo que los plasmamos y más complejos de lo que parecen. Nuestro autor ha luchado contra visiones postmodernas y no necesita invocar a sus sacerdotes, le basta con delinear los problemas e identificar al enemigo: el *simplismo explicativo* y el proceso reificante de la *racionalización* abstracta y esencialista.

Morin critica el paradigma de la simplicidad que ha tratado de abarcar y apresar los misterios del mundo con unas cuantas palabras mágicas y simples, hasta el nivel en que estas se convierten en paradigmas y reinan en la visión del mundo y de la vida que tienen los hombres. Sin embargo tampoco festeja por ello a los extremistas del bando contrario, el

---

<sup>40</sup> De la extensa obra de Morin hemos utilizado su *Introducción al pensamiento complejo*, Madrid, Gedisa, 1998; en donde sintetiza su pensamiento filosófico; la primera edición en francés de esta obra data de 1990, las citas

de aquellos que consideran la imposibilidad de abarcar con nuestros conocimientos la variedad sin fin de fenómenos que constituyen la realidad, de tal manera que ésta es casi inaprehensible por el caos que le es inherente. Él comprende que la realidad y nuestro conocimiento están conformados por elementos no siempre integrados en las explicaciones que ofrecemos al interpretar la realidad.

De esa forma se va perfilando su idea de la complejidad, de la realidad como complejidad y su intento de caracterizar el por qué se debe acceder a un paradigma de pensamiento de la complejidad. Para Morin lo complejo es:

...aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple. Dicho de otro modo, lo complejo no puede resumirse en el término complejidad, retrotraerse a una ley de complejidad, reducirse a la idea de complejidad. La complejidad no sería algo definible de manera simple para tomar el lugar de la simplicidad. La complejidad es una palabra problema y no una palabra solución. 41

Ya de suyo, nos explica el autor, la complejidad no es completud, es decir, no dará el conocimiento completo acerca del todo, en donde la complejidad sería la categoría enlace, a la manera de un universal-concreto a la Hegel, es decir, como totalidad, ya que esta misma sería simplista. Tal forma simplista de explicación tuvo su origen desde la desarticulación que hizo Descartes entre lo que en la etapa medieval de la historia estaba unido: *Hombre-naturaleza*; pasando en los tiempos modernos a ser *Sujeto/Objeto*. Ahí encuentra Morin el inicio de un pensar y una organización de los conocimientos que se valió de la **reducción** de lo múltiple a lo uno (reificado) y a su diferenciación **disyuntiva**

---

que incorporamos en esta sección son tomadas de la traducción consignada.

41 Cfr. Morin, *Op. cit.*, pp. 21-22.



como fundamento de los conocimientos y de la realidad que supuestamente éstos reflejaban. El paradigma de la simplificación se nutre y contiene en sí mismo esta relación disyuntiva en donde lo verdadero sólo puede ser una cosa entre dos alternativas "o lo uno o lo otro", sin comprender la valía de ambos aspectos en la explicación-comprensión de lo múltiple; y a la vez, ya que se hizo la elección, de la reducción de una de las alternativas por medio de la racionalización para lograr la fantasía de que los conceptos resultantes dan cuenta de la realidad misma. Los medios sustancializadores y reificadores que han llevado al predominio de este modo hegemónico de comprensión epistemológica está dada en la forma racionalizadora que, con base en los anteriores modos de proceder, se convierte en la *patología* de la razón. Por ello Morin considera:

...habría que sustituir el paradigma de disyunción/reducción/unidimensionalización, por un paradigma de distinción/conjunción que permita distinguir sin desarticular, asociar sin identificar o reducir. Ese paradigma comportaría un principio dialógico y translógico, que integraría la lógica clásica teniendo en cuenta sus límites de *facto* (problemas de contradicciones) y de *jure* (límites del formalismo). Llevaría en sí el principio de la *Unitas multiplex*, que escapa a la unidad abstracta por lo alto (holismo) y por lo bajo (reduccionismo). 42

La complejidad, pues, comporta por definición, el develamiento de una metafísica del orden que ha devenido como tal por la incomprensión de la unidad y diversidad de lo real, del consenso y el conflicto en el conocimiento, y de la verdad y no verdad de la totalidad concreta. El paradigma de la simplicidad pretende haber establecido orden en lo que parecía disperso, formulando leyes, principios, teorías fundadas por medios racionalizadores; sin embargo esta racionalización ha sido ciega ante el hecho de que lo

---

42 *Ibid.*, p. 34. Recordemos que Morin le llama paradigma, otros le llaman marco conceptual, o filosofía como

uno es múltiple y viceversa, La simplicidad así, separa lo que está unido (disyunción) o unifica lo que es diverso (reducción); pero ambos movimientos, con pretensiones de universalidad abstracta, no hacen sino reificar metafísicamente un orden que sólo existe en la mente de sus portadores, tornándose una metafísica del orden.

Morin no ve en las posiciones y filosofías postmodernas, la solución ante este problema, sustentar una crítica a la razón y a sus procesos, no significa renunciar a ella, pues como quien quema sus barcos no puede regresar a casa, quien renuncia a la razón no puede más que abandonar la pretensión de algún conocimiento. El conocimiento y la razón como productora de él contiene en sí misma las respuestas pero, debe ser por medios de *autoreflexión* que ésta misma pueda ser reconfirmada y puesta en funcionamiento de una forma menos mutilada, menos pretenciosa y más humilde.

Morin rescata de la Teoría de la información, de la Cibernética y de la Teoría de los sistemas el concepto de *auto-organización* para aplicarlo a la razón y al conocimiento (vistos como sistema organizado) y generar o regenerar su puesta en funcionamiento, su uso, en forma más integral, más explicativa y comprensiva, más compleja. La razón y sus procesos se pueden concebir como un sistema que, como tal, crea sus propias determinaciones, finalidades, medios e instrumentos, para producir acciones, efectos, conocimientos y órdenes simbólicos o empíricos. La autonomía relativa de la razón entendida como sistema y en el desarrollo mismo de sus propios procesos trasladará la autonomía no sólo a sus procesos sino al resultado de los mismos y, en ese movimiento es que la razón se volvió ciega, la racionalización se reificó y los conocimientos se

sustancializaron hasta pretender atrapar y conformar la realidad llegando a la posición en la que ahora se encuentra. De ahí que el paradigma de la complejidad propuesto por Morin sea una dialógica entre el orden/desorden/organización, en la línea que corresponde a las ciencias y, para todo lo que no entre en ellas, de la distinción/conjunción/organización; sin embargo, lo anterior no pretende instaurar otro orden simplificador, pero ahora de la complejidad -como ya vimos-, sino que ésta mantiene la incertidumbre, el misterio, pues no puede esclarecerse la totalidad y siempre hay márgenes por descubrir, aunque tampoco se reduzca a la incertidumbre. La complejidad comporta la incertidumbre aún en los sistemas ricamente organizados.

Así pues, Morin continua apostando a los principios racionales, aunque autoorganizados, autoregulados, por la razón misma como sistema, integrando lo que había simplificado, reducido o desarticulado y comprendiendo que todavía existen muchas cosas-misterio que sus productos, es decir los conocimientos, están lejos de poder desentrañar. Y quizá sea mejor no develarlos.

## 1.6 LA RACIONALIDAD PLURALISTA

Si bien Richard Rorty ha escrito lapidariamente en su trabajo *La filosofía y el espejo de la naturaleza*<sup>43</sup>, el advenimiento de los tiempos pospositivistas, al reseñar la historia de la construcción de un proyecto falaz como lo fue el de los neopositivismos, empirismos lógicos y filosofías analíticas, cuyo principio medular consistía en la creencia de que la estructura del lenguaje representa la estructura de la realidad, de tal forma que estudiando o analizando el primero, se conoce lo segundo; Nicholas Rescher<sup>44</sup> argumenta otra forma más moderada de entender el análisis del lenguaje, la filosofía y su función. Veríamos en él un intento de rescatar otro sentido de esta corriente filosófica, así como aportar otro enfoque al entendimiento de la naturaleza de la filosofía.

De entrada para Rescher no es posible abandonarnos a los relativismos, escepticismos y nihilismos epistemológicos, ni tampoco necesario es extremarse en la posición de defender absolutos ontológicos o metafísicos que seguirían siendo *flatus vocis*, o fundamentaciones esencialistas sin datos de arraigo en la realidad o sin verificación empírica. Tampoco ve en las posiciones postmodernas la salida a la crisis de la razón occidental y del proyecto de la modernidad. Ya que, por principio para Rescher: "Filosofar es una labor de la razón, de esforzarse por respaldar aseveraciones mediante argumentos sólidos que proporcionen buenas razones para su aceptación" <sup>45</sup>

Concibe lo que otros verían como paradojas, contradicciones y lucha entre sistemas de las filosofías como aspectos y características de la naturaleza que les constituye; es decir, ahí donde no existe acuerdo, ni consensos, en donde en apariencia existen negaciones y

---

<sup>43</sup> Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra 1995.

<sup>44</sup> Cfr. Rescher, N. *La lucha de los sistemas*, México, II Filosóficas-UNAM, 1995; su primera edición en inglés

exclusiones de algunas filosofías a otras, en donde no se vislumbra progreso filosófico sino únicamente conclusiones escépticas, posturas relativas o relativizadas, Rescher encuentra que no existe problema del cual asustarnos, todo ello constituye lo que es propio del ejercicio filosófico.

¿La filosofía o sus distintas formas pueden dar el conocimiento de la totalidad? ¿Son sus resultados lo que pueda considerarse la verdad? ¿Es que nunca podrán ponerse de acuerdo los filósofos y estén condenados a la lucha permanente? ¿Es posible el consenso en filosofía? Las anteriores cuestiones son las que puede formular algún filósofo -y en general cualquier observador interesado de lo que pasa en filosofía- preocupado por la falta de orden en su actividad, más aún en estos tiempos en donde se trata de romper con una forma de hacer y entender la filosofía, y de adjudicarle alguna función de fundamentación.

Rescher preguntaría a su vez, ¿por qué solicitar el acuerdo? ya que:

Los problemas filosóficos surgen cuando las discrepancias afloran, conforme conducimos nuestros asuntos cognoscitivos, porque hay discordia y falta de armonía entre las respuestas que damos a preguntas relevantes. Los problemas filosóficos se enraízan en el conflicto, la disonancia, la incoherencia, la incongruencia. 46

El hecho es ese y más que ver en él una limitación de la filosofía y los filósofos, debe considerarse como parte de la forma como puede evolucionar la filosofía hacia formas más complejas y sofisticadas de responder a sus problemas. Es decir, las filosofías son elaboradas para *tomar posición* respecto de ciertos problemas y las respuestas que se han dado acerca de ellos; de tal forma que la mayoría de las veces los filosofemas que integran

---

es de 1985. Todas las citas son tomadas de la edición de la UNAM.

45 *Ibid.*, p. 150.

46 *Ibid.*, p. 41.

sus argumentaciones están diseñados para rebatir, corregir, criticar, negar, sobre todo con posiciones distintas a la propia. Dentro de una misma posición pueden tener la intención de apoyarse, complementarse, corregirse, pero tampoco se descartan las críticas. En otras palabras, *las antinomias* son constitutivas de las posiciones filosóficas y sirven de motor para avanzar en el pulimento de las argumentaciones a través del conflicto. Para Rescher privarlas de su rivalidad es privarlas de su esencia (*omnis affirmatio est negatio*). Por otra parte, en la existencia de diversas posiciones que se enfrentan, la pluralidad de sus puntos de vista y juicios ofrece la posibilidad de contar con **grupos aporéticos** que se constituyen como tales en la medida en que se den respuestas distintas a un mismo problema. ¿Cuál de todas las posiciones dice o tiene la verdad; cuál es la verdadera?

Antes de continuar reparemos en el hecho de que Rescher insiste en que, por las consideraciones anteriores, la existencia de antinomias y la conformación de grupos aporéticos, el razonamiento y la argumentación son el alma de la filosofía; y sin ellos la filosofía sería cosa poco menos que imposible, pues, entonces, realmente se caería en el extremo de los relativismos, los escepticismos y nihilismos absolutos, los cuales son insostenibles, incoherentes, incongruentes y autorrefutantes.

No, para Rescher el asunto es todavía proporcionar respuestas a nuestros problemas y no sólo mantener la conversación: "No queremos meramente respuestas, sino respuestas razonadas, respuestas defendibles que cuadren con lo que vamos a decir en otros contextos y en otras ocasiones".<sup>47</sup> ¿Por qué entonces se dan las antinomias y las aporías y cómo ser consistentes con la búsqueda de la verdad sin caer en los absolutos criticados? El filosofar es una *acción de evaluación de los argumentos* ofrecidos acerca de problemas,

y en cuya base existen **valores cognoscitivos** que nos permiten pronunciarnos, tomar posición, criticar, complementar, negar, etc., esos argumentos. Cuando me pronuncio sobre algo, por ejemplo, entran en juego todos los elementos socioculturales de que me he "equipado" a lo largo de mi biografía intelectual y formación educativa, de mi desarrollo biopsicosocial y en la aceptación de ciertos valores cognoscitivos que la integran. De tal forma que toda formación filosófica es única e irrepetible y, aún en los casos de filiaciones más o menos semejantes, existen diferencias de matiz sobre los valores mismos y la forma como los aplicamos en el momento de evaluar. Por ello es que se dan las propuestas contrarias, los argumentos contradictorios, las antinomias entre contenidos específicos y entre filosofías.

Ya es bastante considerar el conflicto como lo esencial en el discurso filosófico y en su devenir, asunto no del todo aceptado por quienes sostienen aun posiciones univocistas, en la búsqueda de los universales a la manera del realismo exagerado, pasando a una metafísica desproporcionada en sus intenciones. Por ello mismo toda filosofía que se relaciona con otras partiendo de estándares universalistas -en sentido dogmático-, al enfrentar filosofías con las mismas pretensiones sólo da como resultado la lucha de los sistemas, pero sin la comprensión de que esto es así y así sucede de hecho, pero de lo que se trata es de separarse de las pretensiones de *la verdad, la universalidad del valor de nuestros resultados y de la validez y objetividad última* de nuestros conocimientos de la realidad, pero *sólo en sentido ontológico*, no en el sentido *epistemológico*. Tampoco se trata de caer en equivocismos que, ya en la lucha de los sistemas, permitan cualquier cosa

---

47 *Ibid.*, p. 61.

bajo la protección del "todo se vale".

Si las filosofías no se pretenden universales y verdaderas de manera ontológica, no pretenderán constituirse en fundamento, ni de la realidad, ni de la ciencia, ni siquiera de tener el conocimiento verdaderamente absoluto o absolutamente verdadero; por otra parte si se comprende que se trata sólo de la fundamentación epistemológica de nuestro propio pensamiento, entonces las filosofías pueden aportar algo plausible sobre los conocimientos y sobre la realidad y todas tienen el mismo derecho de sustentarse. En el momento que esto es así, repetimos, por la aceptación de cierta comprensión de la filosofía y sus actividades, entonces lo que tenemos no es sólo relativismo, puro equivocismo; más bien tenemos grupos aporéticos que nos permitan orientar, dar criterios a nuestra valoración cognoscitiva y elegir entre posiciones, argumentos, filosofemas, de acuerdo a su propio desarrollo argumentativo. Veamos por ejemplo la forma que adquiere un grupo aporético con respecto a nuestra cuestión, dice Rescher:

Cualquier orientación filosófica de valores cognoscitivos debiera ser autosustentable al considerar (genuinamente) verdaderas las afirmaciones que ella misma aprueba. Debiera considerar verdades reales sus verdades. La deliberación sobre estas cuestiones gira alrededor de un grupo aporético:

- (1) Cualquier filosofía digna de ese nombre aventura afirmaciones que pretenden ser absolutas en su verdad.
- (2) Las filosofías son múltiples y variables.
- (3) Cualquier filosofía que sea una entre muchas no puede hacer válidas afirmaciones que pretendan ser absolutas en cuanto a su verdad.

En teoría están aquí disponibles tres salidas:

Negar (1): Rechazar la idea de que la filosofía hace afirmaciones de verdad categórica (absolutas).

Negar (2): Sostener que hay solamente una filosofía "real" y que el resto son filosofías falsas, meramente *aparentes* (seudofilosofías).

Negar (3): Sostener la tesis epistémica de que se puede hacer una afirmación perfectamente apropiada con pretensiones de verdad categórica (absoluta)



sobre una base que es relativa y orientativamente variable.

La primera alternativa desafía los hechos. La segunda representa un absolutismo poco atractivo que es altamente problemático a la luz de la realidad histórica. Sólo la tercera parece ser viable. Y ésta, de hecho, es la adoptada por el pluralismo orientativo. 48

Los grupos aporéticos permiten reunir lo más importante o relevante que como respuesta se ha dado a algún problema y, a partir de ahí, se valora hasta orientar nuestro entendimiento, al ir persuadiéndonos por las razones y argumentaciones que presentan los sustentantes de las antinomias en los grupos aporéticos. Por ello, ante la pluralidad, sólo podemos orientarnos lo más justa y equitativamente posible hacia la verdad. Pero ¿y qué pasa con la verdad?

Para Rescher, en filosofía como en todo, existen pretensiones de verdad y mientras sean eso, pretensiones, está bien; vale decir, toda afirmación de verdad es una afirmación de búsqueda de la verdad absoluta y eterna. La pretensión como forma honesta de acceder a la verdad, pero esto no significa que toda afirmación tal sea absoluta y eterna. Relativismo entonces...¿no? Sí, pero de la aceptabilidad de las argumentaciones en las cuales basamos nuestras afirmaciones, no de relativismos de *la verdad*. Y ni siquiera ontológica, sino sólo epistemológica, ya que el pluralismo orientativo no es una concepción de la realidad sino la fundamentación epistémica de acceso a ella. La pluralidad se encuentra no en la realidad o en la verdad misma sino en las justificaciones que damos al respecto. Justificaciones que damos en nombre de nuestra filosofía -dice Rescher- y no en nombre de *la filosofía*.

Así pues, la filosofía es una cuestión de avanzar progresivamente, mejor, evolutivamente

---

48 *Ibid.*, pp. 265-266.

hacia respuestas razonadas acerca de los problemas que nos interesan, pero más que una cuestión de reproducción y de grupos de poder, para Rescher –y en eso estamos totalmente de acuerdo- es una cuestión de razonar, *de filosofar en la pluralidad y de manera orientada*, haciendo de aquello que parecían nuestros propios obstáculos, los mejores elementos que tenemos para ejercer y continuar nuestra labor.

Bien, hasta aquí hemos analizado a algunos autores, quienes persiguen posiciones más enriquecedoras que las que nos proponen los postmodernos; hagamos un balance de sus propuestas.

Morin y Rescher tratan de integrar los obstáculos y problemas sobre la filosofía y el conocimiento dentro de una forma establecida de la misma; e igualmente insuficiente para resolver los problemas filosóficos. Más que desechar, ambos integran las contradicciones internas y ajustan la comprensión de una actividad como la filosófica y los alcances de la razón y sus productos. Morin ofrece algunos principios metodológicos como el del pensamiento complejo para abordar el análisis de la realidad y el conocimiento humano; sin embargo la propuesta aún no se concreta porque no acaba de definirse lo complejo, pues a este hay que dotarle de contenido a través de investigaciones que sigan los procedimientos de un paradigma de la complejidad y no como se ha hecho hasta ahora, desde un paradigma de la simplicidad. En Morin hay pues propuesta de camino, pero se queda hasta el nivel de la fundamentación de un programa o proyecto, en sus aspectos metodológicos, ya que falta el contenido y la teoría que se pueda desarrollar a partir de ese tipo de investigaciones. Aún con esta limitación, la propuesta metodológica constituye de suyo un aporte importante en los tiempos presentes, sobre todo para no repetir estilos de filosofar y filosofías que se puedan reificar por sus pretensiones exageradas en lo ontológico y lo

epistemológico.

Por su parte Rescher, en forma inédita, desarrolla una especie de fenomenología analítica de la filosofía para encontrar lo esencial de la misma y hacer comprender que las faltas de las filosofías son, ni más ni menos, aquello que les es inherente. De tal forma que las antinomias y los grupos aporéticos se ponen en la base de lo que permita un pluralismo orientativo de corte epistemológico. Rescher propone así, la comprensión de las peculiaridades con las que se ha realizado la filosofía en los elementos de los valores cognoscitivos; en ese sentido reduce el relativismo criticado a la analítica, del campo de la metafísica y la ontología al campo de lo epistemológico, pero al introducir los valores cognoscitivos, al menos tendremos el problema de establecer la jerarquía de los valores por un lado, y por otro el de la fundamentación de los valores dentro de una tradición de formación o dentro de paradigmas de comprensión del Mundo y la vida, o quizá de comprensión de lo filosófico. Lo que nos llevaría a los funcionamientos ideológicos y utópicos de la racionalidad. En este último aspecto la posición de Rescher nos explica el estado de aparente desorden entre las filas filosóficas; pero nos da la impresión que si se aplica a las posiciones postmodernas, las neutralizaría y podría quitarles parte de su función crítica: el ser filosofías de ruptura y crisis, de una forma establecida de filosofía; precisamente la que defiende y ajusta Rescher.

Con Marcuse se extiende la crítica a la transformación de la racionalidad, primero de su reificación abstracta con Hegel, después hasta su última transmutación en un sistema mundial de dominio, fundamentado por la racionalidad técnico-instrumental identificada por Adorno y Horkheimer. Por *mor* la Razón se ha identificado con la realidad, pero ante el hecho evidente de la negatividad (la pobreza, la explotación, el hambre, la injusticia), lo

razonable no se ha hecho realidad. La racionalidad estratégica es ciega y contraria a los fines humanos sencillamente porque no los considera de otra forma que como simples medios, se hace necesario enfrentar a esta racionalidad, otra racionalidad que sí incluya los fines y que fundamentada en principios éticos sea crítica a partir de la negatividad de lo real. Esta racionalidad es práctica y debe demostrar su trascendentalidad como proyecto y su “más alta racionalidad”. Parte de la mejoría cualitativa de la racionalidad práctica, de su mayor altura, consiste en integrar a la racionalidad fines humanos valiosos, pero tampoco ésta sola es suficiente. Marcuse hacía una crítica radical a la racionalidad de dominio, pero no era afecto a considerar “reformularla”, no eran los tiempos. Así, la racionalidad práctica debe habérselas con la racionalidad instrumental y lograr una racionalidad más integral, no sólo en su conjunción, sino en su dialéctica que oponga a los simples medios, los fines adecuados para reorientarla. Por otra parte aunque reconoce las luchas de liberación del entonces Tercer Mundo (hoy Norte y Sur o países ricos y pobres respectivamente), esto es por ser importantísimas para el proyecto trascendente que delinea, más, aun con todo, sólo será desde el interior de la metrópoli misma, al interior de los centros de poder –y no en su periferia- desde donde es posible el cambio del sistema-mundo de dominación.

En este punto el pensamiento de Enrique Dussel hace una crítica al formalismo de la propuesta de Marcuse y empieza por incorporar los fines últimos humanos basados en la preservación, mantenimiento y reproducción de la vida del sujeto humano. En una continuación crítica subsume los aportes de la dialéctica negativa y crítica de los Frankfortianos y les da concreción con las circunstancias y hechos de los que es víctima Latinoamérica, lugar de posibilidad de crear una comunidad de vida práctica y material.

Aún más, la racionalidad que propone Dussel no se reduce a la epistémica o lógica sino

que se enriquece en una más amplia, alternativa, liberadora, humana; que integre lo que nos constituye con la vida toda: emociones, voluntad, inconsciente, etc. No obstante es necesario crear condiciones y puentes de la propuesta latinoamericanista con la realidad y circunstancia para que la filosofía de la liberación contribuya con la transformación social, la justicia y la liberación.

A partir de los elementos aportado en este resumen, ¿Es posible con estas bases proponer una racionalidad más adecuada? Veamos.

### **1.7 HACIA OTRO TIPO DE RACIONALIDAD: LA RACIONALIDAD ANALÓGICO-ICÓNICA.**

Desde los griegos se postuló a la razón –el *logos*- como una facultad propia del hombre; Aristóteles (384-322 a. C.) definía al hombre de acuerdo al género de cosas a las cuales más se aproximaba y, dentro de ellas, por lo que específicamente se diferenciaba: el hombre como animal, pero racional. Para Immanuel Kant (1724-1804) la nota característica de todo ser humano es también la racionalidad. Ambos autores y todos los que han concordando con ellos, conciben que la racionalidad, propiedad distintiva en el ser humano, es única y universal pues se encuentra y es válida, en y para todos.

En primera instancia, la más inmediata, se concibe a la racionalidad como una facultad de todo humano, como una capacidad común que nos permite razonar, argumentar y fundamentar nuestras creencias y acciones de una manera que es inteligible para otros, semejantes a nosotros. En este sentido, nuestra racionalidad viene estructurada por una lógica interna que explica sus procedimientos, la manera como producimos ideas, la forma

como razonamos. Al razonar creamos nuevas ideas a partir de datos anteriores o premisas, las cuales se unen en una relación de consecuencia necesaria y evidente con la conclusión, (el esquema del razonamiento sería premisa + premisa = conclusión).

La argumentación entendida como la expresión lingüística de nuestros razonamientos lógicos nos permite exponer, analizar, persuadir, discutir, criticar y en general comunicar nuestros contenidos mentales, lo que pensamos acerca del mundo, la vida y los problemas y decisiones que tomamos frente a ellos<sup>49</sup>.

Desde este punto de vista, ha sido un supuesto epistémico que operamos con ciertas reglas lógicas universales y por eso somos racionales; o al revés, somos racionales porque operamos mentalmente con ciertas reglas lógicas universales. Cuando expresamos nuestras elaboraciones racionales, es decir, cuando argumentamos, seguimos las correcciones que la lógica nos proporciona, de otra manera no podríamos comunicarnos racionalmente, entender el orden de la realidad o tener conocimientos científicos explicativos, válidos, correctos y verdaderos para todos. De esta facultad originaria y característica se han derivado otros elementos que también se consideran como racionales y que constituyen la racionalidad en general: la comprensión de cierto orden del mundo y la realidad tanto natural como social<sup>50</sup> y el conocimiento que producimos de lo anterior hasta llegar a su elaboración más alta, el conocimiento científico<sup>51</sup>.

Como ya vimos, se considera que esta concepción de la racionalidad es **la concepción**

---

49 Vid. Olivé Morett, León. *Razón y sociedad*, México, Fontamara, 1996.

50 Vid. Nudler, Oscar. (comp.) *La racionalidad: su poder y sus límites*, Argentina, Paidós, 1996; y Santiago, Teresa. (comp.) *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, UAM-I-Plaza y Valdés, 2000.

51 Vid. Di Castro, E. y Dietterlen, P. *Racionalidad y Ciencias sociales*, México, IIF-UNAM, 2003; y Trueba Atienza, Carmen. (comp.) *Racionalidad, lenguaje, argumentación y acción*, México, UAM-I-Plaza y Valdés, 2000.

**clásica** en donde la racionalidad se concibe como universal, válida, correcta, verdadera, única y total; pero por lo mismo monolítica, reduccionista, ahistórica, formal, en una palabra, unívoca.

Sin embargo, sabemos que distintos individuos partiendo de los mismos datos o premisas pueden llegar a conclusiones diferentes; o bien que, no obstante las reglas de la lógica –o a pesar de ellas- cometemos errores en la estructuración de nuestros razonamientos, los más graves de ellos constituyense en falacias. Que el ser lógico y racional es lo menos realizado en nosotros, pues en la mayoría de los casos nos manejamos por los prejuicios, las pasiones, los deseos y los intereses (la ideología). Y en general, como ya lo dijimos, la racionalidad aunque establecida y con programa, las más de las veces no se efectúa, no se lleva a cabo, no se realiza (lo utópico). Es decir la razón se equivoca, es falible o imperfecta. ¿Por qué sucede esto si todos somos racionales y, por tanto, lógicos de una manera natural?

Se ha respondido a esta cuestión indicando que se cometen errores lógicos –la mayoría de las ocasiones errores sistemáticos- en nuestros razonamientos frente a la resolución de problemas, no por fallas en la lógica o la racionalidad de que participamos, ya que el sujeto falla consistentemente; el error más bien está en que tenemos una exagerada idea de racionalidad que nos exige algo que no podemos hacer.

En ese sentido, hoy sabemos que:

...la visión estándar de la racionalidad y con ella concepciones de racionalidad como la que Donald Davison propone, deben ser rechazadas. Las razones para ello son básicamente las siguientes:

- 1) Asumen una concepción demasiado idealizada de la racionalidad, no aplicable a seres con capacidades cognitivas finitas como nosotros.

- 2) Asumen principios universales de racionalidad; no obstante dados ciertos argumentos tanto filosóficos como empíricos, tenemos razones para creer que los principios normativos de razonamiento no son necesariamente universales, por lo tanto no todo principio normativo de razonamiento puede ser aplicado a todo sujeto, en todo tiempo y lugar.
- 3) Asumen principios formales de racionalidad, no obstante, tenemos aquí también razones de corte empírico para creer que gran parte de los principios normativos de razonamiento deben estar relativizados a dominios específicos...52

A parte de lo anterior, que es contundente al decirnos que no hay principios normativos de razonamiento universales, los errores también puede deberse a las influencias del contexto o la circunstancia social e ideológica en que argumentamos; o por último a interferencias internas del mismo sujeto como son las emociones, las pasiones, los prejuicios, la ignorancia, etc.53

Pero también se ha indicado que los errores en nuestros razonamientos, y por lo tanto en la forma como argumentamos, pueden deberse *realmente* a que nuestra racionalidad tiene defectos, no es unitaria, tiene ámbitos irracionales; o bien que la lógica no aplica a toda la realidad y vivencias del individuo54. Como sea, detengámonos en el hecho de que existen errores en nuestros razonamientos y al argumentar o actuar éstos se evidencian.

Se ha criticado a la racionalidad clásica que, al instaurarse como única y verdadera con la cual debe medirse la realidad y la sociedad, ha reducido al hombre a un ente puramente racional, sin las demás características que le son inherentes, y ha identificado a la racionalidad, con el conocimiento científico, con la ciencia (y en ocasiones con la filosofía); además de imponer a la realidad (natural y social) sus condiciones, desestabilizándola.

---

52 Cfr. Ramos Aceves, Ma. Elena. *Hacia una concepción naturalizada de los principios normativos del razonamiento*, México, UNAM, Tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia, 2007.

53 Vid. Olivé Morett. (ed.) *Racionalidad epistémica*, Madrid, Trotta, 1995.

54 Vid. Di Castro, Elisabetta. *La razón desencantada. Una aproximación a la teoría de la elección racional*,



Frente a ello, se ha fragmentado la racionalidad, aceptando sus diversas manifestaciones para eliminar el reduccionismo y la identificación única con la ciencia; de tal forma que se habla de diversas racionalidades, de un pluralismo de racionalidades que nos llevan al relativismo, el escepticismo y a la multivocidad. Pluralismo de racionalidades que no permite su integración y abunda en confrontaciones entre ellas. Jon Elster en su *Ulises o el canto de las sirenas*<sup>55</sup> por ejemplo, considera que a manera de gradación en forma descendente, hay racionalidad perfecta, imperfecta, problemática e irracionalidad (una racionalidad contraria a sí misma). Nicholas Rescher en su texto *Racionalidad*<sup>56</sup> menciona que este pluralismo de racionalidades es orientativo –como ya vimos- y debe poner en el centro al conflicto entre racionalidades de acuerdo a la pertinencia de valores cognoscitivos, pero que en principio todos son pertinentes o válidos (pero claro hay algunos más valiosos que otros). Para Mario Teodoro Ramírez en su texto *De la teoría a la praxis*<sup>57</sup> menciona las siguientes: racionalidad objetiva (sobre la inteligibilidad de la realidad), subjetiva (Como atributo o capacidad de la mente), teórica (la científica), práctica (de las acciones), funcionalista (de los sistemas sociales), comunicativa (de la interacción social). La lista se alargaría con otros pensadores que pueden ser incorporados a *una u otra concepción general de la racionalidad: la únívoca o racionalidad clásica, y la equívoca o racionalidad fragmentada*.

Para efecto de especificar la racionalidad analógica, hagamos algunas precisiones y

---

México, IIF-UNAM, 2002.

<sup>55</sup> Vid. Del mismo autor Elster, Jon. *Ulises y las sirenas: Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, México, FCE, 1985; *Juicios salomónicos; las limitaciones de la racionalidad, como principio de decisión*, Barcelona, Gedisa, 1991; *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, Madrid, Península, 1984 y *Alquimias de la mente; la racionalidad y las emociones*, Barcelona, Paidós, 2002.

<sup>56</sup> Vid. Del mismo autor Rescher, Nicholas. *La racionalidad*, Madrid, Técnos, 1993; *La lucha de los sistemas*, México, UNAM, 1995; *Razón y valores en la época científico-tecnológica*, Barcelona, Paidós, 1999.

advertencias.

De manera provisional tomaré como **racionalidad** a la realización, el ejercicio o actualización de las mejores ideas, conceptos, juicios y argumentos y en general todo producto sistematizado, prudente, ético y humanista de la razón (de modo semejante a como decimos de la moralidad, la eticidad, la libertad, la responsabilidad y que puede aplicarse a la analogicidad o la iconicidad); se trata de hacer relevante el movimiento, la dinamicidad, el llevar a efecto algo, de culminar en acto lo que está en potencia y, como proceso, en devenir histórico permanente nunca dado de una vez y para siempre.

*Este carácter de proceso debe hacer comprender que la racionalidad es una construcción humana modificable, cambiante. En este sentido, lo humano fundamenta la racionalidad y no al revés o no sólo al revés; de tal forma que tratará de ser algo (una racionalidad) abierta integral y comprensiva.*

Esto nos lleva a considerar o especificar qué es lo humano y qué la razón, pero como algo que se construye provisionalmente consideremos **lo humano** como “el otro semejante a mí”, como el icono, como el análogo (sin su carga religiosa: la imagen y semejanza), al cuál le constituyen cuerpo-vida, mente-pensamiento, emoción-sensibilidad. La idea general sería que lo humano es una construcción en la que nos hacemos a nosotros mismos y a través de los otros, para comprender lo efectivamente importante: preservar-nos, amar-nos, ayudar-nos, pro-longar-nos, etc. como seres humanos no fragmentados, como seres humanos íntegros, integrales y completos.

---

57 Ramírez, Mario Teodoro. *De la razón a la praxis*, México, S.XXI-UMSNH, 2004.

Por **razón** consideraré sólo una función (capacidad, facultad) del pensamiento humano (no la única ni la más privilegiada) que nos ayuda a resolver problemas, tomar decisiones y orientar la conducta para, primordialmente preservar lo humano, sin garantizar los resultados.

Recuérdese que son conceptos provisionales que en el transcurso del desarrollo se pondrán a prueba. Por ejemplo, de acuerdo a *la noción de **racionalidad*** que propongo, ésta sería algo así como *el despliegue inteligible o la realización inteligente que de acuerdo a criterios éticos y lógicos, resuelve problemas, delibera y guía la acción acorde con los elementos disponibles en circunstancias concretas y de manera razonable, para realizar fines últimos como preservar la vida toda y lo humano. ¿Cómo es esta racionalidad, además analógica e icónica?*

### **Hermenéutica analógico-icónica.**

Ya hay antecedentes sobre el intento de especificar esta racionalidad analógica e icónica. Por ejemplo con Dora Elvira García González en su *Hermenéutica analógica, política y cultura*,<sup>58</sup> en su capítulo III apartados IV y V, donde aborda el asunto de una razón y una racionalidad analógico-hermenéutica abierta e integral. Ella concibe la racionalidad como una manera o principio de explicación de las diversas realidades culturales, pues por principio, considera, toda cultura conlleva una forma de racionalidad. Cabe la hermenéutica dado que toda realidad está mediado para su comprensión por el lenguaje y lo simbólico que le caracteriza; de tal manera que la racionalidad analógica debe ser amplia para abarcar la diversidad de elementos existenciales, circunstanciales y hasta universales, en sus especificidades, concretas y diferentes. En algún momento propone hablar mejor de

*razonabilidad* para diferenciar esta racionalidad analógica de la racionalidad clásica, más en su propio discurso se impone el concepto de racionalidad analógica; para no estar en concepciones extremistas o extremadas, prefiere y postula el diálogo entre argumentaciones de tradiciones alternativas diferentes que lleven a nuevas posiciones.

Dice al respecto:

En este contexto tiene cabida una racionalidad analógica, logrando, al estar en este punto intermedio, en el punto de lo común, en lo limítrofe, una relación inveterada en lo cultural, entre las personas, alcanzando un mestizaje, una fusión articulada en ese espacio colindante.<sup>59</sup>

Pero ¿cómo sería o en qué consistiría una racionalidad analógica? Hay al menos tres posibilidades

- a) Establecer una racionalidad intermedia entre la racionalidad clásica (unívoca) y la racionalidad fragmentada (equivoca), la cual sería la análoga.
- b) Aplicar el procedimiento hermenéutico analógico e icónico a los conceptos de racionalidad y sus referentes o índices hasta lograr el concepto análogo o analógico de la racionalidad.
- c) Diseñar una estrategia que permita crear las condiciones o, al menos, intente efectuar, llevar a cabo, realizar o actualizar esta idea analógica.

La posibilidad a) es la más común, la que se da con más frecuencia, útil para ubicarse en la problemática y detectar las características semejantes y diferentes de los extremos que se requieren analizar, hermeneutizar o comprender. En este nivel la concepción o concepto

---

<sup>58</sup> García Gonzáles, Dora Elvira. *Hermenéutica analógica, política y cultura*, México, Ducere, 2001.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 93.

análogo está más cercano a la equivocidad pues no concreta el contenido sino de manera formal (analogía entre términos o conceptos es una analogía impropia o metafórica ya que no define su objeto). La propuesta b) profundiza en el sentido efectivo del proceder hermenéutico y debe apoyarse en la aplicación de alguna de las diversas formas de la analogía o de combinaciones de ellas. En este nivel se ofrecería de manera real un aporte analógico a la resolución de los extremos que fuera teóricamente útil (analogía entre conceptos pero atendiendo a sus referentes ontológicos sean cosas o personas –icónica, pues). La propuesta c) no es obligatoria pero la ponemos como un requisito complementario que venga a ofrecer elementos de viabilidad para la propuesta, para llevarla de la hipótesis a la verificación, de la utopía a la topía, de la teoría a la práctica en la proporcional y análoga medida de lo posible.

Tratemos pues de ensayar la propuesta analógica, aunque sea de manera sucinta para orientar nuestra indagación. ¿Cuál analogía utilizaremos? Esto dependerá de las intencionalidades del intérprete, así como de las cualidades y relaciones del o los objetos a analogar, y por último de las condiciones contextuales que la informan. Pero para no hacer complicada la elección oigamos las sugerencias de Mauricio Beuchot:

Si me preguntaran cuál de los tipos de analogía tomaría como modelo de toda analogía, tomaría el de proporcionalidad propia no el de la impropia o metafórica, por dos razones. En primer lugar porque la analogía de proporcionalidad propia sujeta y de alguna manera guía a la metafórica, le sirve como una especie de ideal regulativo. Y en segundo lugar, porque la propia ayuda más a la posibilidad de la 'verificación' (en el sentido amplio de argumentabilidad) mientras que la metafórica ayuda más a la posibilidad de invención o de creación en el conocimiento. 60

Recordemos que la analogía de proporcionalidad propia, asocia términos que tienen un

---

60 Cfr. Alcalá, Raúl. *Hermenéutica analógica y significado*. México, Surge, 1999, p.43.

significado en parte común y en parte distinto, pero de manera no gradual, ni equivalente, por la sencilla razón que los extremos no pueden estar en igual condición contenidos en el análogo. En ese sentido el concepto analógico no es la mezcla de lo unívoco y lo equívoco, ni está sujeta a ellas, “la analogía se analogiza”.

La característica de la analogía es la puesta en relación de la semejanza entre cosas diversas o entre proporciones de cosas similares. Y habría que distinguir el proceso de relacionar términos o conceptos (analogía), del proceso de relacionar cosas o personas (icónica); pero deben complementarse. Por ello la analogía abarca lo formal, las disparidades formales y lo icónico las materiales, pero tampoco se reducen a ellas y más bien se complementan. Por atender a la material, lo icónico no se reduce a lo visual y comprende también lo lingüístico y con ello al pensamiento. Al respecto fundamenta Beuchot:

Esto es importantísimo. La analogía se despliega a través de la iconicidad (modelos, diagramas, metáforas [en sus más amplios sentidos]), y los iconos –según Pierce- son precisamente arquetipos, paradigmas. Como he dicho, la analogía se da en el ámbito de los paradigmas. Tanto en el sentido de Wittgenstein: casos paradigmáticos como aquello que nos hacen percibir los parecidos de familia, como en el sentido de Saussure: la analogicidad se da [en] el nivel paradigmático más que en el sintagmático.<sup>61</sup>

Realizar un tratamiento analógico-icónico de extremos univocistas y equivocistas, significa establecer el nivel, formal y material de relaciones entre analogados y supone identificar las relaciones de semejanza y diferencia entre ellos, sea en la predicación, sea en la significación, sea en la contextualización específica. La analogía no anula los extremos, no los

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 45. Los corchetes son míos.

reduce, ni los deja a un lado, más bien los hace participar proporcionalmente hasta hacer que el concepto significado encuentre solución comprensiva y explicativa de lo que designa o refiere, trayendo así enriquecimiento al conocimiento. Si procediéramos a analizar los extremos deberíamos entender que:

- i) lo equívoco y lo unívoco no deben hallarse en la misma forma en la analogía (de otra forma no sería analogía).
- ii) Por eso la diversidad y la identidad se engloban análogamente en la analogía (esto quiere decir que no se trata de mezclar los extremos sino de realizar una nueva forma de argumentación que comprenda explicando y que explique comprendiendo, por ejemplo).
- iii) Siguiendo lo anterior, la analogía se orienta por ella misma, no determinada por los análogos.

Acerquémonos al intento. La concepción de racionalidad de Luis Villoro (clásica) frente a la caracterización de racionalidad en Elisabetta Di Castro (razón desencantada), por ejemplo.

Villoro señala en su texto *El poder y el valor*:

Razón es todo aquello que garantiza que acción o creencia se adecue a la realidad. Razones son las ataduras de nuestras disposiciones (creencias actitudes, intenciones a lo realmente existente, con independencia a esas mismas disposiciones. Una creencia es racional, en la medida en que está justificada su verdad o probabilidad; una actitud es racional si el objeto o situación al que se dirige efectivamente existe...62

Di Castro considera en *La razón desencantada*, que al elegir racionalmente se falla:

...cuando el agente actúa contra su mejor juicio y cuando el agente debe decidir bajo

---

62 Cfr. Villoro, Luis. *El poder y el valor*, México, FCE, 1997, pp. 68-69.

incertidumbre. El primer caso lleva a la necesidad de postular la necesidad de reconocer una racionalidad imperfecta y el segundo a advertir sobre una posible adición de la razón. En respuesta a ambas fallas se presenta, como una solución razonable, *la abdicación racional* de la razón.<sup>63</sup>

#### Diferencias

<b>Villoro</b>	<b>Di Castro</b>
Garantía	Incertidumbre
Verdad	Fallos
justificación	Injustificado -actúa contra su juicio
Adecuación	Inadecuación-Imperfección
Aplicar la razón	Abdicar de la razón

#### Semejanzas

Hay semejanzas en tanto que ambas asignan alguna función de la razón como base de creencias y acciones; así como suponer a la racionalidad como un factor orientador de la deliberación y la conducta; y también son semejantes ya que ambas concepciones de la racionalidad no se realizan del todo, no se cumplen cabalmente (aunque esto es inherente en una posición pero no es explícito en la otra).

#### Analogía

La racionalidad es imperfecta cuando el agente actúa contra su mejor juicio y cuando el agente debe decidir bajo incertidumbre pues no hay garantía de tener las mejores condiciones para la acción, ni contar con toda la información y consecuentemente no realizarse. Tratar que todo sea resuelto por la razón es poco razonable al comprender que intervienen algunos otros factores que pueden ofrecernos mejores elementos, como las intuiciones, los juegos, la abducción por ejemplo. De tal forma que sin abdicar de la razón,

---

<sup>63</sup> Cfr. Di Castro, *La razón...Op. cit.*, p. 14.



la hagamos más flexible y abierta a otras formas de justificar, validar nuestras creencias y acciones para comprender y explicar, nuestra realidad, nuestro ser, el estar en el mundo y con los otros.

### Iconicidad

Así como al interpretar un texto nos hacemos una idea de él en nosotros, de la misma manera al investigar el mundo y la realidad nos hacemos un modelo de él en nosotros; como por ejemplo al ver un par de ancianos caminando tomados de la mano y dándose un beso, nos los representamos como íconos del amor o la convivencia. El icono es el signo primero, es un ejemplo material o formal, visual o lingüístico, individual o universal. De la misma forma que al interpretar un texto nos hacemos un icono suyo en nosotros, de la misma manera cualquier modelo, al ser análogo de la realidad ya es un icono, o mejor al interpretar la realidad y el mundo nos hacemos un icono de él en nosotros. La iconicidad es ese proceso de ir de la parte al todo, en dónde con un pequeño fragmento se puede reconstruir, recrear, suponer, abducir o predecir el todo, de lo que sea, realidad, mundo, hombre o idea, etcétera. Señala Beuchot:

Este carácter predictivo o abductivo, o avanzado, o descubridor, o creativo, que tiene el icono, hace de él el mejor instrumento para obtener o transmitir el conocimiento, la comprensión, el modelo de la interpretación del ícono es el modelo de la recepción y la transmisión del sentido del signo, de un texto. Y ya que el icono está muy estrechamente relacionado con la analogía, esto nos hace ver que la analogicidad y la iconicidad son la estructura fundamental del conocimiento, son la clave de la interpretación. 64

La iconicidad de la racionalidad está en nosotros mismos a través del otro semejante a mí, cuando como signo primero lo veo, lo represento, interrelaciono, convivo, disiento, en una palabra lo vivo como alteridad de la que participo y durante la cual obtengo el conocimiento

de lo que nos diferencia y asemeja logrando el análogo que nos une: lo humano.

La racionalidad para sernos útil en este momento -no sabemos qué pase más adelante-, sin hegemonismos pseudouniversalistas que la hacen unívoca, pero también sin fragmentaciones materiales que la hacen inoperante hasta la equivocidad, debe proponerse como analógica e icónica. En la analogía encuentra su resolución formal y en la iconicidad su fundamentación material; en una, relaciona las diferencias y, en la otra, descubre las semejanzas; una postula como pretensión epistémica lo universal analógico y la otra recupera el particular icónico.

A mi juicio un proceder siguiendo la propuesta de la hermenéutica analógica-icónica, puede ponernos en el camino de hacer descubrimientos y no sólo aplicaciones, de ir incorporando argumentos al cuerpo teórico de la corriente, de hacer corriente o posteriormente escuela y construir así otra forma de la racionalidad analógica entre nosotros: haciéndola entre todos. Ese sería el paso de la racionalidad analógica ya no como concepto, no sólo como argumentos o razones, sino como práctica de realización de este tipo de racionalidad aplicado a los diferentes campos de las actividades humanas. Entre todos, de manera proporcional en lo que analógicamente nos sea posible.

## Balance.

Es menester hacernos de una idea de racionalidad que no sea ni la estándar o de la racionalidad clásica, ahistórica, unívoca, pseudouniversal, instrumental o técnica; ni el otro extremo de la racionalidad fragmentada, hiperrelativizada, debilitada de los postmodernismos. Nuestra situación latinoamericana nos permite obtener una racionalidad

---

64 Irigoyen. *Hermenéutica analógica y discurso*, México, UNAM, 2004, p. 91.

más prudente, mestiza, analógica, plural y compleja, situada, ejercida a manera de virtud, actuante con el enfrentamiento de las problemáticas de la propia realidad.

Esta racionalidad, desde aquí, critica a la razón occidental desde la razón, no podemos hacerlo sin ella. Se comprende entonces que la oposición entre nosotros a la razón occidental no tiene la crítica totalizante de la escuela de Frankfurt, ni el carácter postmoderno que la relativiza <sup>65</sup>; sino que nuestra crítica va para algunas de sus pretensiones de tener *la Verdad*, de ser *la Filosofía* o la Razón por antonomasia, de creerse “Universal” a expensas o en detrimento y exclusión de otras formas de racionalidad, de formas de ser y culturas. Lo universal nunca se da por decreto o autonombramiento aunque pueda constatarse la reificación histórica de una forma de cultura hegemónica y particular.

El verdadero universalismo es aquel que no excluye sino que reúne a todos, aquel con el cual se puede comprender al otro en sus propias diferencias y contactarnos con él para enriquecer el sentido de lo que somos y el sentido de lo humano, no para dominar sino para convivir.<sup>66</sup>

La razón por otra parte, es una y la misma, pero sus diferentes aplicaciones y, a fuerza de abstraerla, han llevado a la creencia de que ésta puede ser algo desprendido del hombre y que actúa por sí misma. Teniendo unidad la razón, debemos por un lado, lograr el equilibrio entre todas sus manifestaciones y reunir nuevamente lo que el análisis y las prácticas han separado: lograr la unidad de la razón de manera proporcional conjuntando su carácter práctico con el crítico e instrumental; su naturaleza abstractiva, con su forma aplicada, etc.

---

<sup>65</sup> Apel. *Estudios...Op. cit. Vid.* La parte primera de “El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”.

<sup>66</sup> *Vid.* Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del Hombre. Discrepar para comprender*, México, CECyDEL-

No es separando sino reuniendo como la razón puede recobrase a sí misma, para que sea una razón más equilibrada, virtuosa y prudente, menos arrogante según Pereda<sup>67</sup> y más razonable dirá en su último libro Villoro<sup>68</sup>.

Una razón unitaria, y el ejercicio de sus principios todos, tienen sin embargo que admitir espacios, y efectos que bajo la pretensión clásica de la racionalidad no tenían cabida; los sentimientos, las emociones, las creencias, las pasiones, etc, deben tener su justa crítica pero también su justa aceptación de cómo intervienen para acompañar a la razón, por ello el funcionamiento ideológico de la razón o sus postulaciones utópicas no son hipótesis descabelladas. Siendo un hecho evidente que la concepción estándar o clásica de la racionalidad no las permitía e incluso quería desterrarlas del camino de la recta razón; hoy tenemos que explicarlas en sus relaciones con la racionalidad.

En este proceso de ejercicio racional, comprendemos que la ideología y la utopía son elementos inherentes de la razón y no (o no sólo) sus elementos externos y extraños distorsionantes de los que debería desembarazarse, como se pretendía insistimos en un marco de comprensión fundamentado en la idea de racionalidad epistémica. Tampoco es confundible la racionalidad con la ideología, están relacionadas, pero no son lo mismo, de tal forma que no se llega al grado de caer en un panideologismo relativista que haga irrelevante a la razón.

La racionalidad en su función regulativa propone fines, lo que todavía no es pero puede ser

---

UNAM, Cuadernos de Cuadernos No. 4, 1993.

67 Vid. Pereda, Carlos. *Razón e Incertidumbre*, México, UNAM-S. XXI, 1994.

68 Vid. Villoro, Luis. *Los Retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007. Villoro desarrolla en este libro un artículo sobre la racionalidad titulado "Lo racional y lo razonable" en donde da un giro a favor de una racionalidad más centrada, menos pretenciosa, vale decir que deja una concepción clásica y se pronuncia por

y lo hace de una forma que interpela a los sujetos y los mueve a actuar en direcciones prácticas determinadas, quienes efectivizan diversidad de medios para su realización. En ese proceso del actuar humano, del desarrollo de la praxis social, se transforma o se conforma el conjunto de la sociedad.

En lo que sigue, continuaremos el análisis conjunto sobre la ideología y después con la utopía desde la órbita de la racionalidad.

## CAPITULO II. LA IDEOLOGÍA.

La ideología, pese a sus decretadas muertes y enterramientos, y pasados los días del fin de las ideología, persiste y se asemeja a aquellos seres de los que puede uno hacerse la ilusión de haberlos conjurado, pero no será posible.

En ese sentido el siglo XX puede ser reconocido como el siglo más ideológico precisamente por creer que podía escapar a la ideología. Tanto se ha escrito sobre la ideología que se termina por quedar abrumado no sólo al leer lo que sobre ella hay sino también al tratar de desentrañar teóricamente sus entramados y entuertos. En la actualidad se intuye que la ideología es necesaria, pero constituye también algo negativo. No siempre fue así, incluso en sus inicios la ideología era una ciencia, pero sus diversas funciones, usos y tergiversaciones nos la han dejado como venimos a entenderla en estos inicios del siglo XXI. En lo que sigue analizaremos este fenómeno de la ideología siempre con el marco y perspectiva de comprensión de la racionalidad. Veamos.

### 2.1 LA IDEOLOGÍA COMO CIENCIA EN DESTUTT.

*La ideología* con Antoine Destutt de Tracy –escocés de origen- nace como “ciencia de las ideas”, como el estudio científico del origen, naturaleza y utilidad de las ideas humanas en su *Projet d'éléments d'idéologie* (1801). Para finales del siglo XVIII y principios del XIX, desde el campo filosófico ya se había analizado sobre el conocimiento, sobre cómo se producen las ideas; los racionalistas y empiristas habían sentado criterios sobre cómo conocemos y los procesos como producimos las ideas; pero faltaba explicar su origen social, sus diversos tipos así como su relación con la practica real, social, cultural y política.

Estas últimas todavía eran cuestiones por establecer y resolver, al hacerlo se podría ofrecer otra explicación que se apartara del ámbito de la metafísica, de los reductos del pensamiento religioso y del idealismo. La Ilustración había marcado el camino de la razón como el más prometedor para el progreso de los conocimientos, el avance de la ciencia, el desarrollo humano y la fundamentación racional de los gobiernos, frente a los prejuicios e irracionalidad del antiguo régimen, político, cultural y religioso.

En esa línea de comprensión, la Ideología o ciencia de las ideas, concebía factible explicar los mecanismos mediante los cuales opera la mente, desde las sensaciones pasando por las más complejas operaciones racionales que las hacen posibles, hasta la postulación de una racionalidad que procure la felicidad humana. Una vez obtenida la explicación científica de las ideas –se pensaba- se pueden transformar las instituciones sociales dándoles bases racionales a su accionar para lograr establecer una sociedad más justa y humana. Es importante subrayar que la racionalidad y la ciencia de las ideas o ideología son proyectos comunes, que tienen sus fuentes desde la modernidad ilustrada.

Paralelamente a este proyecto de la ciencia en general y ya no sólo de la ciencia de las ideas o Ideología, se realizaban esfuerzos teóricos y filosóficos por quitar del camino de la recta razón las pasiones, prejuicios, miedos, errores y dogmas que obstaculizan el desarrollo objetivo de la razón en su trabajo de generar nuevos conocimientos. Así, de la misma forma, la ciencia de las ideas de Destutt, buscaba en lo teórico echar las bases para una comprensión racional de las ideas en su funcionamiento social y práctico para, con esta base, educar a la juventud sobre “lo que sucede cuando piensan, cuando razonan, ya

sea que ellos juzguen o estudien”<sup>69</sup>, pero también para orientar la política de manera racional y desterrar el terror, la barbarie y el irracionalismo en la sociedad y las relaciones entre los hombres, objetivos que Destutt proponía por haber sido él mismo encarcelado durante la época del Terror en Francia.

Así, implementó esta disciplina de la Ideología en las escuelas francesas durante su participación en la reconstrucción de Francia después del momento revolucionario de 1789, cuando fue miembro del *Instituto Nacional* francés en su división de Ciencias Morales y Políticas y en la sección –que venía a modo por las propuestas de Destutt- sobre Análisis de Sensaciones e Ideas.<sup>70</sup> Pronto, por su participación teórica, formativa y política –llegó a ser Mariscal de campo, diputado, senador y *par* del reino de la Restauración- entrará en contradicción con la *real politik* desempeñada por el bonapartismo, al grado que es cancelada la educación ideológica en las escuelas y cancelada la división de Ciencias Morales del Instituto –con la consecuente cancelación de la sección de las Ideas. La contrariedad de Destutt con Bonaparte consistía por un lado, en que este último consideró a la Ideología como subversiva y peligrosa para su política centralista e imperialista –los “ideólogos”<sup>71</sup> discípulos de Destutt ocupaban alrededor de doscientas bancas en la Asamblea de los Quinientos- ya que la formación ideológica se inclinaba por el liberalismo y el republicanismo políticos, acorde con los postulados de origen de la Revolución Francesa; por otro lado estaba el hecho de que la ciencia de las ideas quitaba los elementos que obnubilaban la razón y proponía desde la teoría proyectos de sociedad que se apartaban de la práctica política del momento, socavando la autoridad de Napoleón.

---

69 Destutt de Tracy, Antonie Louis Claude. “Elementos de Ideología”, en Cassigoli y Villagrán. *La ideología en los textos*, México, Marcha Editores, 1982, vol. 1, p. 58.

70 Vid. Eagleton, Ferry. *Ideología*, Barcelona Paidós, 2005, p. 97.



Es por ello que Bonaparte los señaló como “ideólogos”, a Destutt y compañía, y los atacó expresándose de la siguiente forma: “Vosotros los ideólogos destruís todas las ilusiones, y la era de las ilusiones es, tanto para los individuos como para los pueblos, la era de la felicidad”.<sup>72</sup> Y más adelante en 1812 sentenció:

A la doctrina de los ideólogos -*a esta difusa metafísica*, que de forma artificiosa pretende encontrar las causas primarias y levantar sobre estas bases la legislación de los pueblos, en vez de las leyes al conocimiento del corazón humano y de las lecciones de la historia- hay que atribuir todas las desgracias que han caído sobre nuestra querida Francia.<sup>73</sup>

Desde ese momento, la Ideología adquirió su acepción despreciativa, peyorativa, consistente en que sus productos tienen una separación con el movimiento de la realidad y la política; pero sobre todo, reveló la influencia de la política y el poder, que están metidos en todo lo ideológico al ser Napoleón mismo quien denigra y ataca a sus opositores, llamándolos, charlatanes, soñadores, metafísicos, “ideólogos”. Así, de ciencia de las ideas, la Ideología fue considerándose más un conjunto de ideas tergiversadoras, metafísicas, y esta acepción peyorativa es la que se continúa utilizando en lo que Teun A. van Dijk llama el “Relato Maestro de la Historia de la Ideología” en la cual la ideología solo se presenta como algo peyorativo, distorsión o falsedad<sup>74</sup>, pasando por Marx en su noción de ideología como falsa conciencia, de Mannheim con su idea particular de ideología como distorsión e incongruencia con la realidad, hasta el presente con las historias y resúmenes que tratan

---

71 Cassigoli. *Op. cit.* p. 56.

72 Cfr. Kennedy. *A Philosopher in the Age of Revolution*, p. 189; *apud.* Eagleton, Terry. *Op. cit.* p. 98.

73 Cfr. Naess, Arne. *et. al. Democracy, Ideology and objectivity*, p. 157; *apud.* Eagleton, *Ibidem.* Las cursivas son mías.

74 Cfr. Van Dijk, Teun A. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, España, Gedisa, 2000, p. 16.

sobre la ideología<sup>75</sup> : asunto que se va decodificando en los análisis de la ideología postmarxistas del siglo XX.

La oposición de Napoleón hacia la ideología de Destutt, supondría que los resultados de la ciencia de las ideas contravenían o criticaban las ideas políticas bonapartistas; como ciencia de las ideas esa es una de sus finalidades: explicar el origen social de las ideas y dotar de elementos racionales a la política y las instituciones para la mejoría social. Es decir, esa ciencia de las ideas podía ofrecer en positivo cómo surgen y cuáles son las mejores para apoyar objetivos políticos y sociales y, también en negativo cuáles son dañinas y no apoyan objetivos sociales. Por otra parte, desde el poder político de Bonaparte, él hace uso de su poder y controla o domina la oposición en general y en este caso la de los ideólogos, atribuyéndoles que no parten de la realidad y la política real. Ambas posiciones, desde una perspectiva contemporánea, contienen todos los elementos sobre la ideología que se han discutido sobre este tema. Lo que encuentro en la historia de lo sucedido entre Destutt y Bonaparte es el inicio, no sólo peyorativo del concepto de ideología –cuestión que ha dominado-, sino también el de sus nexos con la ciencia es decir con la racionalidad, la lucha ideológica que genera en el campo de lo social y lo político, de cómo lo ideológico define las posiciones e identifica en torno a intereses de grupo, y algunas de sus funciones como la de legitimar un dominio, invertir la realidad y tener latente en sí el tema de lo posible pero no realizado, de la utopía.

Dicho en otras palabras, la ciencia de las ideas de Destutt de Tracy desde la razón, toma como objeto o problema de estudio las formas como las ideas son producidas y orientan o

---

<sup>75</sup> Vid. Cassigoli y Villagrán. *La ideología en los textos*, México, Marcha editores, 1983, III vols; y Lenk, Kurt. *El concepto de Ideología*, Bs. As., Amorrortu, 1982.

pueden orientar las conductas sociales, pero al enfrentarse al orden de la realidad, la política y el poder –en todo lo cual pretenden influir- entra a su vez en el juego de los intereses sociales y libra una lucha frente a otros conjuntos de ideas; en su enfrentamiento, al tratar de modificar el estado de las cosas, es la parte perdedora y no llega a realizarse aunque se implemente; así, la ciencia de las ideas queda como una utopía (que además es calificada de ideológica por su oponente Bonaparte). Visto desde la postura política de Bonaparte, él cree tener la razón, estar en lo correcto y para imponer su credo utiliza todo el poder del Estado que representa, descalificando la pertinencia de los ideólogos y calificando su impertinencia, hasta el grado de atribuirles “la culpa toda de las desgracias de Francia” –lo cual seguramente además de ideológico tuvo consecuencias persecutorias.

Aquí el problema es, no tanto definir la ideología, que también es un problema, sino cómo funciona lo ideológico, es decir, cómo las ideas debido a su origen (lugar o posición) funcionan de una manera determinada (en pro o en contra de ciertos intereses) y con ciertas características (invirtiendo, falseando, generalizando, legitimando, etc.) luchan o se enfrentan para lograr el poder o una situación de poder (sea para mantenerlo o destruirlo). Si se usa el criterio de la realidad y su idea de verdad como correspondencia, la ideología en peyorativo es la de Destutt. Lo que hace Bonaparte, según él cree, es partir de la realidad y tomarle el pulso a los verdaderos sentimientos de la nación; una sería ideología y la otra no. Si se usa como criterio el fundamento racional de la ciencia, que explica las ideas en sus funciones sociales, la postura de Napoleón es la que no se rige por la racionalidad, postulada desde la ciencia de las ideas de Destutt, mostrándose subjetiva; mientras que la ciencia de las ideas o Ideología estaría del lado de la objetividad. ¿Cómo

una ciencia de las ideas puede ser ideología peyorativamente? y ¿cómo una postura política puede ser ideológica (creyendo no serlo) y estar en la verdad?

Si bien las anteriores preguntas no son de poca monta, encuentro aún más en este conflicto entre Destutt y Bonaparte. Napoleón señala que los “ideólogos” destruyen las “ilusiones” de los individuos y los pueblos, que “la era de las ilusiones” es la “era de la felicidad” para ellos; apela también “al corazón humano” y a “las lecciones de la historia”. Napoleón se justifica en su interpretación –“correcta”, “adecuada”, “verdadera”- de estos elementos subjetivos y, desde esta ideología retórica, ataca las bases teóricas y racionales de los científicos de las ideas. Se invierten los papeles.

Napoleón no cree ser ideólogo mientras que los científicos de las ideas sí; *parece ser que desde el poder político se tiene la verdad y la razón, y desde la ciencia la tergiversación y la metafísica tenebrosa*. Si la racionalidad, como vimos en el capítulo anterior se deifica e ideologiza al exceder sus funciones y creerse universal y autosuficiente; aquí en lo ideológico el poder es el elemento clave de transmutación, lo que da signo a lo ideológico. Supongamos por un momento que las ilusiones en el corazón humano de los franceses que trae a cuenta Bonaparte, se refirieran a ideales que estaban en el ambiente revolucionario y que aún no se hacían efectivas para el pueblo, supongamos que esos ideales eran la utopía que abrigaban; interpretando laxamente se diría que –desde la posición de Napoleón- los “ideólogos”, la ideología estaba destruyendo la utopía del pueblo francés, lo que equivale a decir que la ciencia destruía los anhelos del pueblo francés, la que Bonaparte estaba llamado a realizar. Pero por otra parte también encontramos que el proyecto de las ciencias de las ideas de Destutt de formar en las escuelas francesas, es

truncado por considerársele subversivo y peligroso; aquí, la ciencia de las ideas y su proyecto de cambio queda como utopía al no permanecer por la oposición ideológica y política de Napoleón.

Lo científico, la propuesta racional, se vuelve ideológica y utópica, por un lado, con Destutt y su proyecto de la ciencia de las ideas, mientras que el autoritarismo imperialista de Bonaparte se presenta como la visión correcta y real, como la propuesta racional.

De esa forma ¿qué es la ideología?, ¿qué lo ideológico o sus formas operantes? y en casos concretos ¿en qué lado o de qué lado se encuentra la ideología, lo racional, lo utópico?

No es de extrañarse entonces, con todas estas consideraciones, que el problema de lo ideológico y la ideología –el fenómeno y sus formas operantes- haya preocupado tanto a lo largo de los siglos desde el XVIII hasta el presente; y que su ambigüedad y complejidad no permita aún resolverla, pese a haber sido abordada en multitud de estudios.

En lo que sigue entonces, tomaré como problema de análisis establecer cómo entender la ideología para también definir sus formas, de tal manera que permita acercarnos a una explicación de qué es lo ideológico en sus diferentes formas y manifestaciones sociales. Para ello pasaremos revisión a Marx, Mannheim, Ricoeur y Verón.

## 2.2 LA IDEOLOGÍA COMO FALSEDAD EN MARX.

Teun A. van Dijk dice en su texto *Ideología* que Marx y Engels tuvieron la culpa de todo el problema de la ideología al confundir en sus análisis dos sentidos de ella, diferentes y contrapuestos<sup>76</sup>. ¿No será más bien que tuvieron razón? Y que ciertas interpretaciones posteriores privilegiaron algún sentido de la ideología y la llevaron a posiciones irreconciliables, sancionando con ello la confusión. En efecto, se considera en general que Marx dio a la ideología dos acepciones diferentes y supuestamente contradictorias en sus textos *La Ideología Alemana*<sup>77</sup> y el Prólogo de su *Contribución a la crítica de la economía política de 1859*.<sup>78</sup> En la primera propone que la ideología consiste en una inversión de la realidad que tergiversa su verdadera condición creando una ilusión o concepción falsa de ella; lo que la tradición ha interpretado a instancias de Engels como “falsa conciencia”. En la segunda obra se considera que la ideología es el conjunto de los pensamientos sociales que forman la superestructura.

Marx señala en *La Ideología...* el origen real que ésta enmascara<sup>79</sup>. Para él, la forma como los individuos producen la vida en un momento determinado de la historia, desarrolla también determinadas relaciones sociales y políticas. Su forma de producción puede constatarse empíricamente sin “mistificación y especulación” correlativamente con la estructura social y política generada; ya que ésta determinación nos dice tal y cómo son los

---

76 Van Dijk, *Op, cit.*, p. 14. Dice el autor: “El legado de Marx y Engels, a quienes habitualmente se atribuye este concepto negativo y crítico de la ideología [el de falsedad], es desvirtuado póstumamente, por la noción que ellos mismos introdujeron”; se refiere al de ideología como conjunto de pensamientos sociales. El corchete es mío.

77 Marx, Karl. *La Ideología Alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974.

78 Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política de 1859*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1984.

79 *La Ideología Alemana* es escrita en el tiempo (1845-46) antes que la *Contribución a la crítica...* (1859), pero se publica hasta 1932, cuando ya el sentido de conjunto de pensamientos sociales para la ideología estaba aceptado.

individuos *en realidad*. Dice Marx:

La producción de la conciencia, las ideas y las concepciones queda en principio, directa e íntimamente ligada con la actividad material y las relaciones materiales de los hombres; este es el lenguaje de la vida real (...) Son los hombres los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales, activos, condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que les corresponden hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser más que el ser consciente y el ser de los hombres en su proceso de vida. *Si a toda ideología los hombres y sus relaciones se nos muestran de cabeza, como en una cámara oscura, el fenómeno responde a su proceso histórico de vida, de la misma manera que la inversión de los objetos de la retina responde a los procesos de vida físico.* En contraste directo con la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, ascendemos aquí de la tierra al cielo...<sup>80</sup>

La filosofía clásica alemana (el idealismo) de los neohegelianos y particularmente de Feuerbach han hecho esta inversión de la realidad<sup>81</sup>, y Marx y Engels critican a esta ideología filosófica, crítica que se generaliza a cualquier teoría o conjunto de ideas que funcione así. Por ello Marx dice:

No partimos de lo que los hombres dicen, se representan o imaginan, ni de lo que son las palabras, el pensamiento, la imaginación y la representación de los otros, para llegar a los hombres de carne y hueso; partimos de los hombres en la actividad real, y de sus procesos de vida reales, mostrando el desarrollo de los reflejos y resonancias ideológicas de este proceso vital.<sup>82</sup>

Recordemos que para Marx no es nunca la conciencia la que determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia; aunque veremos después cómo es necesario no

---

<sup>80</sup> Vid. Marx, *La ideología...Op, cit.*, pp. 36-37. Las cursivas son mías.

<sup>81</sup> Dice Marx en la Introducción de *La Ideología...* "Si hemos de creer lo que anuncian ciertos ideólogos alemanes, Alemania ha sido en estos últimos años escenario de una conmoción sin precedentes. El proceso de descomposición del sistema hegeliano, iniciado con Strauss, ha llevado a una fermentación universal donde son arrasadas todas las 'fuerzas del pasado'. En este caos universal se han formado imperios que han caído con igual rapidez, héroes efímeros aparecieron para ser lanzados al olvido por otros rivales más poderosos y atrevidos. Fue esta una revolución de la cual la Revolución Francesa parece un juego de niños, una lucha mundial que hace ridículos los combates de los Diádocos. Se suplantaron los principios, se derribaron, unos a otros, los héroes del pensamiento con furia inaudita y en los tres años que transcurrieron de 1842 a 1845, se limpió y removió el suelo alemán más que cualquier otro lugar en tres siglos. Y todo esto ha sucedido en los dominios del pensamiento puro."

desechar la parte ideal, subjetiva o de la conciencia sino incorporarla al análisis.

Como he demostrado en otro trabajo<sup>83</sup> Marx en *La Ideología Alemana* no habla específicamente de “falsa conciencia” sino de inversión de la realidad que puede llevarnos a una falsa concepción de la realidad pero no a una conciencia falsa de la realidad.

Por otra parte, en el Prólogo de su *Contribución a la crítica...* es donde aparece el sentido de ideología como parte de la superestructura o conjunto de pensamientos sociales. Dice Marx que al tratar de comprender y explicar las formas políticas, jurídicas, religiosas, etc., éstas no pueden explicarse por sí mismas sino por medio de las relaciones sociales de la que son expresión y de la condición material y social desde la cual los hombres se las representan. La forma de producción de la vida es pues, en última instancia la que determina la forma como se dan las relaciones en la sociedad civil y el conjunto de ideas que producen para representarse estas condiciones. La base real y económica sobre la cual descansan estas representaciones y sus correspondientes relaciones sociales, está en las relaciones de producción. Se trata de la descripción de la estructura social y su dinámica de cambio por medio de la “metáfora del edificio” en donde expresa los conceptos de *infra* y *super estructura*. El cambio de las estructuras, de las relaciones sociales, de los pensamientos sociales se da cuando entran en contradicción las relaciones de producción existente, llevando a trastocar, a revolucionar la estructura social: se da pues, una

---

82 *Ibid.*, p. 37.

83 *Vid.* Muñoz, Victórico. *La función social de la filosofía*, México, UNAM, Tesis de licenciatura, 1996. “La acepción cerrada de la ideología que se encuentra en la I.A. caracteriza a la ideología como a) una interpretación tergiversada, b) una inversión de la realidad y c) una falsa concepción de la realidad y no como falsa conciencia o no sólo como tal. Esta última caracterización es más atribuible a Engels que a Marx. Es decir, se caracteriza a la ideología como ‘concepción falsa’ más que como ‘falsa conciencia’. No se trata de desechar a la falsa conciencia, ésta también comprende a lo ideológico pero no como la definición única y exclusiva. Además, la expresión de ‘concepción falsa’ describe mejor lo que Marx quería explicar, pues entre una ‘falsa conciencia’ y una ‘concepción falsa’ de la realidad hay una gran diferencia.” pp. 85-86.



revolución. Lo más importante para el tema de la ideología es que:

Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobable desde el punto de vista de las ciencias naturales, y *las formas jurídico, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen.*<sup>84</sup>

Aquí la acepción de ideología la caracteriza como conjunto de pensamientos sociales (superestructura) determinados por la estructura social y sus condiciones de acuerdo a las relaciones sociales y a las formas como se producen a partir de la base económica (infraestructura).

He llamado a estas acepciones: *acepción cerrada* de ideología a la que la identifica con la inversión de la realidad y la concepción falsa; y *acepción abierta* de ideología a la que la identifica como forma superestructural de la conciencia social. <sup>85</sup>

En el análisis de la ideología en Marx se ha abundado en cuanto ésta tiene relación con su teoría de la alienación de sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en la que se describe la reificación o alienación de los productos de la conciencia de sus productores reales, pasando aparentemente a adquirir una existencia autónoma de los individuos que los crearon. Hay alienación cuando se separa el ser humano de los productos (materiales o ideales) de su propia actividad, llegando incluso al extrañamiento de la actividad productora misma. Así, el ser humano se doblega a sus propias creaciones concibiéndolas como

---

<sup>84</sup> Marx, *Prólogo...* *Op. cit.* El subrayado es mío.

<sup>85</sup> “Con ello creemos referirnos de una manera general e inequívoca a lo que los entendidos en el asunto igualmente refieren aunque con otros términos; por ejemplo: en Ludovico Silva los sentidos *estricto* y *lato*; en Carlos Pereyra el *epistemológico* y el *sociológico*; en Luís Villoro el *estricto* y el *amplio*; en Karl Mannheim los sentidos *particular* y *total*, en Eugenio Trías el *objetivo* y el *neutral*, etcétera.” Muñoz, *La función...* *Op. Cit.*, p. 51. Y la lista podría ampliarse con más autores.

existentes en sí mismas. E igualmente se conecta a la ideología con sus análisis del fetichismo de las mercancías en *El Capital*, ya que obedecen al mismo proceso caracterizado como ideológico en su acepción cerrada.

Posteriormente, la utilización de las dos acepciones de ideología que se encuentran en Marx de manera cruzada, es decir utilizadas al mismo tiempo y privilegiando la acepción cerrada, traen a cuenta los problemas también clásicos sobre la ideología. Específicamente el de la oposición entre ciencia e ideología. En esa tradición interpretativa se tienen confusiones pues, si se concibe en su acepción cerrada la ciencia se opondría a la ideología; la primera es la que devela y explica a la segunda, dice Marx:

Es allí donde acaba la especulación y donde se examina la vida real, donde comienza, también, la ciencia real, positiva, el análisis de la actividad práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Desaparece la fraseología sobre la conciencia y es reemplazada por el conocimiento real.<sup>86</sup>

Pero si se combina o cruza con la acepción abierta donde la ideología es el conjunto de los pensamientos sociales, política, arte, ciencia, filosofía, etc., ¿cómo la ciencia puede ser ideológica también? ¡Es un contrasentido! Dirán los defensores de la acepción cerrada. Por ello se hicieron esfuerzos por separar ambas acepciones o al menos ponderar la correcta acepción en Marx. Y por otro lado, aquí se ve sin que se haga referencia explícita que la concepción clásica de la racionalidad está funcionando porque, por principio no se acepta que la ciencia sea ideológica (menos la filosofía) y se persiste en su oposición con la razón. Si con Destutt su ciencia de las ideas terminó considerándosele ideología en sentido peyorativo al haber un abismo entre su teoría y la realidad práctica; con Marx igualmente

ahí donde empieza la ciencia termina la ideología, pero al final, su propuesta permite concebir su propia ciencia como ideología –independientemente de que el marxismo después se convierta efectivamente en una ideología cuando pretendía ser ciencia-, gracias primero al entrecruzamiento de las dos acepciones, y segundo al funcionamiento invisibilizado de la idea de racionalidad clásica sostenida por Marx en este caso.

De cualquier forma para Marx sólo se cancela la ideología y la alienación con la praxis revolucionaria basada en una comprensión científica de las reales condiciones y contradicciones materiales de los hombres concretos en una sociedad dividida en clases. Es por ello que en el *Prólogo* señala sus conclusiones sobre el desarrollo de las sociedades en el sentido de que cada época tiene su forma de resolver los conflictos. Pero, y esto es importantísimo, la acepción abierta considera que *las formas ideológicas* (arte, religión, ciencia, política, filosofía, etc.) *son vehículos o medios por medio de los cuales los hombres cobran conciencia de ese conflicto y lo dirimen.*

Esto puede entenderse en dos formas: como si la ideología, el conjunto de los pensamientos sociales fuera una sola cosa, diferente de las formas en las que se expresa; o como *si la ideología fuera las formas como se expresa en lo jurídico, político, artístico, filosófico, científico, para que los hombres cobren conciencia del conflicto.* Si entendemos la acepción abierta como un objeto único e identificable: la ideología; y lo cruzamos con la acepción cerrada privilegiando ésta última, el conjunto de los pensamientos sociales se hacen falsas concepciones que invierten la realidad, pero el sentido que otorga Marx en el *Prólogo*, es a todas luces positivo. Ahora bien, si entendemos la acepción abierta como la

---

86 Marx. *La Ideología...Op. cit.*, p. 38-39.

forma ideológica en la cual se expresan lo jurídico, político, filosófico, etc., en los conflictos y la cruzamos con la acepción cerrada privilegiando ahora la acepción abierta, tenemos que la forma como los hombres cobran conciencia de los conflictos está en el uso de ambos conceptos. Pues ¿contra qué entra en conflicto en la superestructura la conciencia, sino con sus mismas formas o concepciones falsas?

*Dicho de otra manera, en una época de revolución social existen formas ideológicas en lo político, jurídico, filosófico, etc., que son concepciones falsas (acepción cerrada) las que se pretende cancelar; y existen otras formas ideológicas no invertidas (acepción abierta) por medio de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Sin olvidar por supuesto que son expresiones del trastocamiento material de las condiciones económicas de producción debida a sus contradicciones.*

Si comprendemos que no hay contradicción en Marx, sino en las interpretaciones que se hicieron posteriormente de él, podemos señalar que la acepción abierta de la ideología en *La Ideología Alemana* corresponde a un análisis *epistemológico* o cognitivo desde la ciencia –recuérdese su símil de la inversión en una cámara oscura, o la del ojo que responde a procesos de vida físicos-; mientras que la acepción cerrada de la ideología del *Prólogo*, corresponde a un análisis *sociológico* desde la economía política –recuérdese que las formas ideológicas están determinadas socialmente y en una revolución social, sirven de vehículos o medios por medio de las cuales los hombres cobran conciencia del conflicto social y luchan por resolverlo.

El problema sobre la confusión sobre la ideología no consiste tanto en cruzar los dos sentido, sino en no relacionarlos funcionalmente, es decir al juntarlos y mantener sólo una de las acepciones como la válida; si las cruzo y pondero la concepción falsa, todo

pensamiento social es falso: esto no es verdad; si las cruzo y pondero la concepción abierta, todo es ideológico y se diluye la falsedad. Pero si las hacemos orgánicas respetando los marcos de análisis de tratamiento *epistemológico y sociológico*, sirven para comprender lo que Marx trataba de decirnos sobre la ideología sin desechar ninguno de los dos sentidos.

Bajo esta perspectiva, volviendo a la pregunta, ¿la ciencia es ideología? Diría que está mal planteada, la ciencia no es ideología, sería tanto como reificar la ideología y tomarla como una cosa, más bien la ciencia se torna ideológica o funciona ideológicamente. Como forma ideológica de pensamiento y según su función al interior de la sociedad podemos establecer el sentido de su funcionamiento (invertidor de la realidad llevándonos a una concepción falsa o como crítica y develadora del orden establecido). Los marcos de interpretación *epistemológico y sociológico* no son excluidos y se mantienen en funcionamiento al hacer el análisis. Habermas puede hablar de ciencia y técnica como ideología en cuanto la ideología constituyen procesos (formas ideológicas) de legitimación y dominación.<sup>87</sup>

Así por ejemplo, si traemos a cuenta los niveles epistemológico y sociológico de la ideología veríamos que la expresión de los intereses reales de una clase o grupo, sociológicamente son válidas, pertinentes, adecuadas –un empresario no sólo puede tener sino debe tener una forma de conciencia acorde con sus intereses, lo mismo que un

---

<sup>87</sup> Cfr. Habermas, J. *Ciencia y técnica como "ideología"*, México, REI, 1996. Habermas distingue la vieja ideología, la tradicional que la concibe sólo como falsa conciencia, de la nueva ideología en la que la racionalidad científico técnica cumple funciones de dominación y legitimación. "...las relaciones de producción existentes se presentan como la forma de organización técnicamente necesaria de una sociedad racionalizada." pp. 56-57. Y un poco antes dice Habermas "Ya...Marcuse había llamado la atención sobre el peculiar fenómeno de que en las sociedades capitalistas industriales avanzadas el dominio tiende a perder su carácter explotador y opresor y volverse 'racional', sin que por ello desaparezca el dominio político..." p. 55

trabajador asalariado; epistemológicamente su forma ideológica podría ser verdadera o falsa de acuerdo a un análisis de la congruencia de su concepción con la realidad; podría ser falsa si la encubre o distorsiona.<sup>88</sup>

Así, pues, creemos encontrar solución sobre los sentidos de la ideología en Marx que nos permite dirigir la posibilidad de contar con otra definición más amplia y adecuada para responder a los fenómenos que designamos con este término. Y por otra parte nos permite considerar que la acepción cerrada de ideología se establece como resultado natural de estar operando una idea de racionalidad clásica en Marx; asunto que se verá corroborado en la idea del socialismo utópico. Lo cual haré en la última parte de este capítulo; mientras tanto avancemos en el análisis de la ideología, pero ahora en Karl Mannheim y Paul Ricoeur.

---

<sup>88</sup> Al respecto señala Theotonio Dos Santos en su *Concepto de clases sociales*, Ed. Galerna, Bs. As., 1974, p. 43-44 "...en este sentido sólo hay ideologías cuando hay representación verdadera de los intereses ¿Cómo puede ocurrir que la representación verdadera de los intereses de una clase sea al mismo tiempo falsa? Es que los intereses de todas las clases dominantes incluyen la necesidad de falsear las verdaderas relaciones de clase (...) la ideología burguesa tiene que estar fundada pues en esta falsedad. Sin embargo, en relación a las representaciones de sus intereses fundamentales de clase, es verdadera (...) Confundir, de esta forma, ideología con falsedad es eliminar la posibilidad de demostrar el carácter de clase determinado de esta

### 2.3 LA IDEOLOGÍA COMO PARTE DE LA RAZÓN EN MANNHEIM.

Karl Mannheim en su libro *Ideología y Utopía*<sup>89</sup>, busca establecer la función del pensamiento como una intervención reguladora de la vida social, desentrañando científicamente desde la teoría social o sociología, los orígenes sociales del conocimiento. El intento de Mannheim es explicar empírica y objetivamente el fundamento irracional del conocimiento racional; o en otras palabras, el de explicar lo inconsciente colectivo que opera en la vida social, en la política y conforma el pensamiento dentro de un marco histórico-social determinado. Para él esta explicación la puede dar la *Sociología del conocimiento*. La tesis principal de esta sociología está en considerar que existen formas de pensamiento determinadas por su origen social y que, buena parte de éstos, están dentro de una “trama matizada de valores y de impulsos colectivos inconscientes o voluntarios” que hay que incluir en su explicación.

Si en la vida social el hombre y sus relaciones se presentan vinculados a grupos sociales con intereses encontrados, y su acción social está determinada por formas de pensamiento divergentes, la constante que tenemos es el conflicto, el caos y el fracaso de las formas racionales de convivencia y organización social, frustrando un sentido a la evolución de las sociedades; manteniéndonos en formas de dominación o proyectos sociales irrealizables. Por eso el estudio de las valoraciones subjetivas en el juego de los intereses, de las relaciones entre el pensamiento social y sus formas de determinación empírica pueden ofrecer elementos explicativos para fundamentar las ciencias sociales y dar respuestas de cómo guiar científicamente la vida política, principalmente, y la vida social en su conjunto.

---

falsedad. Lo mismo ocurre con la ideología del proletariado. Ella es por su naturaleza ‘verdadera’, en el sentido de que puede y necesita representar sus intereses de clase como intereses de clase.”

Así, en la perspectiva de Mannheim, se podría explicar ¿cómo es posible que idénticos procesos de pensamiento –ya que están determinados socialmente pero hay que explicar cómo- relacionados con el mismo mundo, produzcan concepciones divergentes de ese mundo? Y también se podría explicar de qué manera personas vinculadas en grupos luchan –de acuerdo a los grupos a que pertenecen- con el objeto de, por un lado, cambiar el orden social o de, por otro lado, esforzarse por mantenerlo como *status quo*. ¿Qué concepciones, ideas o pensamientos nos permiten orientar nuestra conducta en ese entrecruce y tomar una decisión? Para Mannheim al tratar de responder esto la Sociología del conocimiento debe incorporar a la psicología y enfrentar también al orden de ideas epistemológicas de la filosofía<sup>90</sup>; y esto es así, porque estamos pasando de una concepción unitaria del mundo con que se inició la época moderna, a otra en la que esta idea unitaria se desintegra dando paso a una era de contradicciones y conflictos, de incertidumbre sobre el conocimiento que hemos obtenido para explicarnos el mundo. Mannheim detecta este cambio de paradigma, este cambio del marco teórico, de la concepción del mundo tal como se tenía establecido en su momento lo que nosotros hemos señalado como la crítica a la razón clásica, según explicamos en el primer capítulo). Para Mannheim, este tipo de transiciones:

Esta incertidumbre general no era, en modo alguno síntoma de un mundo

---

89 Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*, México, FCE, 2004.

90 Vid, la Introducción del texto Olivé, León (comp.) *La explicación social del conocimiento*, México, IIF-UNAM, 1985. Para León Olivé hay claridad entre lo que filósofos y sociólogos deben estudiar del conocimiento: "...los problemas de las condiciones en las cuales algo puede calificarse de conocimiento, los problemas de justificación y validez, el análisis de conceptos epistémicos como verdad, validez, racionalidad, todo esto, pertenece al campo propiamente filosófico de la teoría del conocimiento en donde el origen y el carácter social del conocimiento, si acaso relevantes, son secundarios. Pero se reconoce también que los problemas de génesis, de causas, de efectos y resultados del conocimiento deben pertenecer al campo de estudio de ciencias empíricas, como la psicología y la sociología."



condenado a una decadencia general, sino, más bien, el comienzo de un saludable proceso de crisis que anuncia la convalecencia.<sup>91</sup>

Anotemos por el momento que esta crisis no debe tener de suyo sólo un aspecto negativo o apocalíptico, para Mannheim es también un indicador de cambio y transformación; anotemos además, lo que va a descubrir nuestro autor en estas transiciones: que la racionalidad, la teoría o la ciencia –sobre todo en el campo de las ciencias sociales- va a ser marcada por los aspectos ideológicos y no científicos.

Esta crisis se ve principalmente en la vinculación entre la teoría y la política. Si por una parte la filosofía política de la era moderna, desde el siglo XVIII, se empeñó en dismantelar el poder de la Iglesia y su pensamiento escolástico en pro de una fundamentación racional que deslegitimara toda causa extraracional –Dios, la naturaleza, la tradición- como base de las relaciones sociales, políticas y culturales; por otra parte el Estado moderno y la burguesía desplazaban igualmente el concepto del mundo religioso hacia el racionalismo y el liberalismo político y económico. Dice nuestro autor:

El principal inconveniente, sin embargo, en esa vinculación directa entre la teoría y la política, radica en el hecho de que, en tanto que el conocimiento tiene que conservar siempre su carácter experimental si quiere seguir dando cuenta de nuevas series de fenómenos, el pensamiento dominado por una actitud política no puede reajustarse continuamente a nuevas experiencias.<sup>92</sup>

Si desde la filosofía política y la ciencia social el objetivo era fundamentar racionalmente la acción política, la acción política terminó influyendo en el pensamiento científico y filosófico, llevando al terreno académico el conflicto político y sus diversas formas de manifestación.

---

<sup>91</sup> Mannheim, *Op. cit.*, p. 42.

Ahora tal como en la política, en el terreno teórico y académico se trataba no sólo de tener razón sino de socavar “la existencia intelectual y social de su adversario”. Es aquí donde los conceptos de ideología y utopía analizados racionalmente por la Ciencia Social cobran relevancia para Mannheim, pues considera él que *éstos permean los análisis de la ciencia y la filosofía, llevándoles a confusiones sobre su función y papel social.*

Ideología y utopía tienen en común para este autor, que ambas son incapaces de diagnosticar correctamente la realidad; si estos conceptos invaden el terreno de la ciencia crean conflicto y confusión en aquello que deben explicar científicamente, de manera racional: lo social y lo político. Esta invasión o traslación del carácter político a lo teórico ha roto la confianza en el pensamiento humano en general. Pero recordemos que para Mannheim esto, más que un problema –que lo es- también representa una oportunidad.

Dos poderosas corrientes se reúnen aquí, y se refuerzan mutuamente con avasalladora energía; una de ellas, la desaparición del mundo intelectual unitario, con normas y valores fijos; la otra, el súbito surgir de lo inconciente, oculto hasta entonces, a la clara luz de la conciencia.<sup>93</sup>

Mannheim es, pues, optimista porque tiene la cura para explicar lo irracional (la ideología y la utopía) inserto en lo racional (el pensamiento): su Sociología del conocimiento.

Si es cierto que lo político ha invadido lo teórico y académico –no es menos cierto que lo económico en la actualidad ha mercantilizado a la ciencia misma-, se hace necesario el análisis de la ideología y la utopía como formas del pensamiento incapaces de comprender la conexión entre lo que proponen o hacen con la realidad.

Desde ésta perspectiva la Ideología y la utopía serían incongruentes con la realidad

---

92 Ibid., pp. 70-71.

llevando a error al pensamiento.

Para efectos de adentrarnos en la problemática señalada en Mannheim, centraré por el momento el análisis en la ideología, dejando el de la utopía para la sección correspondiente; sólo llamo la atención en que Mannheim es el primero que de manera conciente e intencional, analiza conjuntamente los fenómenos de la ideología y la utopía. Los análisis de ideología y utopía anteriores a él los abordan como asuntos separados, aunque se puedan adivinar algunas relaciones o se expresen de manera implícita algunas referencias que los relacionan; para Mannheim la utopía es necesaria para develar lo ideológico y lo ideológico para designar lo utópico. Dice nuestro autor:

El grupo dominante está siempre de acuerdo con el orden existente, que determina lo que se debe considerar como utópico, en tanto que el grupo ascendente que está en pugna con las cosas tales como son, es el que determina lo que debe considerarse como ideológico.<sup>94</sup>

Esta cita es importantísima pues señala que en la lucha y el conflicto social, las clases enfrentadas designan qué es lo ideológico y utópico; pero fijémonos cómo, respecto a la posición que analizamos entre Desttut y Bonaparte, era éste último quien estando en el poder designó como ideólogos a los partidarios de las ciencias de las ideas y aquí Mannheim considera lo contrario. Parece ser que *designar a algo como ideológico y utópico depende del lugar de enunciación, depende del lugar que se tiene respecto al poder político*. Pero no adelantemos conclusiones y veamos el análisis de Mannheim sobre la ideología.

---

93 *Ibid.*, p. 75.

94 *Ibid.*, p. 240.

Sobre la ideología Mannheim señala que hay dos sentidos distintos y separados del término ideología: el sentido particular y el sentido total.

El concepto particular de “ideología” implica que el término expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario. Se considera a éstas como disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de una situación, pues no podría reconocerla sin perjudicar sus intereses.<sup>95</sup>

En cuanto al concepto total de ideología, señala en que consiste:

Nos referimos aquí a la ideología de una época o de un grupo histórico-social concreto, por ejemplo, de una clase, cuando estudiamos, las características y la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de este grupo.<sup>96</sup>

Considera que la ideología, sea particular o total, tienen en común que sus opiniones, afirmaciones, proposiciones y en general su sistema de ideas, están determinadas por la situación vital en que se expresan; por sus condiciones sociales de existencia, la ideología particular o total hacen de sus ideas *una función* de los sujetos que las sostienen y de su posición en su medio social concreto de vida.

En cuanto a sus diferencias señala que:

En tanto que el concepto particular de ideología designa tan sólo una parte de las afirmaciones del adversario con el nombre de ideologías –y esto únicamente en cuanto se refiere a su contenido- el concepto total pone en tela de juicio toda la concepción del mundo (incluido su aparato conceptual) del adversario y se esfuerza en comprender dichas concepciones como un producto de la vida colectiva en que participa.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 91.

Por el hecho de ser expresiones de su condición social de existencia, este tipo de ideas son de alguna manera algo “natural” al hecho social; la ideología, así, más que ser algo que hay que desechar o anular forma parte de la vida social de los individuos. En el nivel particular que puede ser explicado también por la psicología, hay límites de tratamiento pues aunque el individuo invierta, oculte o deforme la realidad, podemos –gracias a que hay criterios comunes de encontrar la verdad o validez de algo- desenmascarar el error; pero cuando hay enfrentamiento o lucha ideológica en términos totales, se atacan las ideas, el aparato conceptual y la visión del mundo y de la vida del contrincante. Es decir, la lucha ideológica, en su carácter político constituye el aniquilamiento del otro; si sus expresiones ideológicas son las funciones de su determinación social de existencia, entonces hay algo en la existencia social que también está enfrentado: la lucha de clases, la confrontación de visiones del mundo y de la vida, el conflicto social conlleva la determinación, la función de las ideologías y su lucha en la conciencia.

Hasta aquí Mannheim más o menos sigue a Marx con sus ideas sobre el materialismo histórico, su concepción de sociedad dividida y el sentido peyorativo de ideología, pero se le ha criticado (Ricoeur) que deja de lado partir de la causa material y económica de la explotación y sus contradicciones que sustenta la teoría de Marx sobre la ideología.

Creo en efecto que así es, pero también es cierto que a Mannheim (lo mismo que Weber 98), parte de otras premisas en la investigación que, complementan el análisis del materialismo histórico y la economía política –aunque tampoco se propusieran esto- para explicar la sociedad. Para Mannheim el que lo haga así (así como que se le critique por hacerlo así) sería una determinación social que explica la ideología.

En este punto nuestro autor considera que la ideología ya sea particular o total, por estar determinada socialmente debe ser reconocida por todos y para todos. Dice:

El concepto total de ideología plantea un problema que a menudo ha sido esbozado antes [se refiere a Marx], pero que adquiere por primera vez en nuestra época un significado más amplio, a saber, el problema de cómo la “conciencia falsa” (*falsches Bewusstsein*) –el problema de la mente totalmente deformada que falsifica todo cuanto está a su alcance- pudo haber surgido. La clara percepción de que nuestra visión total de las cosas, independientemente del detalle de éstas, puede ser deformada, da al concepto total de ideología un significado especial y capital para la comprensión de nuestra vida social. Al hecho de que se ha reconocido esto se debe la profunda inquietud y desasosiego que experimentamos en nuestra actual situación intelectual, pero de ello se deriva también todo lo que esta situación entraña de fecundo y estimulante.<sup>99</sup>

¿Qué es lo que se ha reconocido? Para Mannheim se ha reconocido que el relativismo, es el resultado de comprender que la visión del mundo unitaria de la modernidad no es tal, no es unitaria, que fue su determinación social lo que llevó a imponerla, pero que una revisión científica del pensamiento social más bien revela empíricamente que hay pluralidad de pensamientos determinados socialmente.

Se confirma la idea de que el paradigma, marco teórico o *weltanschauungen*, y su correspondiente idea de racionalidad, ni son universales, ni son únicas, ni son suficientes.

Si no hay una sola visión del mundo y de la vida única y básica, una sola verdad inalterable, entonces todo es relativo, todo puede ser ideológico. Aceptar esto es el primer paso de la Sociología del conocimiento. Pero una vez aceptado ¿cómo escapar al

---

<sup>99</sup> Vid. Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003.

relativismo? Aquí viene lo que se ha llamado “la paradoja de Mannheim”. “...precisamente, la expansión y difusión de la apreciación ideológica conduce a una encrucijada en la que los defensores de un determinado punto de vista e interpretación no pueden seguir atacando los de sus adversarios, por considerarlos ideológicos, sin colocarse a su vez en una situación tal que tengan que rechazar el mismo reproche.”<sup>100</sup> Para tratar de salvar el problema del relativismo, Mannheim considera que es necesario distinguir entre un relativismo histórico que en la totalidad hace a una postura epistémica entrar en crisis, de un relativismo del conocimiento en donde una nueva postura epistémica pueda aceptar “...como punto de partida la hipótesis de que existen esferas de pensamiento en las que resulta imposible concebir una verdad absoluta, que existe independientemente de los valores y de la posición del sujeto y no guarde ‘relación’ con la trama social.”<sup>101</sup>

Esta postura epistémica es la que pretende ofrecer la Sociología del conocimiento, aceptando el “relacionismo” de las ideas y en consecuencia la apertura de la ideología como total.

Si deseamos un paradigma epistemológico como único e infalible, según el cual se puede discernir el error de la verdad, la ciencia de la ideología, lo válido de lo inválido, y se acepta otro en el que se relacione con lo social como su fuente y base, entonces no hay relativismo –esto sólo puede existir en un paradigma unívoco-, sino relacionismo.

Con lo anterior la paradoja de Mannheim no es tal, si se toma en cuenta este cambio de perspectiva epistémico; pero en un marco epistémico de interpretación de racionalidad clásica, verdadera, unívoca, universal, válida, se entendería la posición de Mannheim como

---

99 Mannheim, *Op. cit.*, p. 104. Los corchetes son míos.

100 *Ibid.*, p. 108.

101 *Ibid.*, p. 113.

paradójica pues ¿cómo desde una ciencia se puede explicar la ideología, siendo según su definición, ideológica ella misma?

Mannheim no escaparía de la ideología y su ciencia sería un punto de vista más, sería relativa y aún peor, sería ideológica. *Pero esta crítica sólo es posible desde un marco epistémico de racionalidad clásica que se considere libre de condicionamientos sociales, válida y universal.* Exactamente Mannheim explica que la crisis de la época y del pensamiento –finales del siglo XIX y principios del XX- está cambiando el marco epistémico de comprensión y el primer paso para entender la ineludible relación del conocimiento con sus determinaciones sociales, consiste en aceptar la función ideológica de toda teoría.

Lo epistémico sigue funcionando, pero un epistémico diferente pues la racionalidad no se cancela, sino que incorpora lo que siempre quiso borrar: la ideología y los condicionamientos sociales. Mannheim abre –como posteriormente a su manera lo hará Kuhn- la “naturalización” del conocimiento y la ciencia a sus condiciones sociales de producción e influencias.<sup>102</sup>

¿Cuál es entonces el criterio para analizar la ideología científicamente –si parece ser que ahora todo es ideológico? ¿Qué pasa con la falsedad de la conciencia (*falsches Bewusstsein*), como preguntaba él mismo, que se había aparejado a la ideología?

Dice nuestro autor:

---

102 Referente a cualquier justificación epistémica, antes se daba de manera *a priori* porque el criterio era un marco de racionalidad clásica. Sin embargo al exigir que la razón se justifique a sí misma (no sólo de manera *a priori* o por decreto) se tuvo que buscar elementos justificantes también fuera de ella. Así, la naturalización consiste en establecer relaciones entre los hechos reales y las teorías formales, entre la *episteme* y la *empirie*. Al naturalizar la ciencia establecemos la forma como, real y verdaderamente, procedemos en la investigación a la hora de justificar nuestro conocimiento. *Vid.* Velasco, Ambrosio. (comp.) *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós-UNAM, 1997.



El conocimiento, tal como aparece a la luz del concepto total de ideología, no es en forma alguna una experiencia ilusoria, pues la ideología con su concepto relacional, no se parece en nada a la ilusión. El conocimiento que se deriva de la experiencia de situaciones reales de vida, aunque no es absoluto [válido y universal de una vez y para siempre], no por eso deja de ser conocimiento.<sup>103</sup>

Quienes se esfuerzan en establecer lo absoluto e inmutable tienen un interés ideológico en proponer, inducir o conservar un *status quo* porque así les conviene; igual que quienes tratan de destruir ese *status quo*. La Sociología del conocimiento –y cualquier otra ciencia– al aceptar su función ideológica “natural” social está en posibilidad de reconocer este hecho y tratar de explicarlo científicamente: explicar la irracionalidad de la racionalidad.

Si en el marco de interpretación epistémico de la racionalidad clásica, la ideología aparece como interpretación invertida, falseada de la realidad, en la Sociología del conocimiento hay que explicar cómo la ideología formando parte del conocimiento permite comprender o no el resultado de una constante reorganización de los procesos sociales. “Observamos, pues, -dice Mannheim- un caso de deformación ideológica cuando tratamos de resolver conflictos y angustias recurriendo a absolutos que hacen prácticamente imposible la vida.”<sup>104</sup> Sea porque hay incongruencia con la realidad, sea que la mantiene estática, pretenda preservar o bien porque la desborda y propone algo irrealizable; estamos ante funciones ideológica y utópicas del pensamiento.

Aceptar el hecho contrastable empíricamente de que la ideología es parte de nuestro conocimiento no debe quedar ahí, pues, con todo, para Mannheim sigue siendo una deformación social. Pero reconocer este hecho –y aquí viene nuevamente su optimismo– “...puede servir para combatir la tendencia de nuestra vida intelectual a separar el

---

<sup>103</sup> Mannheim, *Op. cit.*, p. 120. Los corchetes son míos.

pensamiento del mundo de la realidad, a ocultar la realidad, o a rebasar sus límites.” 105 Dentro del marco epistémico en que se mueve Mannheim, la pregunta sobre cómo superar la ideología no tendría validez –esta pregunta supondría el marco en el que la ideología es algo que se puede cancelar-; la ideología no se cancela, sigue funcionando, pero puede orientarse o reorientarse para que, tomándola en cuenta tomemos decisiones sobre la problemática social, nuestros intereses y compromisos de manera consciente y con un nuevo sentido de objetividad que incorpore lo subjetivo o inconsciente colectivo.

¿Cómo sería esto y quién lo haría? En este punto es donde Mannheim hace su desarrollo de la utopía en donde los intelectuales puros o sin vínculos con el poder –sea de derecha, izquierda, centro o escépticos- tienen una función importante.

Mucho se ha criticado a Mannheim que su propuesta de intelectuales libres o sin ligas (*freiswebendeintelligenz*) está igualmente condicionado y por tanto no existe tal. Yo mismo he retomado esta crítica<sup>106</sup>, sin embargo no se toma en cuenta y no lo había tomado yo tampoco hasta ahora, que para Mannheim esta intelectualidad sin ligas es sin liga con el poder –lo cual no cancela sin más relaciones con él. La intelectualidad sin ligas no quiere decir sin condicionamientos sociales y, por tanto sin ideología, sólo que su condicionamiento e ideología es sin ligas directas con el poder establecido. Además Mannheim ubica a este intelectual en el momento de la superación de la deformación ideológica al insertarlo en el futuro y en el elemento utópico. La utopía como alternativa de cambio en su función positiva –no obstante ser una deformación de la realidad al ponerse más allá de ella- se opondría a la ideología del grupo en el poder que trata de mantener el

---

104 *Ibid.*, p. 131.

105 *Ibid.*, p. 133.

106 *Vid.* Muñoz. *La función...op.cit.*

*status quo*. El intelectual como sujeto social está determinado por su condición social en general y respecto al poder dependiendo qué relaciones establezca.

El intelectual sin ligas con el poder de facto es posible, la intelectualidad libre, esa capa social es posible:

Sociológicamente se les podría dar el nombre de intelectuales (...) No nos referimos aquí a las personas que llevan las señales exteriores de la cultura, sino a los que, en escaso número, entre ellos, consciente o inconscientemente, se interesan por algo que no sea el éxito en la competencia y que la substituiría (...) Su posición no representaba problema alguno mientras sus intereses intelectuales y espirituales armonizaban con los de la clase que luchaba por la superación social. Conocían y percibían el mundo desde la misma perspectiva utópica que el grupo o clase social con cuyos intereses se identificaban (...) *Los intelectuales se liberarán* asimismo de esos vínculos sociales cuando la clase más oprimida de la sociedad participe en el poder sobre el orden social. Y los intelectuales que socialmente no tengan vínculos se reclutarán en una proporción aún más alta en todas las clases... 107

Mannheim habla de los intelectuales vinculados, con ligas y se refiere a un primer grupo, los afiliados a la izquierda radical del proletariado, un segundo grupo escéptico en el poder que ve acabada su utopía, un tercer grupo conservador que pugna por una vuelta al pasado, y un cuarto grupo que “renuncia” deliberadamente en tomar una participación directa en el proceso histórico, pero participa en el “gran proceso histórico del desencanto”. El intelectual sin ligas con el poder no deja de estar condicionado socialmente y tener una ideología, pero esta ya no está en la órbita del poder en ejercicio –aunque pugne científicamente por explicarlo y llevarlo por causas racionales.

Si todo el mundo se pusiera de acuerdo, la sociedad entera podría cambiar de la noche a la mañana. El verdadero obstáculo es que todo individuo está vinculado a

---

107 Mannheim, *Op. cit.*, pp. 295-296.

un sistema establecido de relaciones que *hasta cierto punto* encadena su voluntad.  
108

¿Cuál es pues, la función del intelectual sin ligas o vínculos con el poder efectivo? Criticarlo. La inserción en la anterior nota a pie sobre el anarquismo nos da elementos para sugerir que el anarquista en una forma cercana a este intelectual; pero más allá de ello, el intelectual sin ligas debe contribuir al esclarecimiento de los motivos ocultos detrás de las decisiones del individuo, aceptando primero su condicionamiento social e ideología, un buen ejemplo de este intelectual sin ligas con el poder sería el sociólogo del conocimiento. En la sección sobre la utopía Mannheim termina diciendo:

...en tanto que la decadencia de la ideología significa una crisis solamente para ciertas clases sociales, y la objetividad que proviene del desenmascaramiento de las ideologías siempre asume la forma de una autoclarificación de la sociedad considerada en conjunto, la completa desaparición del elemento utópico del pensamiento y de la acción significaría que la naturaleza y el desarrollo humanos adquiriera un carácter completamente nuevos.<sup>109</sup>

---

108 *Ibid.*, p. 298. Aquí Mannheim en forma por demás curiosa inserta una cita del anarquista Gustav Landeur y sobre el anarquismo donde, en su parte final se lee: "...he retirado mi amor, mi razón, obediencia y voluntad a aquello que suelen llamar Estado. El que yo sea capaz de hacerlo depende de mi voluntad..."

## 2.4 LA IDEOLOGÍA COMO INCONGRUENCIA EN RICOEUR.

Paul Ricoeur en su obra *Ideología y utopía*,<sup>110</sup> obra homónima de la de Karl Mannheim, señala introducirse a analizar los mismos elementos que ya hubiera estudiado el autor en este "...libro en el que he de apoyarme intensamente". La *Ideología y utopía* de Ricoeur es el resultado de una serie de conferencias dictadas en 1975 en la Universidad de Chicago y publicadas hasta 1996, la de Mannheim se publicó en 1929. Así, entre la obra de Mannheim y la reflexión de Ricoeur median cuarenta y seis años; y entre esta reflexión de Ricoeur y su publicación veintiún años. Mencionamos lo anterior para destacar que entre las reflexiones de Mannheim y Ricoeur: fue publicada la *Ideología Alemana* (1932) -no obstante fuera escrita entre 1846-47-, se desarrollaron las Guerras Mundiales, en ese lapso se dio el revisionismo marxista e imperaba la visión leninista-stalinista y posteriormente la del PCUS, se da el inicio, desarrollo y apogeo de la Guerra Fría. En lo que va de las reflexiones de Ricoeur sobre el tema a su publicación sucedió la caída del Muro de Berlín, la unificación alemana, la desaparición de la URSS, la cancelación de la Guerra Fría y surge a escena el mundo unipolar y la globalización capitalista.

Estos son registros de hechos reales y de su correspondiente cambio de concepción del mundo y de la vida, ciertamente que los acontecimientos históricos llamaron la atención de muchos para tratar los temas de la ideología y la utopía, pues, se estaban viviendo en ese momento; eso explica también la dificultad de su estudio, la ambigüedad de sus definiciones, las contradicciones entre sus estudiosos y sus teorías, lo que algunos ponían como objeto de sus análisis, eran vivenciados por todos operando fácticamente en la

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 299-300.

<sup>110</sup> Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*, España, Gedisa, 2001.

realidad; fueron procesos ideológicos y utópicos en los que se desarrolló buena parte de la racionalidad del siglo XX.

El cambio de marco de pensamiento anunciado por Mannheim para la transición del siglo XIX al XX, y los acontecimientos reseñados recién, vienen a explicar, *mutatis mutandis*, el paso del siglo XX al XXI, con la exclusión de que el cambio no sólo es de siglo, sino de milenio y del proyecto moderno del siglo XVIII al postmoderno –si felizmente se pudiera hablar de proyecto con éste último.

El pensamiento postmoderno logró expresión en este marco del desarrollo mundial, diagnosticando el debilitamiento de la concepción clásica de la racionalidad, degradada a pensamiento débil, y enigmáticamente, junto a esta crítica de la razón occidental se celebraba el fin de la historia, el fin de las ideologías y el fin de la utopía<sup>111</sup>. En este contexto se desarrollaron inmensidad de estudios sobre ideología y utopía, pero separados, analizados desde diferentes marcos conceptuales logrando que sobre estos temas se llegara a considerar que era mejor desecharlos como problemas insolubles y estériles o bien indicando su multipregonado fin.

Así las cosas Ricoeur se propone analizar los fenómenos de la ideología y la utopía dentro de un solo marco conceptual, indicando que esta decisión teórica la retoma de Mannheim quien fue el primero en abordarlas de esa manera; no obstante que Mannheim, como hemos visto y como confirma Ricoeur, las concibió como actitudes de desvío, de incongruencia respecto de la realidad. La noción de incongruencia frente a la realidad como la radical característica de la ideología y la utopía será para Ricoeur punto de partida en el análisis. Según él, es aceptable la tesis de Mannheim sobre el condicionamiento social de

las ideas, pero más que tomarla como una determinación, unívoca y estable, Ricoeur la tomará como un condicionamiento incongruente con la realidad; con ello no se cancela el condicionamiento social, pero tampoco se le hace un destino fatal prefijado, sino problemáticamente inestable, discrepante, incongruente con la realidad social.

La hipótesis es que la conjunción de ideología y utopía tipifica lo que él llama la imaginación social y cultural (la construcción simbólica necesaria de lo político, social y cultural de lo real; parecido en cierta forma al inconciente colectivo de Mannheim) desarrollada dentro de su concepción filosófica de una filosofía de la imaginación.<sup>112</sup>

Para Ricoeur la ambigüedad al identificar cuándo algo es ideológico o utópico hace inconsistentes los conceptos mismos para explicar la realidad social, a menos que sea como incongruencia con ella; por ello tratará de establecer no sólo la polaridad y contradicción entre la ideología y la utopía sino también sus relaciones positivas.

Le parece que Mannheim sólo se abocó a los aspectos negativos y no desarrolló las relaciones positivas que puede haber entre ellos. Es parecer de Ricoeur –como lo fue para nosotros en la sección anterior- que si se investigan estas relaciones positivas dentro del mismo marco de análisis, las relaciones ciencia-ideología pueden ser entendidas de otra manera, la famosa paradoja de Mannheim puede resolverse –como ya lo hicimos- y finalmente la ideología podría decodificarse positivamente para volverla funcional en la interpretación de la realidad. Para lo anterior pasa por su análisis crítico a quienes, según él, más han aportado a la discusión como Marx, Althusser, Weber, Habermas y Geertz sin

---

<sup>111</sup> Ninguno de éstos fines ha acaecido verdaderamente.

<sup>112</sup> Ricoeur, *Op. cit.*, p. 45.

olvidar a Mannheim rescatando de cada uno de ellos lo que le permita ir abonando a favor de su propuesta. Veamos brevemente estos aportes.

De Marx reinterpreta su análisis sobre la ideología hecha en la crítica a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, los *Manuscritos Económicos-filosóficos de 1844* y la *Ideología Alemana*, sin dejar de traer a colación *EL Capital* 113; con ello establece que la crítica de la ideología entendida como la crítica al idealismo clásico alemán, se fundamenta en su oposición a la realidad, a lo ideológico como lo no real, como lo que oscurece el proceso de la vida real. Dice Ricoeur: "...insisto en que la principal oposición en el Marx de esa época [la del Marx joven de los *Manuscritos* y *La Ideología*] es, no una oposición entre ciencia e ideología, como ocurre posteriormente, sino entre realidad e ideología. La alternativa conceptual de la ideología para el joven Marx es, no la ciencia, sino la realidad. La realidad como praxis."

114

En la etapa madura del Marx del *Capital* el marxismo se desarrolla como una teoría y el concepto de ideología sufre una ampliación hasta considerarse un elemento precientífico que no sólo invierte, oscurece o tergiversa la realidad sino que incluso justifica y universaliza el poder de clase burguesa, sin ser ella misma, la ideología, explicada. De ahí la polémica si en Marx mismo hay o no una teoría de la ideología o sólo un análisis de las formas ideológicas; asunto que abordé en la supuesta confusión de haber dos conceptos de ideología en Marx.

---

113 Vid., Marx, Karl. *Obras Escogidas*, México, Ed. Quinto Sol, 1982, III Tomos; *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1972; *El Capital*, México, FCE, 1986; *Ideología Alemana*, México, Eds. de Cultura Popular, 1974; *Contribución a la crítica de la Economía política de 1859*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1984.

114 Ricoeur, *Op. cit.*, p. 49. El corchete es mío.



Así, Ricoeur considera que una concepción adecuada de ideología en Marx tiene que ver con el aspecto político de los intereses de clase y sus relaciones de poder; que la ideología está relacionada con el poder y que es la praxis revolucionaria la forma de cancelar la realidad que oculta la ideología y a la ideología misma.

Con todo, Ricoeur pretende quedarse con el concepto de ideología del joven Marx, con el concepto que he caracterizado como *acepción cerrada*, el de inversión o deformación de la realidad, por presentarle mayores apoyos a su pretensión: establecer la ideología como un aspecto negativo al cual se le puede contrarrestar. Si se amplía demasiado el concepto (como en la acepción abierta) tal cual hicieron Lenin y Luckacs ¿cómo sostener o elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica? O si se le amplía a la manera de Mannheim en donde hasta el propio científico social es ideólogo ¿cómo salirse de la paradoja. Para Ricoeur se resuelve no entrando a formar parte de la ideología. Y ¿cómo sería eso?, preguntamos.

De Althusser pasa revisión a *Por Marx, Lenin y la filosofía y la Ideología y los aparatos ideológicos de Estado*.<sup>115</sup> Con el análisis de este autor considera que la transformación del marxismo en ciencia conllevó el cambio de la relación realidad-ideología por el de ciencia-ideología. Según Ricoeur, con Althusser, al desplazar el interés teórico por la realidad social, al de la ciencia como ruptura epistemológica, se deja de lado el concepto de ideología como inversión de la realidad para comprenderse como campo simbólico de significación en la que son interpelados los sujetos, distinguiendo en la acción del Estado los aparatos ideológicos que orientan el pensamiento y acción de los sujetos. Aunque

---

115 Vid. Althusser, Louis. *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1980; *Lenin y la filosofía*, México, ERA, 1970; *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado*, México, Quinto Sol, 1982.

Ricoeur se opone a muchas de las conclusiones de Althusser por ser teoricistas –crítica que el mismo Althusser se hace- retoma su idea de campos ideológicos o simbólicos pues con ellos puede introducir la estructura simbólica de la realidad que ideológicamente nos representamos, de cómo ideológicamente vivimos las relaciones existentes. El concepto de ideología general de Althusser le sirve a Ricoeur para apoyar su idea de imaginario social, poniéndonos en la vía de una teoría de la ideología como deformación ¿qué será lo que contrarreste a la ideología? Para Ricoeur, la utopía. Lo veremos más adelante.

De Max Weber repasa su obra *Economía y Sociedad* 116 para desentrañar las formas ideológicas de la dominación y la legitimación; en él encuentra la explicación sobre cómo se legitima un dominio y se traduce en acción racional significativa; esta legitimación puede darse teleológicamente, valorativamente, afectivamente o por tradición, correspondiendo con la legitimidad del orden factores tanto objetivos como subjetivos identificables empíricamente. De ahí Ricoeur propondrá como hipótesis que el problema de la ideología se establece entre la pretensión de legitimidad y creencia en esa pretensión. Pretensión y creencia están ubicadas en el campo de las relaciones simbólicas como legitimación.

En cuanto a Habermas, Ricoeur considera que él "...muestra que la significación de la brecha que revela Weber entre pretensión y creencia sólo puede comprenderse cabalmente al término de un proceso de crítica y echa los fundamentos de la posición de Geertz al sugerir que en el fondo la ideología se refiere a la comunicación y a la mediación simbólica de la acción."<sup>117</sup> Ricoeur se basa en el texto "Conocimiento e interés" de Habermas<sup>118</sup>, de este texto rescata la conexión entre el concepto antropológico de

---

116 Vid. Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, México, FCE, 1964.

117 Ricoeur, *Op. cit.*, p. 241.

118 Que en la versión castellana aparece en el libro Habermas, Jünger. *Ciencia y técnica como ideología*,

“interés” y el concepto epistémico de “conocimiento”. La tesis básica de Habermas es que al tener toda teoría, ciencia o conocimiento intereses, éstas se relacionan con las fuerzas de producción material real, con la tradición cultural y con el poder mediante interacciones simbólicas; un interés técnico del conocimiento corresponde a las ciencias empírico analíticas; un interés práctico del conocimiento corresponde a las ciencias histórico hermenéuticas y un interés emancipatorio en las ciencias críticas o sociales y filosóficas. El concepto de praxis en Habermas integra tanto la acción instrumental como la interacción simbólica y su propuesta de acción comunicativa le prestará buenos servicios a Ricoeur para su concepción de ideología al develar críticamente los procesos de control, legitimación y, sobre todo, por proponerse como un ideal a conseguir (es decir una utopía) la cancelación crítico-dialógica del *status quo*.

Como mencionamos arriba, Ricoeur va construyendo su armazón teórica con estos autores hasta llegar a Geertz con quien interpreta la ideología en su función de dar identidad, cohesión e integración a los grupos sociales –en buena medida porque Geertz es antropólogo, y no economista, político, sociólogo o filósofo, aspecto importante. Para Geertz el problema consiste en ¿cómo reconocer, interpretar y socializar entre culturas diferentes para ampliar nuestra concepción de lo humano? Sobre todo si buena parte de este reconocimiento del otro está atravesado por valores, interpretaciones, ideologías, etc. En su texto *La interpretación de las culturas*,<sup>119</sup> Geertz concibe la cultura como un proceso semiótico de interpretación, sobre las significaciones que fundamentan las representaciones y acciones humanas, de forma simbólica. En este accionar interpretativo

---

México, REI, 1996.

119 *Vid.* Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996.

de la realidad, los sistemas simbólicos de una persona o cultura se relacionan con los de otros con análogas pretensiones (cognitivas, prácticas, sociales, etc) y además nos integran, identifican y frente a otros nos diferencian. Esta mediación simbólica es la ideología en Geertz y no tiene una acepción devaluativa, peyorativa o negativa, sino positiva (de paso repararemos en que la acepción cerrada, negativa o falsa de ideología está dentro del marco de interpretación epistémico y que la acepción abierta, positiva o como pensamiento social está en el marco sociológico como ya expliqué); ésta será retomada por Ricoeur para terminar de sustentar su propuesta sobre la ideología y la utopía.

Hemos dejado lo que Ricoeur retoma y critica de Mannheim para el final, mientras tanto veamos cual es su propuesta sobre la ideología y la utopía, que por una parte ha sido enriquecida por los aportes obtenidos de los pensadores recién comentados, y por otra dependen en mucho, con algunos cambios, de Mannheim. Veamos.

Ricoeur considera que la realidad está simbólicamente mediada, que un hecho no es interpretable como tal si no existe previamente este entramado simbólico que nos ayude a comprenderlo como tal. Esta dimensión simbólica constituye para Ricoeur la imaginación social y será desde este marco que analiza a la ideología y la utopía, de las cuales encuentra que tienen un "...aspecto positivo y uno negativo un papel constructivo y uno destructivo, una dimensión constitutiva y una dimensión patológica." 120 En su uso vulgar y cotidiano ideología es algo negativo que deforma e invierte la realidad, y la utopía es algo fantasioso, quimérico, evasión de la realidad; esa es su patología. En otro nivel de

funcionamiento la ideología conserva su aspecto peyorativo, su carga negativa frente a la utopía que tiene un aspecto positivo, pese a su inadecuación a la realidad.

Ahora bien, dentro de la imaginación social, como parte constitutiva de la realidad, tenemos que:

...una imaginación social, una imaginación cultural opera de manera constructiva y de manera destructiva, como confirmación y como rechazo de la situación presente. Por lo tanto, podría ser una fructífera hipótesis la de que la polaridad de ideología y utopía tiene que ver con las diferentes figuras de la incongruencia típicas de la imaginación social. Y tal vez el aspecto positivo de la una y el aspecto positivo de la otra estén en la misma relación de complementariedad en que están los aspectos negativos y patológicos de una con el aspecto negativo y patológico de la otra.<sup>121</sup>

En el siguiente cuadro se pueden ver esas relaciones.

<b>IDEOLOGÍA</b>	<b>UTOPIA</b>
(-) Deformación	Fantasía (-)
(polaridad) Legitimación de lo existente	Demoleadora de lo existente (polaridad)
(+) Integración	Exploración de lo posible (+)

Si la ideología en su carácter peyorativo y negativo es inversión de la realidad al ocultar los verdaderos mecanismos de la realidad –sobre todo política y económica-, la utopía es fantasía, invención quimérica que no tiene lugar en la realidad; ambas son incongruentes

---

<sup>120</sup> Ricoeur, *Op. cit.*, p. 45. Equivalente a los sentidos cerrado y abierto que consignamos con anterioridad.

(como indica Mannheim) con la realidad, una por tergiversarla y ocultarla, la otra por evadirla o ir más allá de ella proponiendo algo inalcanzable.

En cuanto a su polaridad, mientras que la ideología legitima un orden social establecido generalizando el interés del grupo o clase en el poder, como interés general legitimando la autoridad y la obediencia; la utopía se presenta como una crítica -al proponer un modelo ideal deseable y alternativo- al orden establecido y tiene sentido como una alternativa al poder existente. Ricoeur sostiene que los grupos o clases ascendentes tienen utopía, único lugar desde el que es factible -cree él- una crítica a la ideología, ésta es sustentada por el grupo en el poder.

En su carácter simbólico propiamente y por ello positivo, la ideología integra, conserva la identidad de una persona, grupo o clase, los identifica; mientras que la utopía en su aspecto positivo se constituye como una exploración de lo posible. En este nivel de valoración positiva de la ideología y la utopía, es donde ve Ricoeur cómo una dialéctica de la imaginación simbólica puede interpretar y rescatar conceptos que antes estaban en el descrédito.

Como se ve hemos adelantado ya algo sobre la utopía, pero ahora veamos el análisis que hace de Mannheim al respecto de la ideología y la utopía.

### **Ricoeur y su crítica a Mannheim.**

Ricoeur reconoce en Mannheim, como ya mencioné, haber sido el primero en reunir dentro de un mismo marco de análisis a la ideología y la utopía. Recordemos que este marco era

---

121 *Ibid.*, p. 47.

el de la ciencia de la sociología del conocimiento en donde trataba de explicar los elementos irracionales (ideológicos y utópicos) de la racionalidad o pensamiento social. Asimismo reconoce Ricoeur que Mannheim amplió el concepto de ideología marxista hasta abarcar la propia posición del crítico y observador. Recuérdese también que la ideología, por tener una acepción peyorativa, se atribuye al contrincante pero nunca a uno mismo; pero Ricoeur no menciona que tal ampliación del concepto abarca en Mannheim a la misma ciencia social que él propone –y a cualquier ciencia por el hecho de estar determinados o condicionados socialmente, en eso consiste la “paradoja de Mannheim”, pues como la ciencia critica la ideología ¿es ella misma ideológica? Asunto que se resuelve en Mannheim mismo no tratando de salirse de la ideología como quiere Ricoeur sino asumiéndola, pero *desde otro marco de interpretación* en donde se diluye esa “paradoja”.

Ricoeur no ensaya la vía de Mannheim y mejor prosigue la decodificación de la relación ideología-ciencia que analizó en Marx y Althusser; de ahí que en su análisis pretenda considerar tres aspectos: el proceso de generalización que engendra la paradoja, la transferencia de la paradoja al campo de la sociología del conocimiento y cómo resuelve el problema Mannheim.

Está de acuerdo con él acerca de que en la discusión de la ideología se introduce un criterio político de la realidad y ya no sólo teórico, ya no es sólo un análisis formal, sino eminentemente práctico en relación con el poder. Donde empieza a tener reservas es en su clasificación de ideología en particular y total ya que según él “...esto ha creado muchos equívocos”. Si la ideología como deformación, inversión o incongruencia atiende a las condiciones o situaciones que ocupa en la sociedad aquel que la expresa o, en otras

palabras, que algo es ideológico porque expresa sus determinaciones sociales; en ese sentido dice Ricoeur:

Mannheim afirma que este descubrimiento desbordó al esquema marxista porque la sospecha se aplica ahora, no a un grupo específico o una clase específica sino a todo el marco teórico de referencia en una reacción en cadena que no puede detenerse. Para mí, la dramática honestidad de Mannheim está en el coraje que muestra ante este desafío, un desafío que no es completo ni siquiera cuando tenemos una concepción “total” de la ideología (...) Lo que nos obliga a llevar el proceso más allá de la fusión de lo particular y lo total es esencialmente el derrumbe de un criterio común de validez. Es una situación de colapso intelectual, [donde] somos presa de un proceso recíproco de sospecha.<sup>122</sup>

Ricoeur critica que el problema ideológico, además de su problemática generalización, ha sido desprendido de su factor material y económico que tenía en Marx, “...el problema no se debe a que haya lucha de clases, sino que deriva de que nuestra unidad espiritual se ha roto”.<sup>123</sup>

En mi opinión, Mannheim no cancela la lucha de clases ni los factores económicos, los supone (y además los supone como Marx los explica), más bien desarrolla su análisis por el lado de sus derivaciones teóricas y formales y no tanto prácticas pues asume el marxismo y éste ya había realizado tal análisis; lo que trata de explicar con su concepción es que el marxismo también tiene una posición ideológica y no hay escape, esto el marxismo debe asumirlo, ya no se podía aceptar que existiera una conciencia de clase (la proletaria acompañada por el marxismo) que creyera no ser ideológica ella misma.

Retomando la paradoja Ricoeur señala que la sociología del conocimiento:

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 194. El corchete es mío.



...exige que la posición del sociólogo sea una especie de punto cero; el sociólogo no interviene sino que antes bien, es un observador y por lo tanto no tiene lugar en la partida. Pero esta posición es paradójica porque, ¿cómo puede ser posible mirar la totalidad del proceso si todo está en una situación de mutua acusación? Considero el intento de Mannheim de superar esta paradoja uno de los intentos más honestos y quizás el fracaso más honesto de la teoría. Aquí la problemática es un campo de batalla con muchos muertos y Mannheim es el más noble de todos ellos.<sup>124</sup>

La crítica de Ricoeur –a partir de lo que realmente dice Mannheim- se puede interpretar de dos formas: suponiendo que el sociólogo no está determinado socialmente (como supone Ricoeur), esto sería una mala interpretación de Mannheim, pues este dice que todos tenemos ideología o somos ideológicos; si se refiere al intelectual sin ligas, éste es posible pero no porque no tenga lugar en la partida o se sitúe fuera del juego, sino porque se sitúa, con su conocimiento de ser él mismo ideológico, críticamente desvinculado del poder de la clase dominante. De otra forma no se entendería, por ejemplo, el papel de Federico Engels quien era propietario y burgués, pero tenía un pensamiento libre de vínculos con el poder de su clase. Por otro lado, el intelectual sin ligas lo pone Mannheim en el futuro, con el cambio social y el arribo al poder de las clases pobres, lo ponía en la utopía si se quiere. Ricoeur señala la “honestidad” de Mannheim como algo ingenuo o en sentido peyorativo, sugiriendo con ello que estaba mal ¿sería porque Ricoeur no acepta –y no acepta nadie que se considere de parte de la ciencia y de la verdad- que pueda ser ideológico? Si su atribución de ingenuidad a Mannheim es positiva, entonces ¿quiere decir que aunque es verdad que todos somos ideológicos lo prudente sea ocultarlo? Como fuere, ni Ricoeur está tan bien, ni Mannheim tan mal, ambos nos informan desde sus reflexiones y ambos nos dicen algo de verdad sobre el problema, pero no nos dan toda la verdad del asunto.

---

123 *Ibidem*.

Pero veamos ya su crítica a la paradoja de Mannheim. Dice Ricoeur:

Nuestra honestidad intelectual, nuestra *Redlichkeit* escéptica, implica la pérdida del concepto de verdad que, según se suponía gobernaría el proceso conceptual mismo. El problema [de Mannheim] consistirá en adquirir otro concepto de verdad que sea más histórico, no ya un juicio atemporal sobre la realidad, sino un juicio congruente con el espíritu de los tiempos o en armonía con el estadio de la historia. El intento que hace Mannheim de desarrollar un concepto no valorativo de la ideología establece su bien conocida distinción entre relacionismo y relativismo (...) Ser relativista dice Mannheim, es conservar un modelo de verdad antiguo, atemporal (...) ¿Cuál es según Mannheim el nuevo tipo de verdad que puede surgir?125

La respuesta la pone Mannheim en la historia, en hallar los sentidos en el proceso histórico real e ideológico –recuérdese que busca lo irracional de la racionalidad- y ya no en sujetarse –también ideológicamente- a verdades últimas y trascendentes.

Pero Ricoeur no admite esta respuesta, para él estamos en un círculo ideológico del que no se puede salir si seguimos a Mannheim; señala que la ideología total es absoluta o se maneja como tal, aunque niegue otros absolutos –como el de la verdad-, así todo sería ideológico:

El concepto de totalidad de Mannheim no es el concepto absoluto trascendente, pero desempeña el mismo papel de trascender el punto de vista particular. Nuevamente aquí hay un supuesto hegeliano pero sin el conocimiento absoluto. No deseo insistir mucho en el hecho de que Mannheim no admite que no podemos salirnos del círculo de reflexión e ideológica, de que no admite que la reflexión total no es, en definitiva una posibilidad humana, porque su discurso encuentra su recompensa en otro lugar...126

Ricoeur no sólo no acepta que se generalice el concepto de ideología a todos –él lo sería, la ciencia lo sería, la sociedad y la historia también- porque se mantiene en la acepción

---

124 *Ibid.*, p. 197.

125 *Ibid.*, pp. 198-199. Los corchetes son míos.

126 *Ibid.*, pp. 202-203.

cerrada de ideología. Si se le atribuye al concepto un carácter positivo, según su propia interpretación, será en su función de integración e identificación, pero sin los rasgos de distorsión, incongruencia o inversión de la realidad, pero nada más; al contrario de lo que “honestamente” piensa Mannheim. A Ricoeur le parece que la salida de la paradoja consiste en no aceptar el concepto de ideología total de Mannheim y en valorar lo que no valoró -la “recompensa a su discurso”: la utopía. Sólo desde la utopía se puede criticar y salir de la ideología, según Ricoeur:

Tal es mi convicción. La única manera de salir de la circularidad en que nos sumen las ideologías es tomar una utopía, declararla, y juzgar una ideología sobre esta base.<sup>127</sup>

Dejo el análisis de lo utópico para la sección correspondiente. Mientras tanto concluyamos provisionalmente sobre la ideología en Ricoeur.

Creo que el verdadero miedo de Ricoeur –y de todos los que se mantienen en posiciones de racionalidad clásica, universalista, formalista y su correspondiente concepto de verdad- ante la postura de Mannheim está en el relativismo, ya que al sostener en general un concepto negativo o cerrado de ideología no acepta su generalización, *al ser todo ideológico, verdaderamente se pone en crisis el marco epistémico de racionalidad desde la que Ricoeur piensa su imaginación social.*

Por otro lado, el que todo sea relativo ideológicamente –manteniendo el entrecruce de los dos conceptos, abierto y cerrado de ideología, lleva a devaluar todo aquello que la

ideología toque; el *panideologismo* es la otra cara del miedo epistémico. Si todo es ideológico –en el sentido cerrado de ideología- todo es falso o tergiversa: si todo es ideológico -en el sentido abierto de ideología- el problema se vuelve intrascendente, se diluye.

Mannheim también tiene una idea negativa o cerrada de ideología como incongruencia con la realidad y su punto epistémico clave es aceptar este hecho; sólo quienes lo aceptan pueden comenzar a dejar esta posición, el determinismo social no es un fatalismo absoluto, lo importante es encontrar las formas de explicar el hecho y resolverlo o tratar de resolverlo. Y la respuesta de Mannheim no satisface a Ricoeur, pero éste tampoco convence.

En el contraste entre Mannheim y Ricoeur se ven algunos elementos presentes lo mismo que en Desttut de Tracy y Napoleón Bonaparte. La sociología del conocimiento como ciencia que trata de explicar los orígenes sociales del pensamiento es ideológica de suyo según Mannheim, bien que por autoafirmación más que por descalificación –como hace Napoleón a Desttut. Desde la postura de Ricoeur y de acuerdo a su clasificación, la sociología del conocimiento sería ideología en sentido negativo, por ser incongruente con la realidad y puede ser usada para legitimar una posición de clase y, en último caso, por ser medio para la integración de grupos. Pero la sociología del conocimiento también sería utópica en su sentido de fantasía, pues no se da en la realidad –nunca se desarrolló como disciplina científica practicada- pero podría considerársele una exploración de lo posible en sus aspectos más fecundos. Desde Mannheim la postura de Ricoeur es ideológica por principio, aunque éste no lo reconozca; desde Ricoeur la postura de Mannheim también lo

---

127 *Ibid.*, p. 203.

es aunque por las razones antes apuntadas; asimismo es utópica. ¿No ha pasado lo mismo con Destutt y Napoleón? De igual forma, ¿no se ha valorado el marxismo como una ideología y su propuesta socialista como una utopía? Estos ejemplos históricos pueden revelarnos los verdaderos resortes del funcionamiento de la ideología.

Parece que al final efectivamente todo deviene ideológico y todo permanece utópico.

Como vemos persisten las confusiones, cuando se pretende que los conceptos se analicen sólo desde un marco de interpretación epistémico de racionalidad clásica donde se demarcan exactamente lo verdadero de lo falso, la representación de la praxis, la ciencia de la ideología, lo válido de lo inválido, lo racional de lo irracional, etc.

Con todo, el aporte de Mannheim consiste en mostrar la crisis de ese marco y en generalizar la ideología; el aporte de Ricoeur es el de incorporar el imaginario simbólico como soporte de la realidad sin deslindarlo de esta realidad y la praxis humana concreta; el aporte de ambos consiste en analizar la ideología y la utopía dentro del mismo proceso de investigación, juntos bajo un mismo marco.

Lo que veo es que el marco ya es insuficiente y se está transformando por los problemas que contiene y por la interpretación diferente que se hace de los mismos fenómenos, indicando o señalando que se está utilizando otro marco, otras interpretaciones, lo que prefigura un nuevo marco de la racionalidad. Y el proceso de transformación de ese marco contiene nuevos elementos conviviendo con los viejos, transición de reajuste hasta que se profile completamente el nuevo marco.

## 2.5 LA IDEOLOGÍA COMO DIMENSIÓN DE SENTIDO EN VERÓN.

En su texto *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Eliseo Verón aborda el problema “insistente” de las semejanzas y diferencias entre ciencia e ideología. Señala como un obstáculo de este problema “...el que dice que, de una manera u otra, la ciencia está del lado de la verdad y la ideología del lado del error, de la ilusión, de la deformación y el enmascaramiento.”<sup>128</sup> Verón tomará posición frente aquellos que conciben la ideología entre dos extremos clásicos como se ha concebido, así como entre los polos extremos en que se ha concebido la ciencia: como continua y progresiva o discontinua y evolutiva. A Verón le parece que ambos extremos pueden ser sostenibles en razón de una teoría de las “Fundaciones” como la que explica la producción del conocimiento científico, pero abandonando las posición excluyente entre ambas.

Desde la Semiosis esto es posible ya que en esta se pregunta acerca del sentido, sobre la producción del sentido teórico y práctico del conocimiento; es decir, sobre los efectos de sentido discursivo y de operaciones sobre lo real. Pero inmediatamente acota una observación:

...el universo de funcionamiento de la ideológico (...) existe fuera del discurso de las ciencias y fuera de los discursos sociales en general. *Lo ideológico puede investir cualquier materia significativa.*<sup>129</sup>

Lo que interpreto de Verón es que lo ideológico, la ideología no es un objeto o cosa en sí como lo puede ser un discurso y sus prácticas (tampoco la racionalidad o la utopía serían cosas en sí), sino la dimensión de sentido que posibilita su producción. Dice Verón:

---

<sup>128</sup> Cfr, Verón, Eliseo. *La Semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Bs. As., Gedisa, 1987, p. 13.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 15.

El punto de vista según el cual hay dos instancias (“ciencia” e “ideología”) cuya diferencia absoluta hace falta establecer para poder fundar un cierto concepto de Conocimiento, no sólo ha sido patrimonio de todas las formas de positivismo, empirismo y cientificismo; buen número de interpretaciones formuladas en nombre del marxismo cayeron en la misma trampa: denunciando la naturaleza ideológica de los discursos sociales y fundándose a sí mismos como el discurso de la Ciencia, cada uno de estos “marxismos vulgares” reprodujo la ideología de la diferencia absoluta entre el Error (las ideologías de las clases dominantes) y la Ciencia, la Verdad (del lado de la clase obrera revolucionaria). Todas las perspectivas (a derecha e izquierda) que plantean el problema en términos de una diferencia absoluta entre dos instancias, siguen el mismo camino y llegan al mismo resultado: separar el producto del conocimiento, del sistema productivo, esconder la verdadera naturaleza de lo que se llama una “ciencia” (a saber, ser un sistema productivo) e ignorar en consecuencia que lo ideológico es una dimensión constitutiva de todo sistema social de sentido.<sup>130</sup>

Para Verón, pues, lo ideológico es una dimensión de sentido, presente en todos los discursos producidos socialmente. Él concibe que no existe algo que sea un discurso ideológico, sino discursos que funcionan ideológicamente; la ideología no es un objeto sino una dimensión de sentido producido socialmente, y todo discurso se inviste de sentido, en sus determinaciones sociales de producción.

Agreguemos que el efecto de sentido “ideológico” es la forma ‘espontánea’ de todo discurso, en su ‘estado natural de funcionamiento’, si se puede decir, todo discurso es el nivel de su efecto de sentido, ideológico.<sup>131</sup>

La exclusión ciencia – ideología está para Verón mal planteada, como ya lo advertíamos también nosotros, pues no hay algo que sea ideología, no hay un objeto que sea ella; la ideología es una dimensión de sentido, no un discurso, pero que inviste los discursos de sentido socialmente producido. Por su parte, la ciencia y su discurso, sí tienen un referente

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 23.

real teórico y práctico, pero lejos de oponerse a lo ideológico, les es inherente en su producción social discursiva. Ahora bien, de alguna manera, Verón no deja de lado en el funcionamiento ideológico, sentidos que ha adquirido la ideología en los análisis precedentes, pues considera que el discurso sobre la ciencia o la epistemología, como discursos normativos sobre la verdad y el error, le parece irremediablemente como la última coartada del idealismo. Dice nuestro autor:

Un enfoque histórico, por el contrario, elimina de un golpe, todas las paradojas filosóficas, como aquella según la cual, si yo afirmo que todo “conocimiento” está socialmente determinado, mi afirmación misma está socialmente determinada y no resulta, por lo tanto, universalmente válida, etc. El punto de vista expuesto en este trabajo está sin duda alguna, él también, marcado por lo ideológico.<sup>132</sup>

Verón no sólo pide dejar el juego de palabras de los filósofos, sino incluso “arrancar” el problema de la cientificidad, lo ideológico y sus relaciones, del análisis puramente filosófico. El análisis filosófico en su forma clásica –Verón se refiere sin duda alguna a la racionalidad clásica que hemos descrito en el capítulo I- separa el “conocimiento científico” como producto discursivo teórico-práctico, de sus formas de producción social, lo deifica y sustancializa con características de ahistoricidad y objetividad última, como universales. Donde se diferencia entre el conocimiento y “lo otro-que-el-conocimiento”; esto puede ser mediante una concepción de lo real en sí o en su construcción conceptual con autonomía de lo real, lo que serían sus expresiones empiricistas y teoristas. Bajo ese análisis clásico, dice:

“...existe siempre un síntoma irrecusable del cientificismo, que manifiesta simultáneamente su rechazo y su fascinación: la tendencia irresistible a considerar

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 24.



lo ideológico como algo malo: ilusión, error, deformación de clase, prehistoria u obstáculo. De lo que se trata, por el contrario, es de recuperar o ideológico como dimensión estructural de toda práctica. Hablar de "ideológico" es tratar de hablar de la naturaleza productiva de todo fenómeno de sentido, ya que esta noción de "ideológico" no es ni más ni menos que el nombre del sistema de las relaciones entre el sentido (siempre discursivo) y el sistema productivo que rinde cuenta de su generación. Se ve con claridad cómo el reconocimiento del sentido como producto excluye toda posibilidad de hacer valer una concepción peyorativa de lo ideológico: lejos de ser un obstáculo para el conocimiento, lejos de definirse como su contrario, *lo ideológico es el nombre de las condiciones que hacen posible el conocimiento.*  
133

Pareciera que Verón señala una sola función a lo ideológico; ahora vendría siendo la ideología, la condición de posibilidad de todo conocimiento social. Todo sería ideológico en el proceso de producción de los discursos, en la dimensión de sentido con que se invisten los discursos por su determinación social. Sin embargo no incorpora todos los sentidos anteriormente señalados, excluye el sentido peyorativo o negativo de la ideología y se instala en el sentido abierto que la concibe como todo pensamiento socialmente determinado.

Podemos preguntar, ¿si todo está producido socialmente y por ello cobra sentido, es ideológico, entonces el discurso que cree poder escapar de esta determinación "natural" qué es? ¿una excepción, una ilusión, una equivocación sistemática, un error? En una primera instancia la racionalidad clásica o estándar es la que ha sostenido esa posibilidad, entonces, sería un error. En segunda instancia la ciencia como forma, tipo, modelo de representación de la racionalidad es quien pretende esto; el sentido de científicidad clásica es la que ha pretendido escaparse de esta determinación social. La excepción pretendida a este panideologismo de Verón es el científicismo, es decir, la creencia de cierta posición

---

133 *Ibid.*, pp. 24-25.

científica, de la razón pura, universal, verdadera y válida por encima de las determinaciones sociales, logrado supuestamente en la separación del discurso científico de sus condiciones de producción.

Si esta interpretación es sostenible, si , –dijera Verón- este sentido del discurso pudiera producirse, la generalización de lo ideológico en sentido semiótico no peyorativo, hace que la pretendida separación del conocimiento científico con sus formas de producción, es decir con su dimensión de sentido ideológico sea realmente imposible. La ancestral pretensión de la ciencia y la científicidad de desmarcarse de lo ideológico, de los elementos que obstaculizan la recta razón es imposible. ¿En qué condición queda la ciencia establecido lo anterior? Como una racionalidad fallida, ideológica en sentido peyorativo, pseudouniversal, aunque no por ello desechable. Aunque Verón no incorpora el sentido cerrado de ideología, nuestro análisis muestra que éste persiste cuando algún discurso pretende no ser ideológico.

Pareciera que ahora la ciencia que considere tener La Verdad, La validez absoluta, universal, dada de una vez y para siempre y para la explicación del mundo todo, es realmente la que está en el error, en el dogma neceante, en la ilusión, en la distorsión o inversión de la realidad y sería – sin que esto sea una idea de Verón-, *doblemente ideológica*, por estar determinada socialmente en sus formas de producción social y por tergiversar la realidad.

Lo anterior asimismo sirve para diferenciar entre sentidos ideológicos de acuerdo a sus portadores, si es un discurso cualquiera, es ideológico en su forma de otorgar sentido dado por su determinación social, pero si además tergiversa la realidad es ideológico en sentido negativo.

Sigamos a Verón para ver si he interpretado mal o si en efecto así lo establece.

Una teoría de lo ideológico forma parte, como ya lo hemos dicho de una teoría general de la producción social de sentido. Por lo tanto, si tratamos de tomar en serio la idea de constituir una teoría del sentido dependiente de un *sistema productivo*, no debemos olvidar que un sistema productivo esta constituido por una articulación entre producción, circulación y consumo. Una teoría de la producción social de los discursos no puede reducirse a la constitución de modelos concernientes a las reglas de generación de discursos, no puede limitarse a un estudio de la producción. 134

No sólo producimos discursos, la dimensión de sentido ideológico de todo discurso producido, como su condición de posibilidad, desarrolla también históricamente redes simbólicas de sentido en que los discursos circulan –dijera Ricoeur y Geertz- en el imaginario social, lo que lleva a encontrarnos también a nosotros mismos como receptores y consumidores de discursos y sus efectos de sentido. A los procesos de producción y consumo de discursos Verón les llama “gramáticas” de producción y reconocimiento.<sup>135</sup> La circulación es la que define las relaciones entre éstas gramáticas (como se ve, los términos utilizados por Verón son un préstamo conjunto de la economía política y la lingüística). En la producción, circulación y consumo de los discursos se dan las operaciones discursivas entre ellos creando campos de efectos de sentido lo que sería la dimensión ideológica. En su caso, el nivel de consumo o recepción, los discursos crean sus sentidos de uso o función que obviamente también es ideológico. Hay “lecturas” de recepción que crean campos de efectos de sentido de acuerdo a su uso. En el caso del discurso científico que cree poder separar su discurso de sus condiciones de producción,

---

134 *Ibid.*, p. 19.

135 *Ibid.*, pp. 20-21.

está haciendo un desdoblamiento inadecuado, ilusorio, falso de la forma de construcción social del sentido. Verón no acaba de decir que esto es ideológico en sentido peyorativo, su crítica al cientificismo consiste en develar su pretensión de “objetividad y universalidad pura”, en la falsa creencia de pretender poder separarse de lo ideológico (como las formas como se produce), pero tampoco aboga por el sentido peyorativo, pues es el que desea erradicar. Sin embargo no lo erradica del todo ya que su mismo ejemplo de la ciencia, de una actividad supuestamente libre de prejuicios y subjetividades se conduzca no sólo ideológicamente ( en su dimensión de producción social del sentido de su discurso), sino ideológicamente como tergiversador de la realidad .

Con Verón la discusión ahora se traslada a las formas cómo los diferentes sentidos son creados y consumidos por los receptores, pero más que un conflicto de sentido, los ve como sentidos diferentes de los discursos en su uso o funcionamiento de consumo y ya no sólo de producción. La pregunta sería –una vez aceptada la ideología como constituyente de todo discurso y conocimiento, ¿cuál es el sentido que se crea al momento del consumo, recepción y uso de los discursos?

A nivel de la recepción y consumo de los discursos continúa existiendo una dimensión de sentido ideológica natural a *los consumidores* de los discursos. Es por ello que podemos tener “lecturas” (sentidos de interpretación) diferentes sobre un mismo texto (entendiendo de manera amplia texto, abarcando objetos empíricos o formales o mixtos), o al revés, puede un mismo texto, ser sometido a diversas “lecturas”.

Si esta “lectura” de Verón es adecuada poco importaría, sería una lectura entre otras igualmente posibles y válidas de existir, ¿lleva esto al relativismo? Al menos lleva a la dimensión ideológica; pues puede interpretarse que cada proceso de consumo de

discursos y/o sus respectivos usos, crean nuevas interpretaciones y sentidos, volviéndose igualmente, un proceso de producción de nuevos discursos y sentidos. El problema que nos deja Verón ahora, es especificar la dirección, orientación o naturaleza social de los sentidos en su producción, circulación o consumo; si no queremos hablar de multiplicidad de sentidos, al menos de los sentidos relevantes producidos socialmente en la acción humana, lo que nos llevaría al análisis de los intereses y aspiraciones sociales, a la política y al poder, pero también a la utopía y al cambio social.

Por ello para Verón, una teoría de lo ideológico es sólo una parte de una teoría general de la producción social de sentido o Semiosis social.

## **2.6 HACIA OTRA IDEA DE LA IDEOLOGÍA. LA NOCIÓN ABIERTA.**

Después de todo lo anterior podemos llegar a ciertas conclusiones:

Primero que la ideología no es una cosa en sí, no hay algo llamado ideológico a menos que sea un proceso de funcionamiento a nivel de los discurso, una dimensión de sentido que inviste los discursos de los sujetos y los interpela ofreciéndoles sentidos que son interpretados acordes con los intereses de grupo o clase y los conflictos sociales que les interesan.

El poder político es el elemento clave que le da un sentido u otro a la ideología, la cual lo mismo puede funcionar para mantener el *status quo* que para trastocarlo. De esa forma la racionalidad no está exenta de ideología, y ciertamente la racionalidad funciona ideológicamente, pues ofrece los argumentos, las “ataduras” o razones para sostener una cosa o la otra; para superar esta neutralidad funcional, la racionalidad necesita fines valiosos, éticos y humanos. Complementariamente la ideología tiene una explicación

racional que la hace útil teóricamente hablando para la comprensión y explicación de los fenómenos sociales. Y puede, bajo otra concepción de la racionalidad (ni unívoca ni equívoca) modificar su interpretación y reconceptualizar sus funciones; ella misma puede ser analogizada y entre los dos extremos de sus acepciones (falsa conciencia y superestructura) obtener otra idea de la ideología.

Propongo un acercamiento a esta nueva idea de ideología en la siguiente definición:

La ideología es una dimensión simbólica que da sentido a un sistema o conjunto de ideas o creencias coherentemente organizadas acerca de la realidad, con las cuales los hombres cobran conciencia de los problemas y que se adhieren, expresan y responden a intereses materiales y espirituales de clase o grupo y que inciden, guían y justifican los discurso y la acción humana en una dirección práctica determinada acorde con esos intereses.

En el contexto social capitalista contemporáneo, los intereses políticos y económicos (el poder y el dinero, el autoritarismo y el capitalismo); polarizan las expectativas: democracia o tiranía, pobreza o riqueza, dominación o liberación. Signos contrarios en los cuales los hombres cobran conciencia y sentido de sus problemas. Con un marco de interpretación de racionalidad clásica las funciones completas de la ideología no se aceptaban, sólo se quería desterrarla por concebirla como falsedad, obnubilación, prejuicios que obstaculizan el camino de la recta razón; pero desde un marco de racionalidad más completo y razonable, la ideología no es puramente falsedad y viene a cobrar funciones necesarias en la comunicación, organización, conciencia y praxis social. Aceptándose además el funcionamiento ideológico de la ciencia, el conocimiento y la razón misma.

## **CAPÍTULO III. LA UTOPIÍA.**

### **3.1 LA UTOPIÍA COMO INCONGRUENCIA CON LA REALIDAD.**

Si la ideología en uno de sus sentido es un tipo de pensamiento incongruente con la realidad cuya función es legitimar los intereses de los grupos dominantes y oscurecer el verdadero estado de la sociedad, según la versión del marxismo ortodoxo, para Mannheim desde su posición, considera que en su nivel particular o total, la ideología es un elemento “normal” o “natural” de la situación social determinante de todo grupo social. Por efecto de la lucha política los grupos ascendentes u oprimidos, según Ricoeur, tendrían otro tipo de pensamiento igualmente incapaz de diagnosticar la realidad; éste sería de carácter utópico. Ideología y utopía es el dúo que Mannheim y Ricoeur analizan de manera conjunta.

Tomaré ahora el análisis de la utopía en Mannheim y Ricoeur y veremos el estado en que ellos nos dejan la investigación sobre éstos fenómenos y después enfrentaré cuál es la situación de la utopía si se le considera de manera diferente que Mannheim y Ricoeur.

Como ya hemos dicho, el análisis de Mannheim, se hace desde su Sociología del conocimiento, por lo cual sostiene que:

En este punto, a nuestro parecer, nuestros conceptos abstractos no son construcciones intelectuales arbitrarias y caprichosas, sino que arraigan en la realidad empírica ... Por el hecho de que la determinación concreta de lo que es utópico procede de ciertas etapas de la existencia, es probable que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana: ‘las utopías sólo son a menudo verdades prematuras’. 136

Si los grupos en el poder tienen de su lado la ideología, los grupos contra ese poder tienen

de su lado la utopía. Como ya señalaba Ricoeur, es el poder lo que diferencia quién tiene la ideología y quién la utopía; pero Mannheim por su parte, señala previamente, que no es tanto el poder sino también los sujetos de determinados lugares sociales, los que aspiran a un nuevo orden, los que dicen del otro si es ideológico o utópico.

El grupo dominante está siempre de acuerdo con el orden existente, que determina lo que se debe considerar como utópico, en tanto que el grupo ascendente que está en pugna con las cosas tales como son, es lo que determina lo que debe considerarse como ideológico. Otra dificultad –la de definir exactamente en determinada época, cuál es la ideología y cual la utopía- resulta del hecho de que los elementos utópicos e ideológicos no aparecen aislados en el proceso histórico, las utopías de las clases ascendentes se hallan a menudo, en gran parte impregnada de elementos ideológicos.<sup>137</sup>

Lo superlativo para Mannheim está, en ser la realidad sociohistórica y política el criterio de diferenciación de la ideología y la utopía, para él no es solamente el poder, y quienes se identifican con el *status quo* no sólo se apoyan en la ideología, ni quienes desean demoler el estado de cosas existentes se sirven sólo de la utopía. Ideología y utopía serían para ellos deformaciones de la realidad, unos por ocultarla, otros por trascenderla. El poder es supuesto por Mannheim pero no le otorga el lugar preponderante que le da Ricoeur. En la cita anterior se señala cierta relación entre ideología y utopía en donde se influyen o combinan o mezclan, al menos hay elementos ideológicos en la utopía (lo que en el contexto de Mannheim equivale a decir que la ideología está en todo, también en la utopía, y la ideología en sentido de la determinación social). Pero ¿qué entiende Mannheim por utopía? No el concepto clásico que lo concibe como trascendente, absoluto, unívoco

---

136 Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*, México, FCE 2004, pp. 239-240.

137 *Ibid.*, p. 240. Esta dificultad para definir dónde se encuentra la ideología y la utopía se debe en parte también porque los grupos en conflicto tienen, ambos, ideologías y utopías.



diríamos nosotros, la utopía entendida como aquella que se ocupa de objetos que trascienden su existencia real y están más allá de la naturaleza y de la realidad. A partir de su Sociología del conocimiento y echando mano de un análisis sociohistórico de las diferentes utopías ofrecidas en la historia, Mannheim perfila algunas de sus características –dentro de una concepción científica de ella: Utopías serán las que “tienden a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época.” 138 Vale decir que las utopías para nuestro autor serán aquellas que, ancladas en la realidad, traten de subvertir el orden de las cosas, coaligado a los grupos en ascenso frente a los grupos dominantes. Más que una utopía absoluta (en el sentido clásico) se trata de una utopía relativa (o de utopías en plural) no trascendente sino realizable como posibilidad.

Dice Mannheim:

En lo sucesivo, cuando tratemos de utopía, usaremos el término en sentido meramente relativo, significando así *una utopía que parece irrealizable sólo desde el punto de vista de determinado orden social, que es actualmente vigente.* 139

En otras palabras, la utopía sólo es imposible para los que han creído (o han caído) en la jugada ideológica de que no es posible.

La idea científica de Mannheim es traer a la utopía de su incongruencia con la realidad (sentido clásico), a que sea la realidad su criterio primero de postulación; no una utopía absoluta y trascendente a la realidad –de ahí, dirá Ricoeur, su fallo y su incongruencia- sino inherente a ella. Siguiendo a Droysen considera que:

...la relación entre utopía y el orden existente es “dialéctica”. Con esto queremos

---

138 *Ibid.*, p. 229.

139 *Ibid.*, p. 233. Las cursivas son mías.

decir que toda época permite que surjan (en grupos situados en diferentes lugares) ideas y valores que contienen en una forma condensada las tendencias irrealizadas que representan las necesidades de la época. Esos elementos intelectuales se convierten entonces en materias explosivas capaces de destruir el orden vigente. Éste determina el nacimiento de utopías que a su vez derriban el orden vigente, y permiten que se produzca el siguiente orden de existencia. 140

Esta consideración última resulta de la elaboración de la *sociología de la utopía*, al constatar históricamente con las utopías dadas, sus características principales.

Asunto importante es considerar que si se realizaron algunas utopías en la historia, ¿eso no les debe quitar el rango de utopías? O ¿hay alguna norma de duración, para que, aún dándose en la realidad histórica no se les considere como realizadas? Es quizá el grado de perfeccionamiento con que se de respecto al modelo, el que un proyecto o propuesta racional alternativa de solución nunca se logre ¿y por ello se le califica de utópica? En este último caso todo lo que aún haciéndose efectivo, si no se realiza igual que el modelo o bien no dure, sería utópico.

### **3.2 SOCIOLOGÍA DE LA UTOPIÍA.**

Mannheim encuentra cuatro formas de mentalidad utópica: el quiliismo orgiástico de los anabaptistas con Thomas Münzer como representante; la idea liberal humanitaria; la idea conservadora y la utopía socialista-comunista.

El milenarismo (quiliismo) concebía el advenimiento de un reino milenario en la tierra, movía por la fe de un reino de Dios a luchar por su realización en el presente. Cuando tal utopía es tomada por las capas sociales más pobres y adquieren un carácter secular, se transforma en un poderoso instrumento revolucionario, para “hacer posible lo imposible”

---

140 *Ibid.*, p. 236.

aquí y ahora. Dice Mannheim:

El quiliastro considera la revolución como un valor en sí, no como un medio inevitable para llegar a una meta racionalmente prevista, sino como el único principio creador del presente inmediato, como la anhelada realización de sus aspiraciones en este mundo. 141

En cuanto al pensamiento utópico liberal se caracteriza por ser racionalista y proyectar un orden deseable en el futuro, fundado en el progreso de la humanidad en donde "...a veces la meta parece ser la razón y la justicia; a veces el bienestar del hombre se considera como lo único por lo que vale la pena luchar."<sup>142</sup> Se basa este pensamiento en la idea de progreso y evolución de la historia a la cual se puede apoyar con las luces de la razón y teniendo al hombre como centro. A este respecto considera Mannheim que la clase ascendente en la época moderna, la burguesía liberal capitalista, se diferencia del pensamiento milenarista en su apego a la cultura y el conocimiento, pero que es más ingenua respecto a otros valores.

...la política de esta ascendente clase social no ha logrado aún dominar el problema concreto de la sociedad, y en las épocas de antagonismo liberal contra el Estado [monárquico], no acertó a comprender la significación histórica de aquello a lo que las clases dominantes atribuían un valor absoluto, a saber, *la importancia del poder y la pura violencia*. Por abstracta que parezca esta concepción [la liberal humanista] – que se funda teóricamente en la cultura, en el sentido más estrecho, en la filosofía, y en la práctica, en la economía y la política-, cuando se la considera desde el punto de vista de los conservadores, es, a pesar de todo, en cuanto se halla interesada en acontecimientos históricos, mucho más concreta que la mentalidad milenarista... 143

Otro factor de esta forma de utopía es que no arraiga primeramente en las clases bajas sino que es intelectualista, pero se convirtió en todo un pensamiento de la época por

---

141 *Ibid.*, pp. 254-255.

pugnar por la humanidad –aunque sea en forma abstracta- y defender el libre arbitrio y darse cause por el camino de la recta razón.

Por lo que respecta al tercer tipo, el pensamiento conservador como utopía, es más bien en Mannheim contrautópico, pues cree ver la utopía realizada en el orden vigente. Para los conservadores el orden de la realidad es ¡la utopía realizada! De acuerdo con este pensamiento a la utopía hay que perfeccionarla, pero no es necesario crear fantasías que llevan al caos, el desorden o la anarquía cuando se vive en el mejor de los mundos posibles (ya se adivina que lo conservador hace referencia a la clase dominante). Aquí la utopía relativa se mediatiza y difumina por una utopía absoluta ya “realizada”; para el conservador “...todo lo que existe posee un valor positivo y nominal, por el solo hecho de que ha llegado a existir gradual y paulatinamente.” 144

Trayendo a cuenta lo dicho recientemente sobre el Estado, el poder y la violencia, el conservadurismo, de acuerdo a los propios postulados de Mannheim, es más bien una ideología contrautópica. Y parecería que Mannheim entra en contradicción sobre que el conservadurismo sea una utopía (recuérdese que toda utopía es la que demuele el orden vigente), éste tipo de pensamiento utópico lo reafirma, entonces es más bien una ideología que funciona contra la utopía que quiere destruirla. Más si la principal función asignada a la utopía es demoler el orden existente, la “utopía conservadora” es la mayor estratagema política e ideológica al usar la utopía como la mayor ideología: la ideología de la utopía, que lleva al quietismo, el aplazamiento o la desesperanza y la frustración de cambiar el

---

142 *Ibid.*, p. 259.

143 *Ibid.*, p. 262. Los corchetes y las cursivas son mías.

144 *Ibid.*, p. 272.

*status quo*.<sup>145</sup> Lo que Villoro considera una ideología utópica o Mannheim una contrautopía.<sup>146</sup>

La cuarta forma de la mentalidad utópica es el socialismo-comunismo. Es utopía por tratar de demoler el orden capitalista existente; a esta forma de utopía le cabe el mérito de estudiar las condiciones reales en las que la realización del nuevo orden puede hacerse posible; analizar las condiciones materiales del cambio social. Sin embargo, señala nuestro autor, “El pensamiento socialista, que hasta ahora ha desenmascarado todas las utopías e ideologías de sus adversarios, nunca planteó el problema del determinismo desde su propia posición.”<sup>147</sup> Así como antes señalaba Mannheim que el socialismo era Ideológico, también ahora señala que en cierto sentido del determinismo histórico, su utopía se aplaza en el tiempo de acuerdo a las condiciones materiales y espirituales de la época (primero debe darse el capitalismo pleno, después el socialismo como fase de preparación y finalmente el comunismo donde no habrá lucha de clases, Estado y explotación): es por tanto utópica (y en los dos sentido como utopía absoluta y como utopía relativa), pero además ideológica.

A partir de esta sociología de la utopía Mannheim puede ofrecer una idea de la mecánica o función utópica.

La realidad que enfrenta la utopía no es una realidad concebida como absoluta, “realidad en cuanto tal”, como cosa en sí, sino como un proceso en constante evolución, de acuerdo a circunstancias sociales e históricas científicamente determinables. Su relación con la

---

<sup>145</sup> Recordemos también que hay relaciones y “contaminaciones” o mejor, influencias entre la ideología y la utopía desde el punto de vista de Mannheim ya que, en ciertas circunstancias la ideología tiene elementos ideológicos y la ideología elementos utópicos.

<sup>146</sup> Villoro. *El poder...Op. cit.*; Mannheim. *Ideología...Op. cit.*

<sup>147</sup> Mannheim, *Op. cit.*, p. 287.

realidad así concebida, es dialéctica; de tal forma que, históricamente, la propuesta utópica es una visión entre otras (o vale decir una utopía de muchas posibles) preponderante para el momento hasta constituirse en pensamiento social, demoledor del orden vigente. Pero...

Es, al parecer, una ley generalmente válida de la estructura del desarrollo intelectual que cuando nuevos grupos logran penetrar en una situación ya establecida, no aceptan de buenas a primeras las ideologías que se han elaborado ya para esa situación, sino que más bien, adaptan las ideas que trae consigo a la nueva situación. 148

La utopía en idea, al llegar el momento de ser realizada, no es lograda.

Cuando esas capas [los grupos ascendentes] llegaron a ocupar la posición social que anteriormente correspondía a los conservadores, desarrollaron en forma absolutamente espontánea un sentimiento de la vida y modos de pensamiento estructuralmente relacionados con el conservatismo. 149

Cuando las ideas utópicas se enfrentan a la realidad no sólo no se logran sino que incluso pueden tener dos desenlaces a primera mano; o bien se abandona la utopía, ésta no es posible –por diversas razones- en cuanto propuesta alternativa, o bien ésta se convierte en otra cosa: en ideología, ahora de la clase ascendente que logró el poder (la utopía se transforma en ideología). Este proceso da paso a un nuevo estadio, donde nuevamente se hace posible otra utopía que, a la larga demolerá el nuevo orden vigente.

En Mannheim la evolución del pensamiento y de la realidad social, se halla en una sucesión de enfrentamientos dialécticos entre la racionalidad aplicada a la realidad, y la ideología y la utopía para tratar de lograr el cambio social o bien de frustrarlo.

---

148 *Ibid.*, p. 286.

En la parte última de su libro, cuyo subtítulo es “La utopía en la situación actual”, situación referida a los inicios del siglo XX, Mannheim considera que:

En verdad, cuanto más activamente colabora un partido ascendente en una coalición parlamentaria, y cuanto más abandona sus originales impulsos utópicos y su amplia perspectiva, tantas más probabilidades existen de que su interés en detalles concretos y aislados absorba su poder de transformar la sociedad. 150

Parece ser que en épocas históricas determinadas, lo utópico, al no realizarse, declina; *pero no se realiza, no sólo por la realidad misma, no sólo por su forma de presentarse la utopía, no sólo porque no se diga cómo lograrla, sino también y principalmente por la política misma y las instituciones que la mediatizan, por las fuerzas de facto que el Estado posee para la represión y, además por el capital y los poderosos intereses económicos de las clases en el poder que la resisten, la combaten y la compran con tal de que no se realice.*

De ahí el cambio de perspectiva de los antes utópicos, al lograr el ascenso y el poder (o al menos su participación en el), de ahí que se diga que no hay las condiciones materiales e intelectuales para el cambio social, circunstancias que no permiten hacer posible lo imposible (y lo dejan en cómodo imposible por el cual no hay que insistir en la lucha).

¿No debe interpretarse la subordinación gradual de la política a la economía, hacia lo cual existe cuando menos una tendencia discernible, el rechazo consciente del pasado y de la noción de tiempo histórico, la conveniente eliminación de cualquier “ideal de cultura”, como la desaparición de cualquier forma de utopía de la palestra política? 151

Mannheim, ante la primera mitad del siglo XX, considera que la realidad toda va hacia la

---

149 *Ibid.*, pp. 286-287. Los corchetes son míos.

desaparición de fines últimos humanistas, por el orden de la realidad política y económica que todo lo subsume, lo mediatiza y mercantiliza –prolongando el estado de cosas vigentes. Donde como dijera Herbert Marcuse, se sacan las tensiones sociales unidimensionando todo, incluso el conflicto y la lucha. Pese a las utopías todo sigue para mal aún dentro del “progreso”, a costa de la mayoría de la población excluida y explotada por el capitalismo salvaje y el “realismo” político.

Sin embargo, considera Mannheim, que mientras haya capas sociales cuyas aspiraciones no sean cumplidas, habrá utopía; asimismo, mientras haya intelectuales que se opongan al poder, igualmente habrá utopía. Mannheim funda la perseverancia de la utopía en tres elementos:

- a) una realidad socialmente vigente con necesidades sociales insatisfechas;
- b) fuerzas sociales opositoras al orden vigente, e
- c) intelectuales opositores al poder creando o plasmando utopías posibles de un nuevo orden justo y humano.

Así, aunque Mannheim parece pesimista en cuanto a la desaparición de la utopía –de acuerdo con su diagnóstico de la realidad-, a mi juicio es, contrariamente, optimista.

Encuentro lo siguiente para sostener lo anterior:

Es posible, por lo tanto, que en el futuro, en un mundo en que no haya nada nuevo, en que todo esté determinado y en que cada momento sea una mera repetición del pasado, pueda existir una condición en que el pensamiento esté completamente vaciado de elementos ideológicos y utópicos. 152

Este mundo no existe, entonces habremos de verlo con la ideología y la utopía en activo.

---

150 *Ibid.*, p. 288.

151 *Ibid.*, p. 293.

152 *Ibid.*, p. 299.



### 3.3. LA UTOPIA VERSUS LA IDEOLOGIA.

Paul Ricoeur retoma el análisis mannheimniano de la utopía a partir de la segunda parte de su libro; en ella nuevamente reconoce todo lo que le debe a Mannheim al respecto, básicamente: el partir de un análisis conjunto de ideología y utopía, proporcionándole “un buen instrumento sociológico para tratar las dificultades metodológicas” 153 sobre estos problemas. Pero además Ricoeur resalta las aportaciones que, hasta Mannheim, no se habían obtenido antes por carecer de un análisis científico (de corte sociológico) sobre el problema de la utopía:

... las tres contribuciones principales de Mannheim al problema de la utopía son, primero un intento de suministrar un concepto, una hipótesis operante de su indagación; segundo, un intento de orientarnos en medio de la variedad de utopías procurando superar esa dispersión de las utopías, esa multiplicidad desperdigada, con una tipología; y tercero el intento de decir algo, sobre el movimiento irreductible de esa tipología. 154

Desde la óptica de Ricoeur se ha avanzado pues a la utopía ya no sólo se le considera una incongruencia frente a la realidad, y desde Mannheim la utopía está a tono con la realidad al menos para demolerla; la utopía ya no trasciende la realidad sino que requiere su análisis, la utopía ya no es quimera sino elemento opositor al orden vigente; criticando a la utopía en su sentido clásico, como absoluta; trayéndose al terreno científico y socio-histórico.

Ricoeur además destaca la sociología de la utopía al presentarnos utopías históricamente dadas (el milenarismo, el liberalismo, el conservadurismo –incluso cuestionable para

---

153 Ricoeur, Paul. *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa, 2001.

154 *Ibid.*, p. 292.

Ricoeur-, y el socialismo-comunismo); pero a su juicio:

La principal cuestión que ha preparado así Mannheim es la dirección del cambio de la configuración utópica. Las cuatro formas de utopía no son solamente antagónicas puesto que su conjunto está orientado: la naturaleza de su antagonismo afecta la tendencia general de los cambios. Las cuatro formas constituyen una secuencia temporal. (...) Aquí la idea fundamental de Mannheim es la de que la historia de la utopía constituye una gradual "aproximación a la vida real" y, por lo tanto, una declinación de la utopía. Debo decir que abrigo graves dudas sobre esto...155

En efecto, Mannheim adopta un tono pesimista sobre el fin de la utopía por la unidimensionalización de los seres humanos en la sociedad de inicios del siglo XX, de tal forma que por todos los medios a éstos se les hace creer que están viviendo una realidad insuperable e inmejorable. Pero, decía anteriormente, no de manera definitiva, pues encuentro optimismo en él, no cree en el fin de la utopía y menos en el fin de la ideología; dice Mannheim:

La ausencia aparente de tensión en el mundo actual está siendo socabada por dos lados. Por una parte se observan las capas [sociales] cuyas aspiraciones no se han cumplido aún y que se esfuerzan por aplicar el socialismo y el comunismo (...) Sí, gracias a una evolución pacífica, podemos, en una etapa ulterior, alcanzar una forma más elevada de industrialismo, lo bastante elástica y que proporcione a las capas inferiores un grado relativo de bienestar, en tal caso dichas capas sufrirán también una transformación parecida al de las clases que se hallan ahora en el poder. (Desde este punto de vista, poco importa que esta forma superior de organización social del industrialismo, por medio de la conquista del poder de las clases más humildes, se realice en un capitalismo que posea la elasticidad suficiente para asegurar su relativo bienestar, o que dicho capitalismo se transforme antes en comunismo.) Si esta última etapa del desarrollo industrial sólo puede realizarse por medio de una revolución, en tal caso los elementos utópicos e ideológicos del pensamiento, volverán a florecer en todas partes con renovado vigor.  
156

---

155 *Ibid.*, p. 299.

156 Mannheim, *Op. cit.*, pp. 294-295.

La cita vuelve a tratar el problema del poder relacionado con las clases ascendentes que tienen a la utopía de su lado y llama la atención sobre la forma como puede darse el cambio; si es pacífico la utopía es posible, realizable, si es revolucionariamente, la utopía no sólo es posible, sino necesaria. El pesimismo de Mannheim, no es sino una forma de exponer su punto.

En lo general Ricoeur está de acuerdo con Mannheim respecto a la ideología y la utopía y su análisis va por el lado de hacer, a partir de él, ampliaciones y otras lecturas posibles sobre el asunto.

Algunas de estas conclusiones son las siguientes:

1. la utopía puede no sólo analizarse por su incongruencia con la realidad sino también por su pretensión de destruir el orden existente.

La anterior conclusión sólo ratifica lo consignado por Mannheim, pero en la siguiente si se muestra creativo.

2. tanto la ideología y la utopía se encuentran en relación con el poder.

Es la relación en que se encuentran con el poder la que las determina a ser utopía (con las clases ascendentes) o ideología (con las clases en el poder); con ello también se explica que una vez en el poder, la utopía se convierta en ideología y se posibilite el proceso y dinámica del cambio social.

3. en su aspecto patológico la utopía se presenta la alternativa de sociedad como un “cuadro pintado”.

Vale decir que la utopía se presenta dada de una vez y para siempre, total, absoluta, acabada, como un modelo perfecto, por eso nos gusta y atrae, pero olvidamos que es sólo eso, lo que pretendemos, nuestros anhelos y sueños, que hay que perseguir pero no

confundir con lo que hayamos logrado realizar.

4. El doble reconocimiento de que la utopía es realizable, pero también es imposible. Es realizable desde el momento que parte de la realidad, de sus necesidades no satisfechas y encuentra caminos o vías de realización, pero al buscar el ideal sólo obtenemos lo real, la utopía *en cuanto tal* es imposible de obtener, pero nos acerca a ese ideal mediante realizaciones.

5. Entre lo actualmente realizable (o posible) y lo imposible, dice Ricoeur-siguiendo a Mannheim-, hay un margen intermedio: la destrucción del orden vigente. Si el movimiento y las fuerzas sociales que siguen la utopía no logran al menos demoler el orden vigente, la utopía es más imposible –pues tiene contra sí el orden de cosas que no le permiten ser.

6. la utopía siempre se analiza conjuntamente con la ideología. Pues de alguna manera para oponerse a la ideología, en Ricoeur, siempre es desde una utopía y para oponerse a una utopía siempre se hace desde una ideología; sin dejar de entender que ellas por sí mismas –de acuerdo a las presiones del poder que las clases que las portan pueden sostener- pueden transmutarse en sus contrarios.

Y la conclusión más importante de Ricoeur, en donde hace un aporte que va más allá de Mannheim:

7. La utopía opera en tres niveles: como fantasía (o poder ficticio de redescubrir la vida), como demoledora del orden existente y como exploración de lo posible.

En esa forma, si reunimos la ideología y la utopía como las trata Ricoeur, ahí donde la ideología es una tergiversadora de la realidad, la utopía es fantasía y quimera, en ambas

hay incongruencia de lo que proponen con la realidad. Si las relacionamos en otro nivel, donde la ideología es sostenimiento del *status quo*, la utopía es crítica y demolición del estado de cosas vigente; aquí se les ve en el funcionamiento que tienen en sus portadores y en relación al poder. Si las vemos en otro nivel, en un sentido más positivo, mientras la ideología hace posible la identificación y el reconocimiento individual y de grupo, la utopía se convierte en una exploración de lo posible, de alternativas viables de realidades alternativas.

Para Ricoeur ideología y utopía son componentes inevitables del imaginario social y como tales toman parte en la forma como construimos nuestros sentidos de la realidad, la realidad social humana.

### **3.4 LA UTOPIA Y LA IDEOLOGIA COMO ELEMENTOS DEL IMAGINARIO SOCIAL ( O DE LA RACIONALIDAD).**

Llegados a este punto podemos ahora analizar cómo se da esta discusión entre nosotros en los pensamientos de Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez.

Ambos se relacionan con la problemática utópica por la razón que analizan previamente el problema de la ideología y, al igual que Mannheim y Ricoeur, su idea de ideología afecta su concepción utópica.

En Luis Villoro la acepción cerrada de ideología que en términos generales, la concibe como falsedad y contraria a la razón; en Adolfo Sánchez Vázquez la acepción abierta que la concibe como elemento de la conciencia social y no necesariamente falsa, ayuda a identificar e integrar grupos.

Reafirmo la convicción de que en el fondo de estas ideas de ideología y utopía se encuentra a la vez, como base o marco conceptual la idea de racionalidad que identifica, caracteriza y analiza a las dos anteriores; pero al suponerse, no se hace su revisión ni del funcionamiento de ese marco. Vale decir que si bien con Mannheim y Ricoeur se avanza teóricamente al analizar de manera conjunta a la ideología y a la utopía en un movimiento dentro del mismo proceso de investigación, bajo el mismo marco de análisis, el marco mismo pasa invisibilizado. Villoro y Sánchez Vázquez también analizan tales conceptos y últimamente de manera conjunta, pero igualmente presuponen su concepto de racionalidad y juega un papel importante en sus relaciones sin ser explicado.

Ya desarrollaremos esto en su momento, ahora pasemos con la comprensión de la utopía en estos autores. Veamos.

Luis Villoro respecto de la utopía toma una posición donde se hace necesario llevarla a una fundamentación normativa para elevarla de ser una creencia injustificada –aunque poderosa- a la fundamentación y justificación racional de sí misma. Así, Villoro a últimas fechas prefiere hablar de retos o tareas de una sociedad por venir, más que de utopía.<sup>157</sup> No obstante, en su texto *El poder y el valor*<sup>158</sup> asigna una función disruptiva a la utopía frente a la “reproducción de lo mismo” de la ideología y la política en turno.

En su análisis, Villoro considera que hemos llegado a la exhaustividad de los valores y al desencanto de los individuos quienes se frustran una y otra vez al tratar de realizarlos, sin conseguirlo. En parte afirma Villoro que esto se debe, a un estado social de las cosas

---

<sup>157</sup> Vid. Villoro, Luis. *Los Retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007; *Tres retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2009.

<sup>158</sup> Villoro, *El poder...op. cit.*

donde todo se reitera, donde se “aliena con lo mismo” y donde la realización aparentemente positiva de los valores, en el mejor de los casos, lleva o conlleva a la conciencia de su negatividad, a resultados negativos. Un caso podría ser el del logro de la igualdad constitucional, llevada a todos los miembros de la sociedad –aunque imperfecta– niega a fin de cuentas las diferencias, excluyendo individuos, valores, prácticas, idiomas y hasta culturas.

Para que la negación de los valores no se mantenga en el inmovilismo social, Villoro propone buscar, frente al orden de “lo mismo” y sus contradicciones, una reforma o un estado superior al simplemente reproducido.

Eso puede hacerse –dice nuestro autor- cuando:

Miembros de un grupo social empiezan a cobrar conciencia...Al distanciamiento respecto a la ideología dominante sucede la conciencia del engaño. Se descubre la discrepancia entre los valores manifestados y la realidad. Se devela el encuentro de los intereses particulares bajo la pretensión de fines universales. No reconocerse ya en la ideología imperante, implica dejar de seguirla. A la reiteración sucede la ruptura. 159

Y la forma de enfrentar este desencanto político y manipulación consiste en autentificar los medios y los fines de la acción política y social; ahora el pensamiento disruptivo se abre a lo diferente, a lo alternativo, a “lo otro”, a la utopía.

La realidad proyectada por la ética crítica y la política disruptiva, constituye un modo segundo, distinto del mundo natural. Es un ordenamiento ideal de los valores, en el que se cumplirá lo deseable para todos. No nos encontramos con esa realidad debemos construirla en colaboración con los otros hombres (...) la realidad segunda es el reino de lo ideal pero al proyectar lo ideal en la sociedad choca en un escollo contrario a la ideología: la utopía. 160

---

159 *Ibid.*, pp. 201-202.

160 *Ibid.*, pp. 204-205.

Villoro en forma general y por principio clasifica a las utopías en aquellas que se basan en una fe religiosa y las que tienen su fundamento en la razón, la ética o la ciencia.<sup>161</sup>

Para más distinciones caracteriza a las utopías en pasivas o activas según el sujeto que las lleve a cabo (el individuo o la colectividad); utopías abstractas o concretas (teóricas o con anclaje en la realidad).

Según su extensión, según lo que abarque su transformación, estarían las utopías universales y las particulares, etcétera. En todo caso para Villoro son características de toda utopía:

1. Postular valores supremos.
2. Proponer un fin último o finalidad
3. fundamentarse normativamente
4. la utopía ejerce una función contraria al pensamiento ideológico.

Sin embargo advierte Villoro "...al tratar de realizarse, el pensamiento utópico puede conducir a lo contrario de lo que anhela. Buscar la sociedad ideal puede conjurar una sociedad monstruosa. Porque, al igual que la ideología, arrastra la utopía una confusión que la ciega." <sup>162</sup>

Reparemos en la afirmación de que al tratar de realizar la utopía ésta no se realiza, en su lugar se obtienen "monstruos" o todo lo contrario de lo que ésta postula, en todo caso no se acerca a su modelo. ¿Por qué es esto así? Villoro sostiene que la utopía no se logra por las siguientes tres confusiones:

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 212.



- 1) Confusión entre el fin intencional y el término de la acción. Consiste en creer que el resultado de la acción es la utopía proyectada; pero esta identidad es falsa.
- 2) Confusión entre la representación del orden de un valor y un acontecimiento efectivo. De manera parecida a la primera confusión donde no hay identidad entre lo proyectado y el resultado obtenido, tampoco puede haber identidad entre la utopía y un hecho histórico concreto; por ejemplo la sociedad socialista teóricamente postulada por el marxismo no podía ser identificada con la ex URSS; no son lo mismo.
- 3) Confusión entre la regla de comportamiento y de mandato. Postular una utopía no obliga mecánicamente a tratar de realizar o incluso forzar su realización o tratar de implementar la utopía cueste lo que cueste.

La falla de la utopía, dice Villoro, es la idolatría, sus confusiones consisten en creer en cualquier forma y medio, al tratar de realizar la utopía, en que verdaderamente la logran, la han logrado o la lograrán. Por principio para Villoro esto no es posible, no lo ha sido y no lo será. Históricamente, dice nuestro autor, cuando se sostienen estas confusiones, regularmente la utopía se convierte en ideología. Así, creer que la utopía se realiza o está realizada es adentrarnos en la ideología, en una “ideología utópica”. Dice Villoro:

Se opera así la más radical de las inversiones; el pensamiento de ruptura se convierte en pensamiento de la reificación del sistema social que se apropió la utopía.(...) Ningún régimen ha ideado una forma de dominación más perfecta que la transformación de una utopía en ideología. Al incorporar la utopía, la ideología impide cualquier salida del sistema de dominación.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 220.

Entonces ¿cuál es la opción? Lo que Villoro propone es la reforma de la realidad con elementos de una más alta valoración ética ya que la ideología y la utopía son obstáculos para la racionalidad valorativa o ética.

La posición de Villoro respecto a la utopía está en relación directa con su idea de ideología, y ésta con su concepción de racionalidad. Partiendo de la idea de una racionalidad clásica, “fuerte”, universalista, identificada con la verdad, etc., no puede más que tener una idea de ideología como inversión de la realidad como falsedad, contraria a la razón; de igual forma su noción de utopía es afectada por aquella, si bien al principio se le opone (mientras que la ideología es la reiteración, la utopía representa la ruptura), al final gana la ideología y se da la mayor transmutación de fagocitar la utopía y, al hacer creer que esta es posible –cree Villoro– se convierte a la utopía en ideología, la ideología utópica.

Pero en este último punto sucede lo mismo que cuando Mannheim habla de la sociología de la utopía, hace un análisis científico social de las utopías dadas en la historia; si hay utopías dadas en la historia, *tuvieron lugar*, dejaron de ser utopías, se convirtieron en *topías*, por lo tanto algunas de ellas fueron realizadas. De manera similar ocurre con la noción de utopía concreta de Villoro, ya que tiene arraigo o anclaje en la realidad e intenta realizarse, como por ejemplo en el siglo XVI en los hospitales-pueblos de Santa Fe establecidos por Vasco de Quiroga. Una utopía concreta es la que se da, la que tiene *topía*. En ambos casos con Mannheim y Villoro se nos impone la pregunta: aún dándose en la realidad, ¿qué hace utópico a algo? ¿Cuándo algo es utópico?

Considerando el hecho de que, aún realizándose algunas utopías, de existir utopías concretas y de ser posible una sociología de la utopía, *el que se siga manteniendo esta denominación de utópicas o de utopía*, pese a su realización lleva a preguntarnos las

razones por las cuales esto es así.

Es probable que aún dándose algunas utopías, se les mantenga como tales por que:

- a) Lo que se ha realizado *no es igual, idéntico al modelo*; para los que así piensan les podemos considerar de *celo perfeccionista* y tienen el error de confundir lo ideal con lo real.
- b) Aún realizado o concretizado como el modelo, se pervierte respecto del modelo (se convierte en ideología) se desvirtúa, llega a lo opuesto por lo cual se realizó; a quienes así piensan no les faltan razones históricas, pero no es por ello un destino fatal, no se trata de una Ley de Murphy en donde lo que ha de salir mal saldrá mal.
- c) ya realizado, no dura –sobre todo si sí cumple para lo cual se concretizó.

En cualquiera de los tres casos lo utópico consiste en la imperfección, en que no se dan tal cual los imaginó el pensamiento, los delineó la razón o los estableció la teoría; así, se maneja un pensamiento de todo o nada; o se realiza o no se realiza. Ya adivinamos a quienes conviene hacer creer a la comunidad que las utopías son imposibles o que aún dándose se perviertan o no sean por lo que se había luchado o no satisfagan las necesidades por las que fueron creadas. Eso lo deja claro Villoro al considerar que se coopta toda salida al sistema de dominación.

Además tampoco se piensa –y esto es lo más importante- en los elementos, agentes, fuerzas, leyes, instituciones que el poder en turno, ese que resulta afectado por las ideas libertarias, emancipatorias, críticas, utópicas, despliega para que la utopía aborte como en el caso de la integración latinoamericana de Bolívar en el siglo XIX, para que de darse no se de en todo lo que puede ser, como en caso de todas las luchas de liberación e independencia. Y tampoco hay que olvidar a los que luchan para que -aún dándose la

utopía- tenga todas las complicaciones posibles que la malogren o no la hagan durar. Si es triunfante la utopía y no se puede hacer que rápidamente fracase como en la Revolución rusa, se apuesta al tiempo y a la guerra de baja latencia, a una guerra no caliente sino fría, a la compra y corrupción de sus elementos, a la extorsión y la presión de todo tipo, incluso hasta al aislamiento que los lleve al borde de la extinción como en el caso cubano.

Pero no se piensa-por otro lado- que si no duran las utopías, si no se dan como fueron planeadas, que aunque no sean como el modelo, *aún así, cumplen la función de crítica a la realidad no deseada*, cumplen –al realizarse- con la destrucción del estado real de las cosas, cumplen con la función solidaria y de movilización por crear un orden alternativo y cumplen con orientarnos hacia otras condiciones de vida de la sociedad, acercándonos al ideal emancipatorio, de justicia social y humana.

Después de lo anterior deberíamos comprender que lo utópico es tal por tener en su contra todas las condiciones que el poder establecido prepara y enfrenta para no permitir su logro; que algo es utópico no porque no se de tal cual, *sino porque no se permite que se de*. Pasemos ahora a analizar el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez sobre la utopía.

En el último texto de Sánchez Vázquez en que vuelve a analizar de lleno el problema de la utopía es *Entre la realidad y la utopía*.<sup>164</sup> En su tercera parte dedicada exclusivamente a la utopía comienza analizando la obra de Cervantes *El ingenioso hidalgo don Quijote de la*

---

<sup>164</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, UNAM-FCE, 1999.

*Mancha*; Sánchez Vázquez considera que esta obra y personaje son un ejemplo paradigmático de lo utópico: "...lo que mueve a don Quijote a actuar es una utopía, y su comportamiento práctico, su modo de realizarla, es utópico." 165

Para nuestro autor son rasgos de la utopía desde esta perspectiva de don Quijote:

- a) la sociedad por la que lucha es inexistente hasta ahora, se trata de algo futuro.
- b) La utopía no es (no hay tal lugar), pero debe ser, es deseable.
- c) Constituye una crítica de lo existente.
- d) Constituye una alternativa a sus males y carencias.
- e) Se tiene por posible.
- f) Al tratar de realizarla puede no darse, pero "...el fracaso de hoy puede ser el éxito de mañana..." 166

Como podrá notarse para Sánchez Vázquez por más deseable, querible y justa que pueda ser una utopía se tiene por una cosa futura, no para el aquí y el ahora. En parte porque para nuestro autor la utopía acierta al hacer una crítica de la realidad, pero yerra al no proponer los medios para llevarla a efecto. Así, son características notables de la utopía, su crítica a lo realmente existente y su imposibilidad para hacerse real en lo inmediato.

Siguiendo el análisis de Cervantes, Sánchez Vázquez continúa identificando ahora, algunos límites y obstáculos que la utopía encuentra en el camino de su realización; la utopía no se realiza, es cosa futura por las siguientes causas:

1. Por tener una interpretación distorsionada o no real de la realidad.
2. desproporción entre el objetivo de la utopía y su transformación de la realidad con

---

165 *Ibid.*, p. 260.

166 *Ibid.*, p. 262.

las fuerzas o medios para lograrlo.

3. Inadecuación entre los medios y los fines.
4. Por la interacción de fuerzas y poderes institucionalizados contrarios a la utopía.
5. Por falta de acción común, popular o social que la lleve adelante.<sup>167</sup>

Antes de que se pueda elaborar cualquier crítica a lo anterior señala nuestro autor:

Significa esto que hay que renunciar a realizar toda utopía; a dejar a un lado fines y valores, aceptar el mundo como es, acomodarse a sus exigencias, y, en nombre de un realismo de vía estrecha gritar ¡basta ya de sueños! ¡basta ya de ideales!; o lo que es lo mismo: ¡basta ya de utopías! <sup>168</sup>

No. Para Sánchez Vázquez la opción sigue siendo la utopía ¿cómo abordarla?

Para ello propone 7 tesis sobre la utopía que nos la harán más comprensiva:

- 1) “La utopía no está en ninguna parte(...) Así como el presente es el tiempo de lo real, el futuro es el tiempo de la utopía. Y lo es en cuanto su realización está en el futuro, aunque anticipe su realidad en el presente.(...) [Así expresado me da a pensar que dependiendo cómo se conciba, como cosa futura o actual y actuante la utopía tendrá más visos de realidad o realización].
- 2) La irrealidad de la utopía, como anticipación de una vida mejor, presupone la crítica de la realidad presente que, por negación u olvido de los valores y principios que se asuman para el futuro, se considera peor (...). <sup>169</sup>

Si bien la fundamentación, profundidad y pertinencia de la crítica de lo existente dará los

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 298. Los corchetes son míos.

elementos para construir el contenido de la propuesta utópica.

- 3) “La distancia, incongruencia o contraste que se pone de manifiesto en la crítica de la realidad, que la utopía pretende superar, nunca se supera totalmente, Lo ideal no se agota en lo real (...) [Según esto, el día que verdaderamente la utopía se realice en la historia y tal cual se ideó en la teoría, ese día será el fin -verdadero- de la utopía]
- 4) La utopía se halla vinculada con la realidad no sólo porque ésta genera su idea o imagen del futuro sino también porque incide en la realidad con sus efectos reales. (...) La utopía como práctica, sin dejar de ser tal, al no ser absorbida nunca por la realidad, es también topía: se hace presente en algún lugar.”<sup>170</sup>

Nuevamente se presenta la idea de que la utopía no es utopía del todo y de alguna forma se ha hecho efectiva, real, concreta.

- 5) “No obstante su dimensión ideal, futura, la realidad presente marca con su sello las modalidades históricas y sociales de la utopía.
- 6) Dada esta vinculación con determinadas posiciones sociales, la utopía y la ideología se imbrican necesariamente. Toda utopía supone o entraña una ideología, aunque no toda ideología motiva o genera una utopía.” <sup>171</sup>

En el punto cinco así como en el uno, debemos precavernos del uso ideológico que se puede dar a este sentido de la utopía, si se interpreta que sólo puede ser parte del futuro, esto podría inmovilizar a la gente, dado que es cosa del futuro, no debemos preocuparnos

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 299. Los corchetes son míos.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 300.

en el presente. Como se entiende no es ese el sentido con el que lo maneja Sánchez Vázquez. El punto seis revela el sentido abierto de ideología que maneja nuestro autor y que pone en relación con la utopía; toda utopía entraña una ideología porque sólo así se orienta la función práctica determinada de un grupo; pero no toda ideología entraña una utopía puesto que la ideología conservadora no quiere utopías, se opone a ellas, la ideología proletaria las necesita.

7) “La utopía se mueve dentro de dos extremos: lo imposible y lo posible. Lo imposible no impulsa a su realización; lo posible, sí. Pero no sólo se asume como necesario y realizable, sino también como valioso y deseable. (...) el *status* positivo de la utopía es el de la posibilidad relativa, concreta que: 1) surge de y en determinada realidad; 2) genera también otras posibilidades y, por tanto, 3) no se realiza inevitablemente. En suma la utopía no es el reino de la absolutamente imposible, ni tampoco de lo posible sin más, sino de lo posible en determinadas circunstancias y condiciones.” 172

Con lo anterior Sánchez Vázquez, considera que la utopía no es algo inevitable sino construible, que no es imposible, sino posible de acuerdo a las circunstancias en que se plantee y cómo se plantee, proporcionándole los medios para realizarse y al contrario que con don Quijote, se requiere de la participación de todos los hombres.

Aparte de lo que menciona Sánchez Vázquez hay, a mi juicio, otro elemento que aunque implícito es necesario recalcar. Durante mucho tiempo se ha preguntado cuándo se dan las revoluciones, contestándose que estas se dan cuando la injusticia, la desigualdad, la pobreza, el ataque, reducción o desaparición de las garantías individuales, la exclusión y el deterioro económico, político, moral y social ya no permiten resistir o mantener la vida bajo



esas circunstancias. La escuela crítica de Frankfurt 173 mostró cómo aún dándose esas situaciones límites, la transformación no se efectuaba. La respuesta pasó entonces a ser planteada en forma estandar: ¿cuándo se dará la revolución, el cambio, la transformación?, o lo que es lo mismo ¿cuándo se realizará la utopía? Y se responde cuándo existan las condiciones materiales e intelectuales que la hagan posible. Llevando nuevamente a la pregunta ¿y cuáles son esas condiciones materiales...? Porque se respondía lo primero...la injusticia, la exclusión, la pobreza, etc.<sup>174</sup> Juzgo que para salir de esta argumentación circular que nos deja sin contenido concreto como síntesis de sus múltiples determinaciones pues no queda claro cuáles son esas circunstancias materiales e intelectuales, es necesario volver los ojos nuevamente a *la realidad*.

Para ayudar en el camino, entonces, habrá que insistir en el análisis de la realidad, si bien la utopía hace una crítica de la realidad, esta debe estar fundada no sólo en el sentimiento, la voluntad o la experiencia de victimización sufrida, sino en un análisis, investigación y conocimiento de la realidad –hasta donde sea posible, sea parcial, sectorial, regional o total de esa realidad. O de otra forma estas condiciones materiales e intelectuales que sean causa de la transformación pueden nunca ser reconocidas, interpretadas o creadas por la falta de un verdadero conocimiento de la realidad y sus males. Aquí pediría menos utopía (proyecto) y más investigación y análisis efectivo de la realidad. Sin que se deseche a alguna de las dos.

Tal vez por ello Sánchez Vázquez señala al final del texto:

---

172 *Ibid.*, p. 301.

173 Desde Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica del Iluminismo*, Bs. As., Sudamericana, 1969, pasando por Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, hasta Habermas, Jünger. *Ciencia y Técnica como ideología*, México, REI, 1996.

174 *Vid.* Melotti, Humberto. *Revolución y sociedad*, México, FCE, 1980, V parte.

El proyecto de una nueva sociedad se vuelve realizable (es decir deja de ser utópico) al alcanzar la madurez teórica necesaria (o sea al fundamentarse científicamente) y al darse las condiciones históricas que se requiere para su realización. 175

### **3.5 HACIA OTRA IDEA DE LA UTOPIA: COMO PROPUESTA RACIONAL ALTERNATIVA DE SOLUCIÓN.**

Rescatemos algunas ideas importantes sobre lo dicho con anterioridad.

Primero. Las utopías no son del todo utopías, “han tenido lugar”, algunas se han realizado. Esto queda fundamentado cuando nuestros autores analizados consideran factible tanto utopías concretas, como utopías prácticas, utopías históricamente dadas, o cuando gracias a ellas es posible hacer una “sociología de la utopía”. Por lo tanto, hacer creer que en cualquier caso y tiempo, alguna utopía en particular no se ha realizado “no ha tenido lugar” (sea porque no se realizó igual que el modelo, se desvirtuó o no duró lo suficiente por lo cual se le sigue llamando utópica) es en verdad una estratagema ideológica, la puesta en funcionamiento del sentido de ideología como falsedad. Haciendo creer que la realización de una utopía determinada es imposible o que es falso que se diera (imagínense las expresiones “La revolución cubana no realizó la utopía, realizó la dictadura de Castro”), se pretende desarmar a toda propuesta racional alternativa de solución y desprestigiar toda utopía pasada, presente o futura.

Segundo. Dado que la utopía –en este sentido de nivel ideológico- es imposible, se le trata de cancelar, también, su función como crítica de la realidad, como exploración de lo posible

y como agente del trastocamiento del estado de las cosas.(tres funciones críticas diferentes al modelo que se proponga como alternativo).

Esto llevó a preguntarnos ¿qué hace utópico a algo? O ¿cuándo algo es utópico? La respuesta estandar bajo un marco de comprensión de racionalidad clásica, consiste en decir que algo es utópico cuando no se da (no hay tal lugar). Pero ¿por qué no se da?

Tercero. La utopía no se da, no porque sea una quimera, el producto del desvarío, un cuento, algún mito; no se da porque no se permite de facto que se de en plenitud. Las utopías se han dado, han tenido lugar, pero cuando ha ocurrido esto, inmediatamente se les niega existencia sea porque no son exactamente igual al modelo teórico o postulado, porque se van desvirtuando o porque no duran; la verdad es que no se les permite ser.

Desde otro marco de interpretación más razonable donde se pone en juego y relación la utopía con la ideología y la racionalidad, la utopía no es otra cosa que una propuesta racional alternativa de solución a los problemas y necesidades de la sociedad. Si se le quiere seguir llamando utopía, puede ser en el sentido en el que la utopía es lo que no se permite ser, por justo. Simplemente su realización negaría y destruiría el “negocio del mundo” como el orden de la realidad capitalista-neoliberal lo tiene organizado.

La propuesta racional alternativa de solución (o utopía en el sentido más positivo), rescata el sentido peyorativo o negativo, no lo desecha, pero lo decodifica en su real funcionamiento, la utopía como no lugar ha sido realmente *topía*. Como algo realizado, ha funcionado como regulativo; primero, antes de la realización, como ideal regulativo.

Cuarto. La razón es la fuente o matriz de donde surgen las propuestas racionales alternativas de solución como ideales regulativos. Igualmente ha sido necesario un tratamiento analógico de la utopía como lo imposible (univocismo) y como lo quimérico (equivocismo) para obtener una idea más adecuada a lo realmente actuante, la utopía como *lo que no se permite ser*, por constituir una propuesta racional alternativa de solución. Como ideal regulativo sus contenidos trabajan en forma de principios de inteligibilidad, tanto en lo teórico como en lo empírico, vale decir que se constituye en un orientador regulativo en los hechos, acontecimientos, situaciones y acciones sociales, pero también de la fundamentación racional que se ofrece para la propuesta hacia un orden social alternativo.

En otras palabras la propuesta racional alternativa de solución como ideal regulativo está en la base de las reglas de acción por lo cual son también principios prácticos. Y como ideas prácticas constituyen regulaciones inteligibles, es decir racionales. Aquí ya no se pone el acento en los “no hay tal”, para dar paso a su función de fundamentación en tanto postulados, prototipos, modelos razonables de fines últimos.

¿Cómo cuáles fines últimos? La vida toda en su cuidado, reproducción digna y sustentable (el mundo, la naturaleza, la sociedad; las plantas, animales y el ser humano), la libertad real –no mediada, formal, aparente-, la igualdad incluyente –no excluyente-, la justicia social –en todos sus tipos-, el logro del bien común –entendido como lo bueno para uno como para todos en el sentido de bienestar general- y la consolidación de prácticas humanizantes fundadas en valores: solidaridad, fraternidad, tolerancia, convivencia, etc. Como función regulativa propuesta por la racionalidad analógica busca la unidad o la no contradicción entre la teoría y la práctica, entre el discurso y la acción, entre la razón y la

realidad, entre lo que debe ser y lo que es, entre la racionalidad, la ideología y la utopía.

Del conocimiento, previa investigación rigurosa y fundamentada de la realidad, se pueden derivar críticamente, multiplicidad de casos particulares alternativos que como propuestas racionales alternativas de solución permitan el acceso progresivo a las soluciones de esos problemas sociales. Sin que su propuesta y solución sean perfectas, las únicas y definitivas teóricamente, ni sus resultados en caso de realizarse deban tener perfecta exactitud con el modelo. Pues la racionalidad en su función utópica o la propuesta racional alternativa de solución, se ofrece a manera de hipótesis prospectivas, posibles, realizables y queribles. Pero que requieren de su validación, puesta en prueba y experimentación.

No son verdades de suyo.

Una cosa debe quedar clara, la puesta en práctica de las alternativas de solución que ofrece la racionalidad acercan –sin alcanzar idealmente, perfectamente como señala la teoría- a la solución integral completa. Por tanto tampoco es necesario dejar su propuesta en un futuro, sino en un presente concreto y activo.

La resolución práctica de la propuesta, así, se puede considerar como un nuevo conocimiento que quizá replantee el problema o cree nuevos planteamientos problemáticos, enriqueciendo la factibilidad de la propuesta racional alternativa, sea modificándola, reforzándola e, incluso, desechándola tal como está planteada. En todo caso puede promover el perfeccionamiento de la propuesta y/o la creación de otras propuestas racionales.

Por ello es necesario descartar los absolutos; lo absoluto, lo perfecto, lo ideal, la totalidad

como algo que es posible lograr, como pretensiones –recordemos- están bien y son legítimas pero de ahí a confundir que los hemos logrado hay un abismo. La utopía como propuesta racional es progresiva, flexible, complementable, corregible, autocrítica. La racionalidad analógica como alternativa latinoamericana y mexicana prepara teóricamente el campo de las soluciones alternativas, sustentando sus principios y fines últimos.

Así, las propuestas racionales alternativas de solución o la racionalidad en su función utópica:

- Critican la realidad existente, no deseada,
- proponen modelos racionales alternativos de solución de los problemas,
- al realizarse (aunque sea imperfectamente o brevemente) contribuyen con la destrucción del estado real de las cosas,
- cumplen con la función solidaria y de movilización por crear un orden alternativo y
- cumplen con orientarnos hacia otras condiciones de vida de la sociedad, acercándonos al ideal emancipatorio, de justicia social y humana.

Si acercan a la solución sin alcanzarla ideal o absolutamente, también fundamentan la teoría crítica o de cambio, regulando la experiencia y las acciones. Con ello nos permite disponer de principios heurísticos en la interpretación de los medios para la solución.

Como crítica destruye la determinación de que la sociedad “es así”, o el revés, permite aceptar que la indeterminación de la sociedad “es así”, pero puede ser de otra manera, de tal forma que no se cancelan las posibilidades y éstas pueden ser pensadas.

Se hacen así accesibles otros nuevos, diversos o alternativos ordenes de la realidad, acercándolos al ideal regulativo.

Esto permite también dinamizar a la razón misma y/o la razón misma se dinamiza con la utopía o las propuestas racionales alternativas, haciéndonos pensar por cuenta propia (y no sólo esperar que los otros piensen por nosotros). La utopía como propuesta racional alternativa sirve, además, para sacar a “cierta razón” de sus límites.

#### **CAPÍTULO IV. RACIONALIDAD, IDEOLOGÍA Y UTOPIÍA.**

#### **4.1 LA RACIONALIDAD Y SUS FUNCIONES IDEOLÓGICAS Y UTÓPICAS.**

Como ya se sostenía en el inicio de esta investigación, cada vez quedan menos claras las relaciones entre la racionalidad, la ideología y la utopía, debido en parte por sus usos equívocos, pero sobre todo a que su aplicación a los fenómenos que tradicionalmente refieren, ya han desbordado delimitaciones precisas que sus conceptos les imponían, perdiendo así, fuerza explicativa. No es que la realidad no se adecue a la teoría, sino que la teoría ya es insuficiente para explicar la realidad. Eso es lo que creemos ha sucedido con los conceptos de racionalidad, ideología y utopía; concretamente en este cambio de siglo (XX al XXI) y de milenio (del II al III) nuestro marco de comprensión de la realidad se está modificando.

Por ello analizamos y restablecimos los sentidos y naturaleza de nuestro pensamiento complejo, de la racionalidad, la ideología y la utopía en sí mismas, así como en sus relaciones y/o transformaciones sobre las que basamos o construimos nuestros pensamientos, creencias y acciones.

Nuestro problema pasó necesariamente por las especificidades de cada concepto, pero analizándolos de manera unificada, desde un mismo marco de comprensión analógica que los haga operantes, explicativas, funcionales, sin perder sus características, para que de manera orgánica sean teóricamente útiles para la explicación de la realidad en su sentido más amplio.

La propuesta consistió en unificar lo que el análisis separaba, partimos de la razón como facultad natural humana, de ahí expusimos cómo es que se utiliza y adiestra para hacer entendible el mundo y la realidad (la que se comprenderá como racional) y también en el trato entre los seres humanos, buscando (lo razonable de) su convivencia; fundamentamos



por qué al proponerse conscientemente y de manera intencional vivir conforme a la razón se está buscando la realización de la razón en la realidad, o sea, la racionalidad. Así, la problemática de la racionalidad se vio como un integrar lo que se había separado y de incorporarle fines humanos y valiosos.

Los estudiosos más representativos de la postmodernidad (Vattimo, Lyotard, Derrida, Rorty), así como los de la tardomodernidad (Habermas, Apel, Touraine), o entre nuestros pensadores (Beuchot, Villoro, Sánchez, Olivé), existe la certidumbre de que la razón, al menos en su versión moderna, entró en una etapa de crisis, por decir lo menos, de recesión, de sus pretensiones de lograr igualarse con la realidad, de instaurar la edad de la razón (lo que ha venido a ser en parte una utopía); pero a la vez, se sostiene que lo único que nos permite hacer una crítica a la razón, es la razón misma. Lo anterior nos llevó a ir encontrando funcionamientos ideológicos e utópicos de la razón misma.

En seguimiento de lo anterior se utilizó un marco conceptual o de racionalidad integrada, analógica desde el cual analizar tanto a la racionalidad en conjunción con la ideología y la utopía. Ya no desde una racionalidad instrumental o estratégica sino desde una racionalidad basada en su fundamento último: el ser humano. Apuntamos que la constitución de ese marco unificado de comprensión e interpretación parte de la racionalidad, pero de una racionalidad no reificada, sustancializada, y deshumanizada.

Lo que nos hace humanos no es sólo la racionalidad, en última instancia, invirtiendo la fórmula, es lo humano lo que posibilita y legitima la racionalidad: el humanismo, pero un nuevo humanismo. No hay diversidad de razones, una epistémica y otra valorativa, es la misma razón en diferentes funciones de acuerdo a ámbitos de aplicación. La razón es

integral, pero con características, pretensiones y funciones diferentes entre nosotros (México y Latinoamérica), de las que le ha asignado el pensamiento occidental; algunas de las principales características de nuestra racionalidad es el humanismo no excluyente, el afán emancipatorio y liberacionista y la ausencia de pretensiones de dominio.

La razón integrada, la realidad integrada, el marco conceptual acorde con los anteriores nos permitió ver a la racionalidad como algo no caótico, aunque no suficiente, no desencantada o fragmentada o en crisis, sino aún con sus funciones, con sus intencionalidades ideológicas y sus utopías. Como una racionalidad aún posible y actuante, se propone postularla como racionalidad analógica, manteniendo el hecho de que esta sea aún imperfecta o, mejor, perfectible, nunca acabada, pero tampoco relativizada o pseudouniversalizada. Con lo anterior pudimos nuevamente reconceptualizar a la ideología y la utopía dándoles una interpretación y análisis racional, una fundamentación racional sobre qué son y cómo operan.

La idea fue fundamentar ampliamente cómo la ideología y la utopía son susceptibles de explicación y comprensión racional y cómo la racionalidad funciona y opera ideológica y utópicamente.

- Que esta racionalidad está de suyo funcionando ideológicamente.
- Que se propone en ciertos ámbitos propuestas racionales alternativas de solución.
- Y finalmente que esta racionalidad, debe ser analógicamente razonable.

La racionalidad, en su sentido clásico (como criterio último de verdad, fundamento del conocimiento científico reificado y su correspondiente interpretación y aplicación a la realidad,

imponiéndosela), no tiene relación positiva con la ideología (concebida como falsa conciencia), ni con la utopía (entendida como quimera o como algo que no se da en la realidad). Pero desde una concepción más razonable de la racionalidad (no reificada, ni ahistórica, sin pretensiones hegemónicas, ni universalistas o puramente epistémica o lógica), se pueden establecer relaciones positivas con lo ideológico y lo utópico –sin desechar las relaciones de exclusión o contrariedad.

La racionalidad no sólo tiene relaciones (negativas o positivas) con la ideología y la utopía, sino que la racionalidad las implica. No sólo como sus contrarios –que es la interpretación dominante-, sino como sus prolongaciones y/o complementarios, como formas que asume la racionalidad, la racionalidad analógica integral y completa funcionando ideológica y utópicamente.

Así, la racionalidad en su aplicación y desarrollo se enfrenta a sí misma, ocupando funciones ideológicas para mantenerse o para transformarse; la racionalidad cuando trata de justificar el orden existente –pese a su demanda objetiva de modificación- puede funcionar ideológicamente, la racionalidad que postula o empuja por el cambio, pero que no se concreta aún, desarrolla también una función utópica. La lucha de la racionalidad (a través de diferentes manifestaciones) consigo misma, tiene momentos de ideologización y de utopía.

La crisis actual de la razón y del estado de la realidad que ha generado (la relación inversa también vale, es decir, “la crisis de la realidad y el estado de la racionalidad que ha generado”), ha entrado en un proceso de reajuste de sus propósitos, metas y funciones a partir de la observación de lo que ha logrado y de lo que falta por lograr. En ese proceso, los momentos ideológicos y utópicos que presenta, entran en conflicto y devendrán en otro momento en que la racionalidad se modifique (o reifique) en lo que es y lo que puede ser.

Por ello establecimos una concepción razonable de racionalidad que permita la continuación de sus funciones positivas y ponga límite a sus excesos; y también la proponemos como el marco unificado de interpretación analógica de los fenómenos sobre la ideología y la utopía donde hallan una explicación orgánica, completa y alternativa frente a la tradición.

Lo importante es comprender que la ideología y la utopía son funciones de la racionalidad, que la racionalidad misma, además de funcionar racionalmente, funciona ideológica y utópicamente. Que ideología, utopía y racionalidad están intrínsecamente unidas y que si hay condiciones en las que parecen enfrentarse, realmente y esencialmente, no modifican sus funciones formales, sólo las llenan de contenido de acuerdo a los intereses de sus portadores y en relación con el poder.

#### **4.2 LA IDEOLOGÍA, SU FUNDAMENTACIÓN RACIONAL Y SU RELACIÓN CON LA UTOPIA.**

En cuanto a la ideología, al igual que la racionalidad, cuenta con una concepción clásica que la señala casi con exclusividad, como una “falsa conciencia”; su carácter es negativo y se relaciona como contraria a la racionalidad y muy específicamente al conocimiento científico. Así, la ciencia concebida como el más elevado producto de la razón, se opondría a la ideología. Pero también la ideología tiene una acepción más abierta, que posibilita relaciones con la ciencia y la racionalidad, en dónde éstas también pueden ser ideológicas. Las concepciones clásicas de la racionalidad y la ideología se corresponden como contrarias desde el mismo marco de comprensión que así la categoriza, con la utopía sucede igual.

La explicación teórica y crítica de la ideología requirió reconceptualizar sus sentidos o acepciones extremas, así como la identificación del marco de interpretación que las

decodificaba, todo ello para poder acceder a una nueva interpretación de ella que, primero la explicara y, segundo la hiciera funcional para la comprensión y explicación de los fenómenos sociales a los que refiere.

Entonces, la acepción abierta de la ideología nos permite ver el funcionamiento ideológico de la racionalidad imperante y de sus expresiones disruptivas. Mostradas las relaciones ya no sólo contrarias, sino complementarias que tiene la racionalidad con la ideología, se pueden hacer evidentes los procesos de transformación (disrupción) o de mantenimiento (del *status quo*), que la racionalidad despliega en el proceso de su implementación. La ideología es una forma que adquiere la racionalidad, más que su opositora o no sólo como tal, puede verse como una función de la racionalidad, inherente a ella, complementaria; lo cual permite comprender también la crisis que conlleva en este momento su modificación.

Realmente el problema de la ideología siempre se basó en querer desterrarla del recto camino de la razón, el marco de comprensión de la racionalidad clásica, la identificó como algo falso, perturbador y necesario de ser expulsado de los dominios de la razón o al menos de ser criticado por la razón, ahí donde se presentase.

Pero esto ha sido imposible, la ideología es, por una parte, el aspecto subjetivo o irracional de la racionalidad, la racionalidad tiene inherente a sí misma este factor distorsionante que se pone en funcionamiento al entrar en el campo de los conflictos humanos, el poder y los intereses. Por otra parte la ideología le aporta servicio a la razón, al investirla de sentido y agrupar a los seres humanos, como ayuda comunicativa. Ciertamente que la racionalidad clásica se propuso desprenderse de este factor “obnubilante” para poder presentarse como universal, válida e inmaculada; pero también es cierto que la racionalidad en sus expresiones científicas y tecnológicas se han revelado como ideología al mantener la dominación del

*status quo.*

En ese sentido, la ideología no puede reducirse a su acepción como concepción falsa, tampoco podemos generalizarla al grado que todo sea ideológico, a menos que sea en otro nivel, en el nivel de las representaciones simbólicas y la comunicación. Desde el campo de la semiosis social esto es posible, ahí encontramos de qué manera la ideología establece los sentidos de los sujetos sociales a partir de sus intereses y condiciones materiales de vida y de cómo la ideología es la dimensión de sentido de todo discurso, sea, científico, filosófico, cultural o social en general. Ofreciendo esta propuesta alternativa para solucionar lo ideológico, podemos ahora ponerla en contacto con la racionalidad y proponer que ésta funciona ideológicamente, sin que esto conlleve a considerarla como falsedad, ni a identificarla con la ideología, sólo decimos que funciona ideológicamente.

La racionalidad, por no agotarse en lo ideológico, también vale decir, la ideología por no agotarse con la racionalidad, contiene en sí, otro momento también complementario, que es su dimensión utópica, en la que la razón propone proyectos o modelos, nuevos estados como propuestas racionales alternativas de solución.

### 4.3 LA UTOPIA COMO PROPUESTA RACIONAL ALTERNATIVA

#### Y SU FUNCION IDEOLOGICA.

En la Utopía, encontramos los mismos problemas que con la racionalidad y la ideología, se trata de un concepto que es ambiguo, tiene extremos que la consideran o fantasía, extravío mental o posibilidad de lo real, exploración de la posible Además es, para muchos autores, el elemento que oponer a la ideología. En ese sentido se considera que las clases excluidas, pobres, las que se oponen al poder y el orden establecido tienen utopías (los que tienen el poder y les conviene mantener el orden vigente tendrían ideologías). Vemos que a la ideología se le opone la utopía, pero a la utopía desbordada se le pone en sus límites reconviniéndola con la racionalidad y ésta está también en lo ideológico y busca lo utópico.

La utopía como ideal regulativo –a la Kant- tiene sus funciones de mantener las expectativas humanas en movimiento, proponiendo alternativas racionales de solución ante los problemas. Así la utopía que analizamos no es la obra utópica o género literario (Moro, Campanella, Bacon), no la utopía como construcción ideal, trascendente o imposible, ni a la utopía como pura esperanza de hacer posible lo imposible, o como tensión entre la realidad y el ideal; sino la utopía como ideal regulativo.

En este sentido, la utopía empieza como una **propuesta racional alternativa de solución** ante problemas de la realidad. Hemos visto que las utopías se han realizado, pero al no darse como se planearon teóricamente, se insiste en llamarlas utopía, pero ahora en sentido peyorativo. Sucede pues que se da la topía, se da la realización, se efectúa el intento de hacer real lo posible, aunque imperfecta, con errores, o desviaciones como en el caso del capitalismo y del socialismo, son realmente existentes pero tienen contradicciones y callejones sin salida. Es cuando se aprovecha la ocasión para transmutar la utopía en ideología en su

sentido negativo.

En el primer caso, las propuestas racionales alternativas de solución, se llevan a cabo, pero al ver el resultado, se considera que no se logró lo que proponían y se les tilda de utopías; no se cae en la cuenta que aunque no se haya logrado perfectamente el fin último, se acercó a él y lo más importante, nos mantuvo en movimiento. En el segundo caso, su intento de realizar la propuesta no se logró de ahí que también se le tilde de utopía. La pregunta es ¿por qué no se logra la propuesta racional alternativa de solución? Y la respuesta es: por el orden de la realidad de dominación hegemónica impuesta por el capitalismo, porque hay fuerzas de facto económicas, políticas, sociales que mantienen la dominación, el control y el poder oponiéndose sistemáticamente a la modificación del *status quo*, toda propuesta racional alternativa de solución a problemas es de inmediato identificada, subsumida, mediatizada y destruida –si es necesario se reprime, persigue, encarcela o desaparece a sus portadores- se le reduce a “utopía” y así se le declara ante todos para que no osen tratar de realizarla.

En ese sentido la utopía es ideologizada, dice Villoro, la “ideología utópica”.

Se ve el proceso que deseo desentrañar, la propuesta racional alternativa –la racionalidad pues-, en su funcionamiento regulativo propone lo mejor, lo deseable, lo humanamente razonablemente, sigue fines últimos valiosos para todo ser racional (sin exageraciones ni trascendencias, sin fantasías ni quimeras); ésta su propuesta se ideologiza, adquiere sentido social y de acuerdo a los grupos funciona ideológicamente para tergiversar, ocultar la realidad o para develarla y querer transformarla, en esa lucha al no lograrse la propuesta racional alternativa se le utopiza. Lo racional no se hace real y lo real ya no es racional invirtiendo la fórmula hegeliana. Nuevamente la utopización de la propuesta racional tiene ideológicamente dos sentidos, para desprestigiar o para mantener viva la lucha. La racionalidad además de



funcionar racionalmente, viene funcionando también ideológicamente y utópicamente. Racionalidad, ideología y utopía funcionan de manera conjunta de manera unificada y acompañan el cambio social en sus periodos de transformación revolucionaria, reformista o en sus momentos de aparente estabilidad.

La idea de que lo que llamamos utopía no empieza siendo eso, utopía, sino propuesta racional alternativa de solución ante problemas reales de la sociedad, y que cuando se trata de implementarla, existe oposición fáctica, ideológica, política y económica de grupos en el poder que la impiden y frustran, tildándola de “utópica” en sentido peyorativo; y creándose o preservándose el sentido positivo o crítico de la utopía por los grupos que desean la transformación del orden vigente. Se olvida así que sigue siendo una propuesta racional alternativa, deseable, razonable, valiosa, pero se le considera utópica, y en cualquiera de sus sentidos (negativo o positivo) constituyen una función ideológica; mas, en su sentido positivo una función regulativa racional.

#### **4.4 SOBRE EL MARCO UNIFICADO DE INTERPRETACIÓN.**

El análisis e investigación sobre estos conceptos llevó a constatar la modificación del marco de comprensión e interpretación de la realidad, sobre la cual descansan y se construyen nuestros conocimientos.

Este marco se propone como campo de la reflexión filosófica que, más que separar analíticamente, trata de integrar críticamente el funcionamiento de la racionalidad, la ideología y la utopía. Podemos verlo como un marco de racionalidad analógico.

Vemos que las concepciones sobre estos tres fenómenos, están inscritos en un marco clásico

que responde a la visión hegemónica de la racionalidad epistémica, de la ideología en su acepción cerrada como falsedad y de la utopía en la idea de “quimera”. Este marco clásico de análisis es filosófico y se constituye como el del proyecto de la modernidad que arranca con Descartes, se consolida en el siglo XVIII con la ilustración y entra en crisis desde finales del siglo XIX (al no realizarse y concretarse sus postulados y objetivos) y se define en banca rota en el siglo XX después de las Grandes guerras. Con el surgimiento de las filosofías postmodernas que vienen a criticar este marco filosófico de la modernidad y con él, la función de la racionalidad que conlleva, también se redefine la función ideológica y se abre la puerta para el resurgimiento de la utopía.

Quienes han analizado estos fenómenos de la racionalidad (Kant, Hegel, Marx, Freud, Wittgenstein, Weber y Popper, entre otros), de la ideología (Marx, Gramsci, Mannheim, Althusser ) y de la utopía (desde los clásico modernos Campanella, Moro, Bacon, hasta Bloch y Ricoeur) compartían este marco filosófico que designa en la forma clásica a estos fenómenos. Por ello al analizar la racionalidad, la oponen a la ideología; al analizar la ideología la oponen a la utopía y al analizar la utopía la oponen a la racionalidad.

Se puede ver entonces que al modificarse ese marco de comprensión, se abran posibilidades de interpretar de otras formas esos fenómenos y sus relaciones, como pretendo en esta investigación en la que muestro cómo ideología y utopía son formas de la racionalidad en diversas fases de su autognosis, desarrollo y funcionamiento.

Habría que preguntarse y resolver si este marco filosófico de la modernidad, así como sus correcciones o complementaciones postmodernas, ¿son plenamente compartidas por nosotros? Al menos la compartimos en parte y por ello la criticamos.

¿Ese marco, lo hacemos nuestro? Nuestra condición de tercer mundo, de filosofía mexicana

o latinoamericana, de sociedad periférica y económicamente subdesarrollada. ¿Conlleva alguna diferencia o modificación de ese marco, o de una propuesta alternativa de marco? ¿Podría darnos esta circunstancia alguna comprensión diferente y propia de la racionalidad, la ideología y a utopía? ¿Podría ponernos –por nuestra condición de mestizaje, pluralismo étnico, nuestro ancestral carácter liberacionista- en mejor condición de proponer contenidos a lo ideológico, lo utópico y, por tanto, de la racionalidad? Me parece que la respuesta es positiva.

Preguntas todas estas que surgen al delinear este marco de comprensión unificado sobre estos fenómenos, no sólo como se analizan teóricamente, sino que incorporen su contexto para que puedan reinsertarse en el análisis de los problemas que tenemos en México y, sirviendo al análisis de esta realidad, sirvan también al enriquecimiento y comprensión de otras realidades.

Encontramos indicios de que nuestro marco de comprensión está modificándose, que se está en una transformación de nuestra forma de ver el mundo, el conocimiento y a la vida; que afecta también al conocimiento científico y a la forma como este explica la realidad. Los conceptos de racionalidad, ideología y utopía así nos lo muestran, esto también se refleja en buena parte de los problemas teóricos que tenemos cuando las soluciones tradicionales que tenemos ya no satisfacen y dan la impresión de que los problemas parecen irresolubles; esto se debe a que están siendo enfocados desde perspectivas o marcos de comprensión que ya no son adecuados o resultan insuficientes para su tratamiento. El marco mismo al ser insuficiente, se muestra rígido al tratar de seguir imponiendo una forma de explicación que a todas luces ya no es posible sostener. Ese fue

el caso para los fenómenos de la racionalidad, la ideología y la utopía en su concepción clásica.

## **CONCLUSIONES.**

Si entendemos la racionalidad como la realización práctica de los caracteres –tanto positivos como negativos- de la facultad racional del ser humano: discernimiento, inteligencia, lógica, vigilancia epistémica, crítica, diálogo, argumentación justificación de las creencias, pero también opiniones, prejuicios, ignorancias, pasiones, sensibilidad, ideologías, errores, falacias, creencias injustificadas, etc; así como de sus fines propuestos o autopostulados: libertad, igualdad, justicia social, no exclusión, acabamiento de la pobreza, las enfermedades, la guerra, cuidado de la vida toda, etc. Entonces aún nos falta mucho por avanzar; primero, en el sentido de corregir el camino de extrapolar un solo sentido de esta racionalidad, o una de sus dimensiones sobre otras, para ahora pensarla de manera analogada, integral, completa, pero con límites. Segunda, por tener que reconstruir o replantear nuevamente sus propuestas alternativas de solución a los problemas y necesidades sociales actuales; pero ahora desde otro marco de comprensión que pone en cuestión la versión clásica o epistémico como la única verdadera.

No obstante, no hay que engañarnos, hoy gana o es hegemónica esta visión práctica instrumental de la razón y de la racionalidad que construye.

La crisis de la razón como síntoma y diagnóstico, ha advertido al enfermo sobre cómo proceder en la recuperación del organismo social, y receta la incorporación de fuertes medidas de limitación ante el abuso de esta razón “arrogante”, de la dominación, haciendo necesario reforzar esta medida con la incorporación de buenas dosis de razón crítica, ética, valorativa, humanizante y prudencial que analógicamente nos proporcione a la razón misma, pero ya vuelta a su equilibrio, a su estabilidad como unidad no descentrada (o esquizofrénica), a la razón proporcionalmente razonable.

Esto apenas se empieza a realizar, no se da del todo aún; continúa pues, el desdibujamiento de lo que es la racionalidad en sus verdaderos sentidos, funciones y formas de realización ética, humanizante, no excluyente, con la cual emancipar al hombre más que dominarlo.

Así, la propuesta de poder reconstruir una racionalidad integral, completa, razonable, ética, humana, humanística y humanizante, *es también la historia de nuestra filosofía*, de la filosofía mexicana y latinoamericana (e incluso de la filosofía del “mundo excluido”).

Desde nuestra condición de mestizaje, de dependencia y dominación, nuestra filosofía ha sido esa racionalidad no mitificada o deshumanizante, de que nos hemos dotado para cobrar conciencia y entender que ella, nuestra racionalidad, como microcosmos, contiene todo fundamento para lo bueno y malo, para el vicio y la virtud, que en sí misma contiene la enfermedad y la cura, el instrumento y el fin, el fundamento de todo propósito, proceso y resultado. Pero la razón reificada y la racionalidad unidimensional que instauró, han olvidado, así como los hombres que la sustentamos, que razón y racionalidad se fundan en la vida y en lo humano, en la existencia de los hombres y no al revés.

Por tanto se debe reorientar su práctica de acuerdo a fines humanos, buenos y nobles, dignos y respetuosos, incluyentes y no excluyentes, tolerantes de la diferencia y reconociendo la importancia de todo lo otro. Debemos pues ayudar a pasar de un marco de racionalidad epistémico –y por tanto filosófico- a uno más razonable y equilibrado que incluya las críticas postmodernas, pero que analógicamente nos permita reconstruir una idea de razón y racionalidad definitivamente ética, humanizante y más razonable, desde

nosotros mismos. Y no, o no sólo, desde una idea abstracta y formal de la razón y la racionalidad.

En el proceso de la crisis de la razón ésta se ideologizó en el sentido de invertir la realidad y presentarnos los intereses de algunos como si fueran los de todos. Pero debemos comprender que las funciones ideologizantes (en sentido cerrado o negativo del término) así como las ideológicas (en sentido abierto y neutro del término), siempre acompañarán a la razón y nunca podrán apartarse de su camino.

Imperante como contenido, es la racionalidad, como vehículo lo es la ideología y como fin, la utopía.

Lo ideológico es imperante no sólo por el nivel de crisis política que se vive sino también por los medios de difusión tan tergiversadores, así como por una vida cotidiana que encierra al ciudadano en sus propias problemáticas, deteriorando los lazos sociales, la solidaridad y el sentido de comunidad.

Y aunque el sentido de lo ideológico es hegemónicamente negativo, como tergiversador de la realidad, como elemento de control y dominación –con su correlativa idea de racionalidad que la identifica y separa. Aún así, insistimos, se insinúa otro sentido de ideología como, pertenencia, lo que integra a ciertos grupos, lo que permite el disenso, la construcción de sentidos contrarios, con sus respectivas posiciones y lucha ideológica.

Una mirada más profunda devela, más allá de estos dos sentido, que la ideología no es cosa en sí, sino que lo ideológico se constituye como la dimensión de sentido construido socialmente, en la cual los hombres cobran conciencia y sentido de los problemas y necesidades que los aquejan y luchan (o colaboran) para resolverlos. Con esta idea no se

desechan los dos sentidos anteriores y se enriquece su entendimiento. Con nuevas interpretaciones, la racionalidad funciona ideológicamente, sea como tergiversadora o como liberadora, creando falsa conciencia o develando la verdad, buscando vías para la emancipación u obstruyendo esas vías. Le es difícil ser neutral.

Habilitada esta tercera definición analógica de ideología que, recordémoslo, sin desechar las acepciones cerrada y abierta sino incorporándolas proporcionalmente las hace funcionales dentro de un marco de racionalidad diferente al epistémico.

Así, la ideología entendida como dimensión de sentido, atravesada por el poder, lleva necesariamente el análisis para establecer cuál es la posición de tal o cual discurso en su funcionamiento ideológico respecto al poder, sea para la disrupción o para el mantenimiento del *status quo*.

El funcionamiento ideológico de un discurso con signo disruptivo, regularmente se constituye en utopía. La utopía se encuentra en la racionalidad, en el pensamiento social crítico. Pero la idea hegemónicamente actuante, sin embargo, sigue siendo la de su sentido peyorativo o negativo, el de utopía como quimera, como “no lugar”, como algo imposible de realizar, no obstante sea algo bueno, deseable ( aquí se combina con su sentido positivo como exploración de lo posible). En el contexto hegemónico de un marco de comprensión clásico, a la utopía en su sentido positivo, se le adscriben también los caracteres del sentido negativo y así la utopía en cualquier sentido es sinónimo de imposibilidad, de quimera, desvarío.

De esta forma, lo que es un ideal posible, deseable por justo, es tergiversado y, con ello, se desarma a los grupos críticos cuando elaboran críticas a la realidad existente o proponen modelos a los cuales aspirar, ya que si son imposibles, no vale la pena luchar por ellos. Es



el momento que descubre Villoro cuando el sistema copta la utopía y la convierte en una ideología que nos deja sin salida en el sistema de dominación.

Con todo, sí hay salida. Es necesario decodificar este proceso ideológico que se hace de lo utópico, ¿desde dónde o cómo? Desde la racionalidad crítica alternativa, una de sus posibilidades se concibe como racionalidad analógica.

Para ello es necesario volver al origen de producción y gestión de las utopías. Como discursos racionales alternativos de solución frente a los problemas y necesidades sociales. Así nacieron antes de enfrentarse a la realidad que las niega.

Fuera de un marco conceptual de racionalidad epistémica, clásico, la ideología y la utopía no son contrarias o antípodas solamente, también se complementan, prolongan y pueden explicar la dinámica y la problemática social.

Y ahí conectan con su trasfondo básico de comprensión: la racionalidad. En un solo movimiento integrado, lo utópico entendido como una propuesta racional alternativa de solución, se constituye como un ideal regulativo que hace inteligible, da sentido y dimensión ideológica a las ideas y prácticas orientadas a fines específicos:

- a) el análisis y conocimiento profundo de la realidad concreta o el estado de las cosas;
- b) una crítica fundada racionalmente en las problemáticas de esa realidad;
- c) la propuesta de un modelo alternativo de solución a esos problemas (que debe ser racional –en un sentido no sólo clásico- y razonable);
- d) incorporando una propuesta de medios, formas o caminos para lograr la propuesta alternativa;
- e) asegurándose –al menos- del resquebrajamiento, trastocamiento o

modificación de la realidad no deseada;

- f) realizando o construyendo la propuesta, haciéndola posible, sabiendo que no se logrará perfectamente pero acercará al ideal.

Esta racionalidad en su dimensión utópica, la utopía como propuesta racional alternativa de solución, tiene un llamado de concientización, un sentido ideológico positivo para todo ser humano.

La racionalidad así, no es abandonada, la ideología es aceptable y la utopía imprescindible. Esta unificación e integración funcional de la racionalidad, la ideología y la utopía es carácter natural de nuestra filosofía, entre nosotros la filosofía mexicana o latinoamericana es el marco de interpretación alternativo que dota de nuevos sentidos a la racionalidad, la ideología y la utopía; diferente –pero sin llegar a no tener semejanzas- de los mismos términos en la filosofía y la racionalidad occidental.

Concebidas desde un marco integrado donde la racionalidad la ideología y la utopía están relacionadas orgánicamente; de esta forma, otras explicaciones, otras comprensiones y nuevas realidades se hacen posibles de ser pensadas.

## BIBLIOGRAFÍA .

- Alcina Franch, José y Calés Bourdet, Marisa. (eds.) *Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*, Madrid, Akal, 2000.
- Aguilar Rivera, José Antonio. *et. al. Pensar en México*, CNCA-FCE, 2006.
- Aguilar Rivero Mariflor. *Teoría de la ideología*, México, UNAM, 1984.
- Althusser, Louise. *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, México, Quinto Sol, 1982.
- Astíe-Burgos, Walter. *México en el siglo XXI*, México, Ed. del autor, 2000.
- Beuchot, Mauricio. *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, UIC-Porrúa, 1996.
- -- *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, UNAM, 1996.
- -- *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFyL-UNAM, 1997.
- -- *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, IIFil- UNAM, 1997.
- -- *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.
- Bindé, Jérôme. (dirección). *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*, México, FCE, 2006.
- Bloch, Ernest. *El principio de esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977.
- Buber, Martin. *Caminos de utopía*, México, FCE, Col. Breviarios No.104, 1987.
- Bulnes, Francisco. *Los grandes Problemas de México*, México, Eds. De El Universal, 1926.
- Canguilhem, Georges. *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Bs. As., Amorrortu, 2005.
- Cassigoli y Villagrán. *La ideología en los textos*, México, Marcha editores, 1983, III Vols.
- Cerutti G., Horacio. "Lo utópico operante en la historia como núcleo motriz de la praxis de la resistencia en Nuestra América", en Martínez Contreras, Jorge y Ponce de León, Aura (coords.) *El saber filosófico. Tópicos 3*, México, AFM-S.XXI, 2007.
- -- . *Ideología y Pensamiento utópico y libertario en América Latina*, México, UACM, 2003.
- -- . *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, CECyDEL-UNAM, 1991.
- Cerutti, Horacio y Agüero, Oscar. (coords.) *Utopía y Nuestra América*, Ecuador, Eds. Abya-

- yala, 1996.
- Corres Ayala, Patricia. *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*, México, Fontamara, 1997.
- Couto, José Bernardo. *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*, México, CNCA, 2003.
- Chatelet, Françoise. *Una historia de la razón*, Bs. As., Nueva Visión, 1992.
- Danel Janet, Fernando. *Ideología y epistemología*, México, ANUIES, 1977.
- Di Castro, Elisabetta. *La razón desencantada. Una aproximación a la teoría de la elección racional*, México, IIF-UNAM, 2002.
- Di Castro, E. y Dietterlen, P. *Racionalidad y Ciencias sociales*, México, IIF-UNAM, 2003.
- Dos Santos, Theotonio. *Concepto de clases sociales*, Bs. As., Galerna, 1974.
- Eagleton, Terry. *Ideología*, España, Paidós, 1997.
- Echeverría, Bolívar. *Valor y uso de la utopía*, México, S.XXI, 1998.
- Gargani, Aldo. (comp.) *La crisis de la razón*, México, S. XXI, 1983.
- Gimbernat, José A. *Ernest Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid, Cátedra, 1983.
- Gimenez, Gilberto. *Apuntes para una sociología de la ideología*. México, UIA, 1981.
- Gómez Pérez, Gilberto. *La polémica en ideología*, México, UNAM, 1985.
- González Casanova, Pablo. *Un utopista mexicano*, México, SEP, Lecturas Mexicanas No. 95.
- Gramsci, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975.
- Habermas, Jünger. *Ciencia y técnica como "ideología"*, México, REI, 1996.
- -- . *et. al. La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
- -- . *Pensamiento postmetafísico*, Barcelona, Taurus, 1988.
- -- . *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1992.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
- Horkheimer, Max y Adorno Theodor. *Dialéctica del iluminismo*, Bs. As., Sudamericana, 1969.
- Hurtado, Guillermo. *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo*

- XX, México, UNAM, 2007.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*, Argentina, Taurus, 1987.
- Jonson-Lard, Phillip N. *Razonamiento y racionalidad ¿somos lógicos?*, Bs. As., Paidós -SAICF, 1997.
- Kolakowsky, Leszek. *et. al. Crítica de la utopía*, México, FCPyS-UNAM, Serie Estudios No. 25, 1971.
- Lander, Edgardo. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Bs. As., UNESCO-CLACSO, 2005.
- Lenk, Kurt. *El concepto de ideología*, Bs. As., Amorrortu, 1982.
- Luckmann y Berger. *La construcción social de la realidad*, Bs. As. Amorrortu, 1973.
- Lyotard, Jean Francoise. *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989.
- -- *La condición postmoderna*, México, Planeta-Agostini, 1996.
- Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina*, CECyDEL-Plaza y Valdés, 2003.
- -- . *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, UAS, 2007.
- Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía*, México, FCE, 2004.
- Marcuse, Herbert. *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1973.
- -- . *Razón y Revolución*, Madrid, Alianza editorial, 1972.
- -- . *El hombre unidimensional*, México, Planeta-Agostini, 1985.
- -- . *El final de la utopía*, México, Ariel, 1988.
- Marx, Karl. *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura popular, 1974.
- -- . *Contribución a la crítica de la economía política de 1859*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1984.
- Marx y Engels. *Obras escogidas*, México, Ed. Quinto Sol, III Tomos.
- Marx, Engels, Lenin. *La sociedad comunista*, Moscú, Ed. Progreso, 1973.
- Mayer, Alicia. *et. al. La utopía en América*, México, CECyDEL-UNAM, 1991.
- Mihailovic, Dejan. *La democracia como utopía*, México, HumanidadesTec de Monterrey-M.A.Porrúa, 2003.
- Millán B. Julio A. y Alonso Concheiro, Antonio. (coords.) *México 2030 Nuevo siglo, nuevo país*, México, FCE, 2001.
- Molina Enríquez, Andrés. *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1979.

- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Moro, Tomás. *Utopía*, México, Col Austral, 2000.
- Moro-Campanella-Bacon. *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, Col. Popular No. 121, 2005.
- Mosterin, J. *Racionalidad y acción humana*, Madrid, Alianza, 1978.
- Muñoz, Victórico. *La función social de la filosofía*, México, UNAM, Tesis de licenciatura, 1996.
- -- . *Filosofía Mexicana y Hermenéutica analógica*, México, UNAM, Tesis de maestría, 2005.
- Naess, Arne. *Historia del Término Ideología desde Destutt hasta Marx*, Bs. As., Nova, 1964.
- Nepomuceno Adorno, Juan. *Análisis de los males de México y sus remedios practicables*, México, CNCA, 2008.
- Neusüss, Arnhelm. *Utopía*, Barcelona, Barral Editores, 1971.
- Nozick, Robert. *La naturaleza de la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Nudler, Oscar. (comp.) *La racionalidad: su poder y sus límites*, Argentina, Paidós, 1996.
- Nudler, O. y Klimovsky, S. (comps.) *La racionalidad en el debate*, Bs. As., CEAL, 1993, 2 vols.
- O'Gorman, Edmundo. *México el trauma de su historia*, México, CNCA, 2002.
- Olivé, León. (comp.) *La explicación social del conocimiento*, México, IIF-UNAM, 1985.
- -- . *Razón y sociedad*, México, Fontamara, 1996.
- -- (ed.) *Racionalidad epistémica*, Madrid, Trotta, 1995.
- -- (comp.) *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética, política, ciencia y tecnología*, México, S. XXI-UNAM, 1988.
- Otero, Mario H. *Ideología y Ciencias Sociales*, México, UNAM, 1979.
- Pereda, Carlos. *Razón e incertidumbre*, México, UNAM-S. XXI, 1994.
- -- . "Imaginación y Fantasía" en Lizarazo Arias, Diego (coord.) *Semántica de las imágenes*, México, S.XXI, 2007.
- Pereyra Boldrini, Carlos. *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1990.
- Plamenatz, John. *La ideología*, México, FCE, Col Breviarios, No. 345, 1983.
- Popper, Karl. *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*,

- Barcelona, Paidós, 1997.
- Putnam, H. *Razón, verdad e historia*, Madrid, TécnoS, 1988.
- Ramírez, Mario T. *De la razón a la praxis*, México, S. XXI-UMSNH, 2003.
- Redondo Redondo, Ma. De Lourdes. *Utopía vitoriana y realidad indiana*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1991.
- Reis, Carlos. *Para una semiótica de la ideología*, Madrid, Taurus, 1987.
- Rescher, Nicholas. *La racionalidad*, Madrid, TécnoS, 1993.
- -- *La lucha de los sistemas*, México, UNAM, 1995.
- -- *Razón y valores en la época científico-tecnológica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Ideología y Utopía*, España, Gedisa, 1989.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Rovira, Ma. Del Carmen. "Pensamiento utópico en México en el siglo XIX" en Trueba Atienza, Carmen. (comp.) *Racionalidad, lenguaje, argumentación y acción*, México, UAM-I-Plaza y Valdés, 2000.
- -- . "Filosofía y Humanismo" en Rovira, M. C. y Ponce, C. (comps.) *Antología. Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana de Pedro Márquez*, México, UNAM-UAEM, 2007.
- Sánchez Vázquez Adolfo, et.al. *La filosofía y las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1976.
- -- . "Del socialismo científico al socialismo utópico" en Kolakowsky, Leszek. et. al. *Crítica de la utopía*, México, FCPyS-UNAM, Serie Estudios No. 25, 1971.
- -- . *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983.
- -- . "Utopía" en *Entre la realidad y la utopía: ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, FCE-UNAM, 1999.
- Santiago, Teresa. (comp.) *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, UAM-I-Plaza y Valdés, 2000.
- Servier, Jean. *La Utopía*, México, FCE, Col. Breviarios No. 319, 1987.
- Silva, Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1978.
- Solís, Leopoldo. et. al. *Los problemas nacionales*, México, FCPyS-UNAM, 1971.
- Stich, S. *The fragmentation of reason*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.

- Trías, Eugenio. *Teoría de las ideologías*, Barcelona, Península, 1975.
- Trueba Atienza, Carmen. (comp.) *Racionalidad, lenguaje, argumentación y acción*, México, UAM-I-Plaza y Valdés, 2000.
- Utopía y Antiutopía, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 119, México, UNAM, Año XXXI, Nueva Época, Enero-Marzo de 1985.
- Van Dijk, Teun A. *La ideología*, Madrid, Gedisa, 2000.
- Vargas Lozano, Gabriel. *Los sentidos de la ideología en Marx*. México, Ediciones Populares, 1984.
- -- "Ideología y marxismo contemporáneo", en *Dialéctica*, revista de la UAP, No. 12, 1982, pp. 31-47.
- -- *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAEM, 2007.
- Varios. *La ideología y las ciencias sociales*, México, UNAM, 1970.
- Vattimo, Gianni. *et. al. En torno a la postmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- -- *et. al. El fin de la modernidad*, Madrid, Gedisa, 1996.
- -- *et.al. La secularización de la filosofía*, Madrid, Gedisa, 1994.
- Velasco, Ambrosio. (comp.) *Racionalidad y cambio científico*, México, Paidós-UNAM, 1997.
- -- . *La persistencia del Humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, México, UNAM, 2009.
- Verón, Eliseo. *La Semiósis Social*, Argentina, Bs. As., Gedisa, 1987.
- Villoro, Luis. *El concepto de Ideología*, México, FCE, 1989.
- -- . *Creer, saber, conocer*, México, S. XXI, 1982.
- -- . *El poder y el valor*, México, FCE, 1997.
- -- . "El pensamiento disruptivo: la utopía" en *El poder y el valor*, México, FCE, 1997.
- -- . *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.
- -- . *Tres retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2009.
- Wallerstein, Immanuel. (coord.) *Abrir las Ciencias Sociales*, México, S XXI, 2003.
- -- . *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, México, UNAM-S XXI, 2003.
- -- . *El capitalismo histórico*, México, S. XXI, 2006.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía Americana como filosofía sin más*, México, S. XXI, 1986.



-- -- . *Filosofar a la altura del Hombre*, México, CECyDEL, Cuaderno de cuadernos, No. 4, 1993.

Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, México, S XXI, 1993.