



**Universidad Nacional  
Autónoma de México**

---

---



**Facultad de Filosofía y  
Letras**

*La dimensión ideológica de la filosofía mexicana*

Tesis

que para obtener el título de  
Licenciado en Filosofía

presenta

Pablo Guerrero Rodríguez

Asesor: Dr. Victórico Muñoz Rosales

Ciudad Universitaria, CDMX 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## Agradecimientos

A mis padres por su cariño, su apoyo; su trabajo es fuente de inspiración de éste; sin ellos la tesis descansaría en un futuro incierto: Tulia, Antonio y Miguel. A mis hermanos Mike y Toño. A mis abuelitas, mis tíos, primos y sobrinos. A Lulu, Meme y Ernestina; pues la familia trasciende la esfera de lo humano.

A mis maestros, por su vocación y sus enseñanzas; muy en particular a Antonio Moysén y a Victórico Muñoz.

A mis amigos, por las experiencias y risas compartidas, por la confianza y fraternidad construida a través de los años; ustedes siguen ahí como, dice Shakespeare, “an ever-fixed mark, that looks on tempests, and is never shaken”: Frida, Roberto, Dany, Jorge, Astrid, Jess, Silvia, Eduardo, Monse, Jack, Luis, y Duschi.

A mis compañeros de la licenciatura, en especial, al Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana, con quienes he encontrado una afinidad intelectual y diálogo.

A mis sinodales por la lectura y observaciones que me ayudaron al enriquecimiento de este trabajo: Dr. Gabriel Vargas Lozano, Dr. Mario Magallón Anaya, Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián y Dr. Guillermo Hurtado Pérez.

A Carolina de la Mora, por su apoyo constante, por su escucha, por sus comentarios críticos; pero sobre todo, por caminar a mi lado...

“Monsieur Lenormand de Mezy y su esclavo salieron de la ciudad por el camino que seguía la orilla del mar. Sonaron cañonazos en lo alto de la fortaleza. *La Courageuse*, de la armada del rey, acababa de aparecer en el horizonte de vuelta de la Isla de la Tortuga. En sus bordas se pintaron ecos de blancos estampidos. Asaltado por recuerdos de sus tiempos de oficial pobre, el amo comenzó a silbar una marcha de pífanos. Ti Noel, en contrapunteo mental, tarareó para sus adentros una copla marinera, muy cantada por los toneleros del puerto, en que se echaban mierdas al rey de Inglaterra. De lo último sí estaba seguro, aunque la letra no estuviese en *créole*. Por lo mismo, la sabía. Además, tan poca cosa era para él el rey de Inglaterra como el de Francia o el de España, que mandaba en la otra mitad de la isla, y cuyas mujeres —según afirmaba Mackandal— se enrojecían las mejillas con sangre de buey y enterraban fetos de infantes en un convento cuyos sótanos estaban llenos de esqueletos rechazados por el cielo verdadero, donde no se querían muertos ignorantes de los dioses verdaderos.”

Alejo Carpentier. *El reino de este mundo*

## Índice

Introducción	6
1. El concepto de racionalidad en Victórico Muñoz Rosales	10
1.1 La crítica a la racionalidad instrumental	10
1.1.1 Herbert Marcuse	13
1.1.2 Enrique Dussel	16
1.1.3 Edgar Morin	20
1.1.4 Nicholas Rescher	21
1.2 Un nuevo marco de racionalidad	23
1.3 Conclusión	27
2 La ideología	29
2.1 Ideología para Luis Villoro	29
2.1.1 El concepto restringido de ideología	30
2.1.2 Filosofía e ideología	33
2.1.3 Historia e ideología	35
2.1.4 Conclusión	37
2.2 Ideología para Adolfo Sánchez Vázquez	39
2.2.1 El concepto amplio de ideología	40

2.2.2 Ideología y utopía	41
2.2.3 Ideología y ciencia	43
2.2.4 Ideología y filosofía	46
2.2.5 Conclusión	48
2.3 Ideología para Victórico Muñoz	49
2.3.1 Destutt de Tracy	50
2.3.2 Karl Marx	52
2.2.3 Karl Mannheim	56
2.3.4 Paul Ricoeur	59
2.3.5 Eliseo Verón	63
2.3.6 Victórico Muñoz	65
2.3.7 Conclusión	67
3. La idea de filosofía mexicana de Victórico Muñoz	70
3.1 La fundamentación histórica de la filosofía mexicana	72
3.1.1 Antecedentes teóricos	73
3.1.2 Los iniciadores	76
3.1.3 Autoconciencia de la filosofía mexicana	78
3.1.4 Los continuadores	81

3.2 La fundamentación epistémica de la filosofía mexicana	88
3.2.1 Los núcleos de la filosofía mexicana	88
3.2.2 Filosofía mexicana y filosofía en México	91
3.2.3 Fundamentación teórica de la filosofía mexicana	94
3.3 Conclusión	99
Conclusión general	102
Bibliografía básica	111
Bibliografía complementaria	112

## Introducción

La reflexión filosófica se inserta en un entramado o contexto social específico que incide de alguna forma en ella y en sus productos filosóficos. Sin embargo, a través de la historia se llegó a concebir, y se sigue concibiendo aún, como una actividad pura y neutral; es decir, independiente de su entorno al enfocarse, supuestamente, en problemas más universales, generales, abstractos, trascendentes o formales; válidos para toda la humanidad en cualquier lugar o periodo histórico; pero que ha servido como brasero para juzgar y negar toda actividad racional o filosófica que no se le parezca.

La filosofía concebida así, coincide con el dominio hegemónico de ciertos países sobre el mundo y la imposición de un modelo de racionalidad, de conocimiento, de virtud, de organización política, de forma de vida, y por supuesto, de filosofía. Ésta en lugar de nutrirse de nuestro entorno social y de retribuirle de algún modo, se le enclaustra en los espacios académicos. Esto ha dado como resultado su alejamiento de la sociedad y ha derivado, muchas veces, en una práctica elitista de autoconsumo, que no responde a ninguna inquietud cotidiana; pero que, no obstante, es posibilitada por el erario público.

Cuando la sociedad llega a preguntarse sobre el quehacer del filósofo, este suele responder con malabarismos conceptuales o con un vocabulario poco comprensible a los que no han sido “iniciados” en los estudios filosóficos; de tal forma, agudizamos la mutua incompreensión: la sociedad, en general, desconoce lo que es la filosofía, y la filosofía no sabe cómo acercarse a la sociedad.

Pero la filosofía también puede ver a los ojos a su sociedad y justificar su actividad sin soberbia, superioridad, elitismo, o palabrería; para ello necesita reconocer su génesis: pues surge a partir de la reflexión de seres humanos que nacen situados en un lugar, momento, y estructura social específica en la que pueden incidir, ya sea analizando los problemas de su panorama cotidiano o proponiendo soluciones para resolverlos.

La filosofía mexicana justo se caracteriza por tomar como objeto de análisis una sociedad de la que busca extraer conocimientos pertinentes para resolver los conflictos sociales existentes: es interpretación, crítica y proyecto. Sin embargo, una persona que tenga por objeto de análisis la misma sociedad en la que se desenvuelve debe tener claridad de los intereses que motivan su actividad para producir un discurso objetivo. Sobre todo cuando en la reflexión se mezcla un carácter eminentemente político de emancipación en un amplio sentido; esta claridad debe ser en primer lugar epistémica, ya que tiene repercusiones en la forma de concebir el conocimiento, en la ética, en la política, en la cultura, en la filosofía, etc.



Para llevar esto a cabo de forma más profunda se necesita reformular el concepto clásico y etnocéntrico de racionalidad; uno que no entre en contradicción con el derecho de cada comunidad por producir su conocimiento, y que acepte las diferencias entre las formas en las que distintos hombres se desarrollan; de tal forma que la racionalidad se construya a partir de la consideración del hombre rodeado de sus circunstancias, con los elementos materiales y culturales que posee para resolver los problemas que le permitan conseguir una vida buena y digna.

El presente trabajo tiene como objetivo responder a la pregunta: ¿la filosofía mexicana posee alguna dimensión ideológica?, ¿podemos reducir a la filosofía mexicana a dicha dimensión?, ¿qué tan importante es dicho aspecto para su fundamentación? Sostengo la tesis de que a la filosofía mexicana le acompaña cierta dimensión ideológica; eso quiere decir, la conciencia de ciertas ideas o problemas en la actividad filosófica y la realidad social, en donde se defienden ciertos intereses, que se manifiestan en nuestra filosofía y en la forma de actuar en el mundo; esto es lo que se tratará de mostrar a lo largo del trabajo. Para cumplir con tal objetivo, se han planteado una serie de cuestiones relacionadas de forma íntima con el problema esbozado: mostrar la pertinencia de otra forma de concebir la racionalidad para justificar un ejercicio filosófico más plural, que puede manifestarse de diversas formas en distintas culturas, y que la racionalidad se construye a partir del respeto a la vida, y no de forma abstracta; del mismo modo, resultará útil mostrar que tanto los discursos que se asumen ideológicamente neutrales como los que afirman la universalidad de la filosofía tienden, comúnmente, ya sea de forma explícita o en complicidad, a sostener, apoyar o encubrir las relaciones sociales vigentes en donde el dominio epistémico sobre el otro sigue en juego; también, se intentará llevar al reconocimiento de que en la filosofía se juegan intereses humanos, y que la filosofía mexicana, como cualquier otra, participa de estos intereses sin negar su capacidad de generar conocimiento objetivo.

Como hipótesis, se puede fundamentar la dimensión ideológica de la filosofía mexicana por tener ésta como objeto de estudio ciertas circunstancias y problemas de una realidad social particular que, al ser conscientes, comprometen la labor del investigador e inciden de alguna forma en su práctica; sobre todo cuando en esta investigación subyace el interés de una transformación filosófico-política (con implicaciones en nuestra estructura de gobierno, en la administración de nuestra economía, en la forma en que valoramos el mundo, en el tipo de educación que impulsamos, etc.) que cobra sentido al oponerse a formas unívocas de concebir la actividad filosófica que justifican la dominación epistémica y, algunas veces, fáctica de una sociedad sobre otra.

Para concretar los objetivos de esta tesis me pareció pertinente elaborar una lectura crítica del trabajo de Victórico Muñoz Rosales respecto de la racionalidad, de la ideología y de la filosofía mexicana; temas presentes en la estructura de esta tesis. Otra de las intenciones se encuentra en apoyarme en su propuesta, para dar un paso más, así lo creo yo, en la fundamentación de la filosofía mexicana, pues me parece que su trabajo es uno de los más completos, propositivos y cuidados al respecto; aunado a lo anterior existe el objetivo complementario de hacer tradición propia en estos temas.

No obstante, en el capítulo segundo incluyo dos apartados del concepto de ideología de Luis Villoro y de Adolfo Sánchez Vázquez, pues me parece imprescindible recuperar el debate que ellos realizaron sobre el concepto en México, esto, además, me permite contextualizar el tema de la ideología a la realidad mexicana.

El primer capítulo está dedicado a la racionalidad; la estrategia es buscar un sentido de racionalidad más incluyente y sensible a las distintas cosmovisiones y formas de pensar de las distintas comunidades existentes en el mundo; pues no se trata de establecer un concepto *a priori* de lo racional. La visión univocista de la filosofía embona con cierta idea de la racionalidad; no obstante, bajo esta construcción teórica se esconde una historia de violencia fáctica y epistémica ejercida, por ejemplo, contra un grupo de naciones subdesarrolladas. Lo anterior permitiría justificar la existencia de conocimientos dentro de las distintas comunidades indígenas; pero también de un discurso filosófico que se construya a partir de los problemas sociales existentes en cierto lugar.<sup>1</sup>

La segunda parte del trabajo realiza una interpretación sobre la concepción de la ideología en México, primero desde el debate generado entre Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez, y luego, desde la propuesta de Victórico Muñoz; con el objetivo de partir de una concepción situada del tema, y de reunir los elementos necesarios para justificar la dimensión ideológica de la filosofía mexicana.

En la tercera y última parte del trabajo me dedico al tema de la filosofía mexicana. Parto de la lectura histórica y fundamentación teórica de Victórico Muñoz, e intento destacar su dimensión ideológica: su interés por la emancipación mental y política, por la transformación de lo real, su oposición a toda nación o grupo que busque imponer su cultura y forma de vida; su estímulo para repensar nuestra identidad social y la pertinencia de la cohesión para enfrentar los retos globales. Del mismo modo, nos permite corregir toda postura irracional: como de homogeneización de la filosofía y

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, la filosofía puede pensar las distintas causas por las que hemos llegado a ser una sociedad en la que la corrupción está tan presente; al mismo tiempo que puede diseñar y proponer alguna política educativa, por ejemplo, para combatir este problema.

la filosofía mexicana, sin considerar la riqueza cultural existente en el mundo y en el país respectivamente.

El material utilizado para la elaboración del presente trabajo de investigación se centra, principalmente en tres autores: Victórico Muñoz Rosales, Luis Villoro Toranzo y Adolfo Sánchez Vázquez; sin embargo, se revisa, también, el trabajo de Herbert Marcuse, Enrique Dussel, Edgar Morin, Nicholas Rescher y Mauricio Beuchot, para la sección de racionalidad; mientras que para el apartado de ideología a Destutt de Tracy, Karl Marx, Karl Mannheim, Paul Ricoeur y Eliseo Verón; por último, para la sección de filosofía mexicana a Gabino Barrera, José María Vigil, Justo Sierra, Ezequiel A. Chávez, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, José Gaos, Samuel Ramos, el grupo Hiperión y Rafael Moreno.

## 1. El concepto de racionalidad en Victórico Muñoz Rosales

La tesis de doctorado de Victórico Muñoz Rosales, *Racionalidad, ideología y utopía*, ofrece un interesante análisis respecto a estas tres problemáticas; su intento se dirige al enriquecimiento que nace desde el estudio conjunto de estos temas. Su objetivo se centra en establecer 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.”<sup>2</sup> Alumbra la discusión en torno a la racionalidad al mostrar su inherente función ideológica y utópica, es decir, que ni la ideología ni la utopía dejan de ser racionales, sino que son elementos que la constituyen. Más adelante, en la sección dedicada a Luis Villoro y en algunas secciones del apartado dedicado a la ideología en Victórico Muñoz, veremos la reducción de la ideología a una concepción falsa, y por tanto, irracional, al no adecuarse a la realidad.

Sin embargo, a lo largo de este trabajo sólo destacaré los aspectos que permitan entender la relación entre la racionalidad y la ideología, y dejaré para investigaciones posteriores el tema de la utopía, para no extenderlo innecesariamente<sup>3</sup>. En esta sección me centraré únicamente en el tema de la racionalidad y dejaré el tema de la ideología para el siguiente apartado.

### 1.1 La crítica a la racionalidad instrumental

¿A qué le llamamos “razón”? La palabra “razón” tiene una gran cantidad de acepciones; nos referimos, unas veces, a cierta facultad o capacidad que permite la reflexión sobre algo; o también a un criterio con el que evaluamos de forma positiva aquello en lo que creemos, por lo que decimos que es racional. En este caso seguiremos la interpretación de Raúl Alcalá sobre la definición de León Olivé, se “llamará racionalidad: al ejercicio apropiado de la razón al hacer elecciones de fines apropiados”<sup>4</sup>. ¿Pero qué

---

<sup>2</sup> Victórico Muñoz Rosales. (2010). *Racionalidad, ideología y utopía*. Tesis de doctorado en filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. p. 11.

<sup>3</sup> Sin embargo, el lector no debe ignorar la importancia que ha tenido el estudio conjunto de la ideología y la utopía; que comienza con Karl Mannheim, continúa con una larga lista de filósofos como el francés Paul Ricoeur, el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro, y por supuesto, con Victórico Muñoz Rosales.

<sup>4</sup> Raúl Alcalá Campos. *Controversias conceptuales*. Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2004. p. 39.

necesidad se tiene de buscar un nuevo marco teórico de racionalidad? ¿Cuál es el problema con el concepto comúnmente aceptado de razón?

A lo largo de la historia, se ha pensado que una de las características más propias del hombre se encuentra en su racionalidad; sin embargo, es en el periodo conocido como la Ilustración donde se da una exacerbación de cierta forma de entender lo racional, capaz de resolver cualquier duda, conflicto o problema y de ser aplicable a cualquier escenario y tiempo posible. Así define Raúl Alcalá a la racionalidad clásica:

parte de la idea de que es posible la adquisición de conocimiento objetivo, lo que a su vez presupone la existencia de la realidad; para poder garantizar este conocimiento y ponerlo fuera del alcance de la duda se requiere contar con un conjunto de reglas apropiadas, como las de la lógica, y de su aplicación correcta, es decir, de un método [...] De aquí se sigue que el método garantiza la universalidad del conocimiento, la necesidad del resultado y su univocidad.<sup>5</sup>

No obstante dicho modelo de conocimiento coincide con uno occidental que se proclama como el único posible. La estrategia de esta ideología eurocéntrica es llevar a pensar que los modelos producidos por Occidente son los mejores y que deben ser imitados para que cada sociedad progrese, supere la pobreza, la desigualdad, y posea una mejor calidad de vida. Sin embargo, la imitación del modelo económico capitalista, propio de Europa, en lugar de disminuir la desigualdad entre las naciones hegemónicas y las periféricas, sólo ha logrado hacer más tajante esta división. Samir Amin se da cuenta de la doble moral de la ideología eurocéntrica al mostrar al modelo económico capitalista como la respuesta a los problemas económicos de las naciones, mientras señala que la riqueza de las naciones hegemónicas se nutre, justamente, de la pobreza de la periferia; de tal forma que la universalización del modelo capitalista como forma de lograr la homogenización entre las distintas naciones es imposible, pues su opulencia requiere de la miseria del otro.

El desarrollo ulterior de la historia de esta conquista del mundo por el capitalismo iba a demostrarnos que aquella no lograría en absoluto la homogeneización –ni siquiera progresiva– de las sociedades del planeta, a partir del modelo europeo. Por el contrario, esta conquista iba a continuar profundizando de etapa en etapa la polarización en el seno del sistema mundo, su cristalización en centros acabados y periferias incapaces de recuperar un retraso evidente que no deja de agravarse, haciendo de esta contradicción del realismo “realmente existente”, insalvable en el marco del sistema capitalista, la contradicción principal más explosiva de nuestro tiempo.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Samir Amin. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Siglo XXI Editores. México. 1989. pp. 115 – 116.

El entusiasmo por la concepción clásica de la razón se vio fuertemente afectada a lo largo del siglo XX y sigue cuestionándose en nuestros días, por las grandes crisis humanitarias y guerras entre los países más apegados a este modelo solipsista de racionalidad. Este modelo cegado por su univocidad se mostraba intolerante y violento frente a la diferencia u otredad y su contexto, por lo que impuso una forma de conocimiento, de lo humano y de lo racional. De tal forma que las acciones iban destinadas a la satisfacción de las necesidades derivadas de ese modelo estrecho de pensar la realidad, y al sólo existir un modelo, que dichas necesidades eran compartidas por todos los hombres. Varios pensadores han intentado realizar una propuesta para enfrentar la situación anterior, Jürgen Habermas<sup>7</sup> propone, por ejemplo, las *acciones comunicativas* como una forma de enfrentar el egocentrismo derivado de un modelo de actuar en el mundo que no respeta al otro, ni busca el entendimiento:

a una acción orientada al éxito la llamamos *estratégica* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos el grado de eficacia cosechado en el intento de influir sobre las decisiones de un oponente racional. [...] A las acciones estratégicas voy a oponerles las acciones comunicativas. Hablo de acción comunicativa cuando las acciones de los actores participantes no quedan coordinadas a través de cálculos egocéntricos de intereses, sino a través del entendimiento (*Verständigung*).<sup>8</sup>

Ante el fracaso de la racionalidad clásica se han derivado principalmente dos actitudes: la primera ha dado la espalda a la razón como medio para transformar la realidad; mientras que la segunda ha buscado reconstruir el anterior concepto de razón para hallar uno más razonable<sup>9</sup>; es decir, para desmarcar dentro

---

<sup>7</sup> Se me ha sugerido mencionar la postura de Habermas respecto a la racionalidad y sus tipos; sin embargo, no será abordada en este trabajo, puesto que me aboco, a la realización de una lectura crítica del trabajo del Dr. Víctorico Muñoz. Además, considero que su propuesta, a saber, de lograr una racionalidad emancipada a través de su teoría de la acción comunicativa, resulta poco pertinente para una realidad como la mexicana. Nuestra situación como países latinoamericanos no se debe a la lucha que se entabla con la manutención de un sistema creado por nosotros que pisotea los derechos de sus ciudadanos, solamente, sino que también gran parte de las reformas o políticas existen para la conservación de sistemas ajenos. Esto nos coloca en una situación desigual en la que nuestro voto no tiene el mismo valor del que tendría alguien en un sistema hegemónico, puesto que nuestro poder de autodeterminación se encuentra, muchas veces, mediado por los intereses de naciones foráneas; un ejemplo de lo anterior es el bloqueo económico impuesto a Cuba. Esta imposición económica se extiende a otros rubros sociales como el de la filosofía. En este terreno se desarrollan otro tipo de preguntas: ¿cómo lograr un diálogo filosófico sin trabas si no se reconoce lo filosófico de nuestra tradición y de nuestro pensamiento?

<sup>8</sup> Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Rei. México. 1993. p. 385.

<sup>9</sup> Luis Villoro modifica su concepción de la racionalidad; y propone una racionalidad razonable: “Lo razonable no impone, por lo tanto, un paradigma de racionalidad. Admite que la racionalidad es múltiple, porque se ejerce con grados y géneros distintos en diferentes ámbitos de la realidad. Una racionalidad razonable no se refiere a una razón única y pura, sino a las distintas maneras como su ejercicio, en cada situación variable, permite acercarnos a cumplir con los fines que perseguimos.” Luis Villoro. *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2007. p. 212. En la sección “1.2 Un nuevo marco de racionalidad” se puede observar la antigua postura de Villoro con respecto a la racionalidad.

del concepto de razón aquellos elementos que han deshumanizado e instrumentalizado al hombre; a lo que nos llevó la categoría anterior.

Se cuentan con los suficientes elementos históricos y teóricos para elaborar, y ya se han elaborado, una teoría de la racionalidad y de la filosofía más humana, incluyente y adecuada para responder a los desafíos que nos presenta nuestra realidad. Para hacer esto posible, se tratará de construir una teoría que se alimente desde la realidad y no una realidad acomodada a la teoría; pues forzarla para que explique cualquier realidad concreta, significa descontextualizarla, y pensar, acriticamente, que esta puede aplicarse en cualquier lugar y momento debido a la “universalidad” de la filosofía.

Para proyectar una nueva racionalidad no deshumanizada y pertinente a nuestro contexto, Víctorico Muñoz se apoya, principalmente, en la crítica a la irracionalidad de lo real del filósofo berlinés Herbert Marcuse, en la búsqueda de una racionalidad latinoamericana propuesta por el argentino Enrique Dussel, en la defensa de una visión compleja de la realidad, defendida por el francés Edgar Morin, en la advertencia del germano-americano Nicholas Rescher de la naturaleza conflictiva y plural de la actividad filosófica, y en los lineamientos de la hermenéutica analógica del mexicano Mauricio Beuchot. Estas filosofías muestran, a su manera, las contradicciones de la racionalidad moderna y de la necesidad de su reforma.

### **1.1.1 Herbert Marcuse**

Veamos primero lo que se rescata de la filosofía de Herbert Marcuse para este nuevo esquema de racionalidad. Marcuse realiza una revaloración del pensamiento de Hegel que lo aleja de las acusaciones que lo emparentan superficialmente con la defensa de un estado totalitario. Si bien, este está presente dentro de la filosofía política de Hegel; no obstante, el análisis de las condiciones históricas (el estado alemán) en las que vivió Hegel, llevan a Marcuse a la idea de un avance con respecto al feudalismo. Afirma Marcuse, respecto a estado totalitario en Hegel:

Las reformas que exige Hegel son la creación de un ejército imperial efectivo, liberado del control de los estamentos y colocado bajo el mando unificado del Imperio, y la centralización de toda la administración, las finanzas y la ley.

Es necesario señalar que la idea de un Estado fuerte centralizado, era, para esa época, una idea progresista, que tenía como objeto liberar las fuerzas productivas disponibles obstaculizadas por las formas feudales imperantes.<sup>10</sup>

Para Marcuse, Hegel fue un gran crítico de la sociedad alemana de su tiempo; por ejemplo, se da cuenta de las grandes desigualdades que está generando el sistema económico que realiza la división del trabajo. La crítica presente es que dicha distribución del trabajo entra en contradicción con el individuo y la satisfacción de sus necesidades más básicas, pues su objetivo principal está en la generación de riqueza.

El modo de división del trabajo transforma el trabajo particular del individuo, realizado con el fin de satisfacer sus necesidades personales, en trabajo general, que opera para producir bienes para el mercado. Hegel denomina a este último trabajo «abstracto y cuantitativo» y lo hace responsable de la creciente desigualdad de los hombres y la riqueza.<sup>11</sup>

En este sentido, el análisis de Marcuse permite rescatar algunos elementos de la filosofía hegeliana que colaboren en la crítica del *status quo*, al separarlo de la esfera de lo racional<sup>12</sup>. En realidad, y esto es lo que rescata Víctorico Muñoz de la interpretación de Marcuse respecto a la filosofía hegeliana, el estado hegeliano es la máxima expresión de la racionalidad humana, y eso significa que en ella se lleva a cabo la realización y felicidad del hombre. Escuchemos a Marcuse:

Lo «real» viene a significar no todo lo que existe de hecho (esto sería denominado más bien apariencia), sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón. Lo «real» es lo racional, y sólo esto. Por ejemplo, el Estado sólo se hace realidad cuando corresponde a las potencialidades dadas del hombre y permite su pleno desarrollo. Cualquier forma preliminar de Estado no es aún racional, y por lo tanto, no es aún real.<sup>13</sup>

La interpretación de Marcuse, permite colocar a Hegel como un filósofo que nos permite llevar una crítica a lo dado, a la realidad existente, mediante la observación de lo que puede ser, y eso sólo es posible si la razón no está identificada con lo existente; Hegel se da cuenta del potencial liberador de la razón. Del mismo modo, el hombre es libre en la medida en que puede llevar a cabo todo aquello que es

---

<sup>10</sup> Herbert Marcuse. *Razón y revolución*. Ediciones Altaya. España. 1994. p. 59.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>12</sup> Aunque sí existe una imposición de lo que Hegel considera como racional, y sobre las características que debe poseer lo dado para lograr una comunidad racional.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 17.



capaz de hacer, pero para ello necesita de acciones basadas en conocimientos objetivos como bien observa Victórico Muñoz<sup>14</sup>; y de una estructura política que posibilite dicho desarrollo.

Su existencia [del hombre] misma es el proceso de actualizar sus potencialidades, de configurar su vida de acuerdo a las nociones de la razón. Encontramos aquí la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad. La razón presupone la libertad, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades. El cumplimiento de estos fines pertenece sólo al sujeto que es dueño de su propio desarrollo y que comprende tanto sus potencialidades propias como las de las cosas que lo rodean.<sup>15</sup>

Sin embargo, como señalé en párrafos anteriores, el autor de *Razón y revolución*, se da cuenta de que la razón y la libertad defendida por la modernidad no se aplica a todos los sectores sociales al beneficiar a una clase que sí se desarrolla con plenitud en este sistema: la burguesa. Para Marcuse hay contradicciones en donde discursivamente los valores de la modernidad parecen aplicarse a todos, mas en la práctica social, sólo benefician a esta clase. Este discurso abstracto y “universal”, “racional”, “ético” y “legal” cumple un papel ideológico que sólo beneficia a la clase mencionada anteriormente; en palabras del filósofo de la Escuela de Frankfurt:

Se habla de la universalidad de la propiedad privada como si ella fuese común a toda sociedad y, por ende, tal vez, una unidad integradora. Pero esta universalidad, dice Hegel, es sólo una ficción legal abstracta; en realidad, la propiedad privada continúa siendo «algo aislado» que no tiene ninguna relación con el todo. La única unidad que pueden alcanzar los propietarios es la unidad de un sistema legal universalmente aplicado. Empero, las leyes sólo estabilizan y codifican las condiciones anárquicas existentes de la propiedad privada y así transforman al Estado o a la comunidad en una institución que existe en pro de intereses particulares.<sup>16</sup>

Por último, la propuesta de Marcuse, según Victórico Muñoz, se centra en una transformación interna de la metrópoli; eso significa que no forman parte de su engranaje filosófico aquellos países pertenecientes al tercer mundo.<sup>17</sup> Por ello, es necesario visitar el pensamiento de otros autores que permitan una propuesta más adecuada a nuestra realidad latinoamericana, de países de tercer mundo. Sin embargo, debe valorarse la enorme importancia del trabajo de Marcuse por rescatar esta crítica del estado de cosas existente y por su esfuerzo de dotar a la racionalidad de un horizonte más ético, sin

---

<sup>14</sup> Victórico. *Op. Cit.*, p. 19.

<sup>15</sup> Herbert Marcuse. *Op. Cit.* p. 15.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 57 - 58.

<sup>17</sup> Victórico. *Op. Cit.*, p. 25.

olvidar por supuesto, la magnífica interpretación y justa crítica del trabajo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

### 1.1.2 Enrique Dussel

El siguiente personaje que analiza el autor es el filósofo de la liberación Enrique Dussel. Para éste, la crítica al sistema eurocéntrico empieza desde la propia y directa experiencia, en este caso de Latinoamérica, de la exclusión y de la miseria de algunos individuos en el sistema vigente: la producción de víctimas, es decir, las víctimas son parte necesaria de un sistema eurocéntrico como el capitalista, que ya había mencionado con Samin Amir. Esta experiencia de la injusticia, de la pobreza y de la explotación contrasta con la aplicación imparcial de una ley que formalmente beneficia a todos, pero en realidad sólo perpetúa la desigualdad entre los países que forman parte del sistema capitalista. Por ello, para Enrique Dussel es fundamental crear un sistema ético que trate de suprimir paulatinamente las víctimas que los sistemas lleguen a generar.

Para la conciencia cómplice del sistema, las víctimas son un momento necesario, inevitable, un aspecto funcional o «natural» -como el esclavo en la polis de Aristóteles o los «menos favorecidos» socio-económicamente del segundo principio de Rawls-.<sup>18</sup>

La crítica a la razón instrumental es necesaria para poder transformar a nuestra conveniencia nuestra realidad latinoamericana, por lo que hace falta movernos dentro de un paradigma de racionalidad diferente del que rige el actual sistema neoliberal, para generar conocimientos, valores, formas de organización social adecuadas al lugar donde vivimos. Por ello, dice Dussel, la “filosofía de la liberación acepta perfectamente la no validez última (absoluta) de lo tenido por una “Totalidad” vigente y hegemónica, dominante como “verdadero”, “esencial”, “universal””<sup>19</sup>.

Ahora bien, el diseño de este tipo de racionalidad no significa, de ninguna manera, la creación de organizaciones sociales, instituciones, excluyentes de otras formas de vida, sino con el objetivo de incluir no sólo a Latinoamérica en particular, sino también los desarrollos particulares de vivir de las

---

<sup>18</sup> Enrique Dussel. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta. Madrid. 1998. p. 299.

<sup>19</sup> Enrique Dussel. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara. 1993. p. 190.

distintas comunidades o pueblos, eso al interior; al exterior, solidarizándonos con aquellas comunidades que, aunque lejanas, igual sufren de la exclusión y desigualdad generada en estos tiempos de la globalización, como África o el Medio Oriente. Por último, no hay que olvidar que los principios éticos por los que se mueve la ética de la liberación, tienen alcances universales, por lo que el objetivo final sería la convivencia de todos los pueblos y el desarrollo vital de cada ser humano, sin imponer una visión unívoca, e incluso la incorporación de formas de vida europeas no etnocéntricas. El punto no es en negar la racionalidad, sino en buscar formas de racionalidad que se construyan a partir de la realidad concreta; escuchemos a Enrique Dussel al respecto:

La negación de “un” cierto ejercicio ilegítimo de la razón (esencialista, “metafísico”) y la de “un” lenguaje dominador, no niega la necesidad de la afirmación de un “nuevo” momento del ejercicio de la racionalidad, de un “nuevo” lenguaje liberador.<sup>20</sup>

Dussel, posteriormente, en el libro *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, describe aquellos aspectos que deben ser superados de la racionalidad imperante en esta época, y más adecuados con una auténtica emancipación latinoamericana, para una realidad social más bondadosa con el desarrollo de los ciudadanos y de las sociedades; por lo que la propuesta de una racionalidad latinoamericana va encaminada hacia aquellos elementos en común que se comparten en esta parte del globo. Afirma Enrique Dussel que en el proyecto de una filosofía de la liberación:

Pretendemos ser la expresión de la “Razón” del que se sitúa más allá de la “Razón” *eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista*. Intentamos una filosofía de la liberación del Otro, del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político (del fratricidio), de la comunidad de comunicación real eurocéntrica (del filicidio), de la eroticidad fálica y castrante de la mujer (del uxoricidio), y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del valor del capital (del ecocidio).<sup>21</sup>

¿De dónde se nutre esta racionalidad ético-crítica? Me parece que la propuesta de Dussel permite la construcción de una racionalidad que parta de situaciones cotidianas concretas, no se funda sólo de forma abstracta, sino que en el discurso se encarna el dolor corporal, la negación de la vida de los

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 191.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 35.

individuos, la incapacidad de participar discursivamente (no tener voz); en eso se revela la “maldad” del sistema, misma que permite una crítica que toma como principio máximo la vida y su desarrollo.

[...] esta «posición crítica» coloca al actor de la misma en el peligro que sufre el rehén ante posibles acciones coactivas del sistema de eticidad-, las víctimas son re-conocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por al-guna situación de muerte.<sup>22</sup>

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel reconoce la influencia que ejerció la razón crítica de la primera Escuela de Frankfurt en el desarrollo de esta razón ético-crítica. Para Dussel lo primordial de la crítica que ejercieron estos intelectuales se encuentra en la negación de la vida existente del sistema vigente:

¿Cómo podríamos resumir con claridad el asombroso *argumento racional* de estos filósofos críticos? Creo que hay un hilo de Ariadna, y es el ya indicado en el «modelo crítico» que hemos propuesto más arriba. [...] En efecto, en el origen está la negación de la «vida», ahora reducida, reprimida bajo una estructura de una totalidad patológica, fetichista, suicida.<sup>23</sup>

Victórico Muñoz también expresa de forma muy elocuente y sintética este tipo de racionalidad más pertinente para Latinoamérica defendida por Dussel:

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.<sup>24</sup>

¿Cómo lograría una racionalidad latinoamericana esta libertad? ¿Cuáles características poseería este marco particular de racionalidad? Desde la lectura realizada por Victórico Muñoz de Enrique Dussel se necesita de un ejercicio reflexivo no abstracto que considere al ser humano desde la multiplicidad de los

---

<sup>22</sup> Dussel. *Ética de la Liberación...* p. 299.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 336.

<sup>24</sup> Victórico. *Op. Cit.*, p. 26.

elementos que lo conforman; y que atienda a la materialidad del contexto que la envuelve para desarrollar fines necesarios a las exigencias del presente, sin olvidar el valor de toda forma de vida que la constituiría.<sup>25</sup>

Asistimos, por lo tanto, a un enfrentamiento ideológico entre un tipo de racionalidad “unidimensional técnico-instrumental” contra otro tipo de racionalidad latinoamericana que acepta estar constituida por fines y valores políticos; lo que no significa que la primera carezca de estos por el sólo hecho de no aceptarlos (como el cometido de dominación). Sin embargo, la lucha ideológica realizada desde esta racionalidad propuesta busca convivir horizontalmente con otras expresiones de la racionalidad.

De forma muy sintética el Dr. Muñoz resume algunas de las características de esta racionalidad latinoamericana:

- Partir de un concepto de racionalidad integral o completa, que no se reduce a uno de sus aspectos, sino que concibe la razón en sus funcionamientos normativos o naturales, así como ideológicos y utópicos.
- Hacer una crítica a 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.
- 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.<sup>26</sup>

Por supuesto, la apuesta por una racionalidad latinoamericana no busca imponer una forma específica de ser racionales, sino que esta propuesta, en mi opinión, busca hacer una crítica del modelo de racionalidad que impulsa y justifica al neoliberalismo, de tal forma que si se busca criticar y descubrir las partes irracionales dentro de este sistema, nuestras reflexiones pasarán a criticar el modelo de racionalidad que esta de fondo. Mas la filosofía de la liberación de Enrique Dussel no se queda sólo en la crítica sino que propone una serie de cambios que deben ser realizados para lograr un concepto más afín a los elementos compartidos de nuestra realidad particular y periférica latinoamericana que chocan con algunas características del sistema hegemónico.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pp. 26 -27.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 28.

### 1.1.3 Edgar Morin

La propuesta de racionalidad compleja del sociólogo y filósofo francés Edgar Morin se dirige contra una racionalidad que ha tratado de explicar la realidad mediante un puñado de principios abstractos; aboga, en cambio, por la construcción de teorías más civilizadas; es decir, abiertas a la discusión, a la crítica, y a la autocrítica, que perciban el conjunto y diversidad de aristas que entran en juego en la comprensión del mundo; en una palabra: complejas.

A su vez, denuncia enérgicamente la simplificación de lo real que Morin resume como reducción y disyunción. La actitud reduccionista se queda con pocos principios para explicar la vastedad de lo real; operación generalizada en la actividad científica que intenta desarrollar teorías que expliquen cada vez más fenómenos con la menor cantidad de leyes. El vicio de la disyunción, por otro lado, descompone cierto objeto en dos opciones excluyentes para tratar de explicarlo.

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.<sup>27</sup>

El gran avance de la investigación científica y de las muchas comodidades que ha generado, nos ha vedado la visión para ser críticos con ella y realizarle preguntas, cuestionar sus métodos y sus teorías. Tal vez haría falta examinar qué cantidad de la ciencia aceptada en la actualidad ha pecado de simplificadora, e incluso ha alterado o repetido sus resultados por este mero interés; y del mismo modo analizar el tipo de enseñanza tanto científica como histórica que con la intención de volverla sencilla, ha oscurecido la comprensión de la realidad física y de nuestro pasado histórico.

Por último, Edgar Morin rescata la incertidumbre como elemento inherente a toda investigación que realicemos por entender lo real; ella abre la posibilidad de que algo falte por analizar para entender un fenómeno o resolver un problema, pues acotar todas las variables que ofrece el mundo es una tarea que excede la capacidad humana; por supuesto, eso no significa abrazar el escepticismo y negarnos a entender o resolver alguna cuestión, sino que seamos conscientes de que ningún conocimiento o acción tienen asegurados, *a priori*, el cumplimiento de la intención que los motiva, pues no podemos reducir el mundo a nuestra mente; y para ello hay que prepararse con alguna estrategia.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>28</sup> Edgar Morin. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Nueva visión. Buenos Aires. 2001. Capítulo V.

Entonces, ¿en qué radica la importancia de Edgar Morin? En ofrecernos una racionalidad capaz de enfrentar los problemas reales que arroja la circunstancialidad; mas esto se logrará por medio de un pensamiento abierto a la perspectiva, a la pluralidad de opiniones y al caos; pero sin abandonar la crítica; que permita analizar la realidad desde distintos marcos teóricos que estimulen el trabajo conjunto entre disciplinas, en un esfuerzo por unificar el saber para entender de forma pertinente nuestra realidad y poder actuar en consecuencia.

### 1.1.4 Nicholas Rescher

Ahora hablaré de otro pensador central en esta labor por reconceptualizar la razón, a saber, Nicholas Rescher. La propuesta de este versátil filósofo se centra en redefinir la actividad filosófica como aquella que se desarrolla a través del conflicto o discusión; es decir, ahí donde se encuentran contraargumentos, antinomias, paradojas, contradicciones, etc., podemos hablar de filosofía. El conflicto, más que demeritar a la filosofía, le permiten constituirse. Dice al respecto, Victórico Muñoz, siguiendo de cerca el pensamiento de Rescher:

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.<sup>29</sup>

Esto es importante porque Rescher no desea confundirse con aquellas posturas filosóficas que se ven como testigos únicos de la verdad (*God's eye view*), y niegan, por lo tanto, la capacidad de otros discursos por ofrecer conocimientos válidos. En lugar de una discusión acerca de la endémica posesión del conocimiento de ciertas filosofías, este filósofo de la ciencia centra su interés en la exposición de los argumentos sólidos con los que cada filósofo y tradición defienden su postura al partir desde un distinto marco de experiencia (*background of experience*); dice Nicholas Rescher:

And experience is something that is bound to differ from age to age, culture to culture, and even—to some extent—from person to person. On this basis it becomes clear that a pluralism of cognitive commitments is an unavoidable

---

<sup>29</sup> Victórico Muñoz. *Op. Cit.* p. 36.

part of the natural scheme of things. In sum, even when one particular method is at issue—the ‘inductive’ method of empirical inquiry—the experiential situation of its practitioner can and must engender a pluralism of substantially different results.<sup>30</sup>

Los argumentos ofrecidos por Rescher lo llevan a una reforma de lo racional compatible con una pluralidad de perspectivas; en ese sentido, su propuesta se opone a una visión singular de la filosofía<sup>31</sup>. Y es justo la experiencia de cada individuo la que permite la existencia de distintas visiones del mundo, aunque el mundo sólo sea uno; pues tampoco los hechos en el mundo son transparentes y libres de interpretación.

Laws are discernible regularities in nature. But discernment and detection will of course vary drastically with the mode of observation—that is, with the sort of resources that different creatures have at their disposal to do their detecting.<sup>32</sup>

Ahora bien, tampoco vayamos a pensar que no hay límites a dichas formas de concebir nuestra realidad, o que no importa, debido al abanico de interpretaciones, qué doctrina seguir; pues no podemos dejar de aportar, argumentar y justificar nuestra postura particular. El debate y la discusión filosófica son prácticas necesarias, pero deben realizarse respetando el derecho de otra persona o comunidad por expresarse. Del mismo modo, tienen el derecho de resolver, a través de sus doctrinas, sus problemas teóricos o prácticos. Rescher dice al respecto:

To obtain informative guidance from question-resolving inquiry, it is not enough to his end to *contemplate* positions—be it as historical actualities or as theoretical possibilities. We must actually *commit* to one. We can only resolve our cognitive or practical problems if we conduct our inquiries in the doctrinalist manner—only if we are willing to ‘stick our necks out’ and take position that endorses some answers and reject others.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Nicholas Rescher. *Pluralism. Against the demand for consensus*. Oxford University Press. London. 1993. p. 67.

<sup>31</sup> Otro filósofo que aboga por la pluralidad de perspectivas es el polaco Leszek Kolakowski. Su estrategia básicamente consiste en ver al racionalismo como una actitud en la que nada se da por absolutamente verdadero; toda verdad se encuentra siempre en entredicho sin llegar al escepticismo, sino en la consideración que ninguna verdad puede estar fundada eternamente: “Racionalismo significa rechazar cualquier principio monista de interpretación de las cosas, tan pronto este se proclame regla eterna del pensamiento...” p. 335. “Las controversias de cosmovisiones no son fruto de una ilusión ni el resultado de extravíos lingüísticos, sino consecuencias de la diversidad de los puntos de mira desde los cuales se considera el mundo...” p. 339. Leszek Kolakowski. “Racionalismo y crítica de la ideología” en Kurt Lenk (comp.). *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1971.

<sup>32</sup> Nicholas Rescher. *Op. Cit.* p. 69.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 96.



Se muestra Rescher, entonces, como un defensor de la igualdad de los discursos filosóficos por establecer entre ellos un diálogo horizontal, dejando a un lado el poder e influjo de ciertas tradiciones filosóficas para estipular un modelo único y correcto de hacer filosofía, en aras de que el ejercicio filosófico consista más en la justificación y profundización de nuestros argumentos y creencias por medio del enriquecimiento que brinda el diálogo, la convivencia en la pluralidad de perspectivas y la crítica.

Bueno, dejaré hasta aquí los autores que ha utilizado Victórico Muñoz para elaborar su crítica a la racionalidad clásica y postmoderna, y dirigiré una sección a su propuesta de una racionalidad analógica e icónica; apoyado en el edificio teórico levantado por la hermenéutica del Dr. Mauricio Beuchot Puente.

## 1.2 Un nuevo marco de racionalidad

La hermenéutica analógico-icónica de Mauricio Beuchot es uno de los principales fundamentos teóricos de la propuesta de Victórico Muñoz. Ella le permitirá edificar una “racionalidad que no sea 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.”<sup>34</sup> En cambio, la intención de Victórico va dirigida a insertar dentro de ella algunos elementos que permitan el respeto a la vida y la dignidad del hombre y a su diversidad, sin negar sus circunstancias materiales e históricas, sus fines, y su capacidad para llevarlos a cabo en sintonía con una lógica y una ética. Afirma el autor:

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 y lo humano.*<sup>35</sup>

Pero tratemos de ver cómo utiliza el método de la hermenéutica analógica para elaborar esta nueva propuesta de racionalidad, que permitirá una nueva lectura del problema de la ideología, y en capítulos

---

<sup>34</sup> Victórico. *Op. Cit.*, p. 56.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 49.

posteriores mi fundamentación de la filosofía mexicana como ideología. Antes que otra cosa, la aplicación de la teoría elaborada por Beuchot puede ser utilizada de distintas formas. Victórico Muñoz se interesa por el siguiente empleo: del “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”<sup>36</sup>, y para llevar a cabo este concepto análogo se inclina por el empleo de una *analogía de proporcionalidad propia*.

¿En qué consiste ésta? En la asociación de términos, pero toda asociación implica el reconocimiento de algunos elementos en común (similitudes) y elementos no compartidos (diferencias) entre lo que se está asociando. Este análisis incluye “distinguir el proceso de relacionar términos o conceptos (analogía), del proceso de relacionar cosas o personas (icónica); pero deben complementarse.”<sup>37</sup> Son cuatro los elementos que utilizará Victórico para realizar esta reforma de la razón: la comparación de las diferencias, de las similitudes; el análisis analógico que permitirá la reformulación abstracta del concepto, y el estudio icónico que garantizará su materialidad; todo esto para garantizar que el análisis se nutra de la realidad y no sólo de una relación entre conceptos vacíos.

La aplicación concreta de la analogía de proporcionalidad propia de Victórico Muñoz empieza mediante la comparación de dos modelos o paradigmas: el modelo de *racionalidad clásica* de Luis Villoro y el modelo de *racionalidad desencantada* de Elisabetta di Castro. Dentro de estos modelos se comparan las **diferencias**. Las características del modelo que sigue Luis Villoro ofrece: el acceso a la verdad mediante una justificación objetiva de nuestras creencias, y otorga de esta forma un discurso que se adecue a la realidad. Por otro lado, el modelo de racionalidad de Elisabetta di Castro niega la posibilidad de este acceso a la verdad, debido a que no podemos borrar del todo la incertidumbre; además, aunque tengamos una buena justificación de nuestras creencias siempre podemos actuar en su contra, y por lo tanto, postula una *abdicación racional de la razón*.<sup>38</sup>

Para realizar una comparación entre estos dos modelos de razón, al parecer, completamente excluyentes, debemos observar las **coincidencias**; Victórico señala las siguientes: la concepción de una racionalidad como base de las creencias y acciones, como un factor orientador en la deliberación y su mutua incapacidad para realizarse completamente.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>39</sup> *Idem.*

El análisis **analógico** (aquél que relaciona entre conceptos o términos) permite rescatar algunos elementos de ambas racionalidades. Victórico Muñoz acepta, por ejemplo, de la propuesta de Di Castro, su incapacidad de deshacernos de la incertidumbre dentro de la racionalidad<sup>40</sup> y de la existencia de otros medios disponibles para resolver nuestros problemas aparte de la razón. Sin embargo, y en este punto recupera la reflexión de Luis Villoro, no está dispuesto a renunciar a ella, y busca en cambio hacerla “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 con los otros.”<sup>41</sup>

Ahora pasaré al **ícono** de esta nueva racionalidad. Victórico encuentra en la alteridad dicho ícono que dotará o nutrirá de contenido material a la analogía. En palabras del propio autor:

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 conocimiento de lo que nos diferencia y asemeja logrando el análogo que nos une: lo humano.<sup>42</sup>

Podemos observar como la hermenéutica analógica nos permite volver a pensar la razón; nos quedamos con algunos elementos de ella que la hacen más humana, más acorde al hombre; y no una racionalidad que sólo se parece aplicar a una entidad perfecta. Necesitamos una racionalidad que se adecue más al hombre y no a un hombre que trate de satisfacer las imposibles exigencias de una racionalidad clásica. Esta racionalidad sí es más laxa, pero eso no se traduce en falta de rigurosidad o capacidad para obtener conocimiento objetivo, o que sea poco apta para llevar a cabo los proyectos que el agente que la utiliza se plantea; sino que acepta cierta diversidad de metodologías para acceder al conocimiento y permite guiarse por otros elementos distintos de los comúnmente aceptados. Dice Mauricio Beuchot en un artículo titulado “La Racionalidad Analógico-Simbólica como propuesta para la Post-Modernidad:

Aquí se puede dar cabida a una fundamentación, a saber, una fundamentación no clara y distinta, no dura y firme, sino analógica, que tiene la pretensión de conocer ese fundamento, pero con las características de un conocimiento aproximativo, proporcional, suficiente. Es respeto a lo diferente, aceptando lo particular, pero sin olvidar lo

---

<sup>40</sup> *Vid. supra.* p. 13. En el breve apartado dedicado al pensamiento complejo de Edgar Morin, podemos observar una coincidencia con la propuesta de Elisabetta Di Castro al respecto de la incertidumbre; como aquél elemento inherente a toda investigación que no se considera por una gran cantidad de factores. No obstante, la actitud de ambos respecto de la incertidumbre difiere; pues Morin la hace parte de su sistema filosófico, mientras que en Di Castro resulta en un obstáculo insuperable en toda investigación.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 55.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pp. 55 – 56.

universal ni renunciar a él. Entre el universalismo y el particularismo, esto es, entre al absolutismo y el relativismo, se dispone del pluralismo, un pluralismo analógico (que incluso es un relativismo relativo).<sup>43</sup>

Esta flexibilidad posee la virtud de abarcar y ensanchar el espectro de lo humano mediante el reconocimiento de los otros y la actualización de nuestro concepto; pues para eso sirve la parte icónica de la metodología; esto se traduce en la no exclusión ni marginación de formas de pensar diferentes a la suya. Dice Victórico Muñoz apoyándose en Leopoldo Zea:

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>44</sup>

Por último, nos dice el autor, es desde este nuevo marco de racionalidad desde donde se postulan las funciones utópicas e ideológicas de la racionalidad; pero para postularlas resultaba necesario realizar este giro epistémico para fundamentar su existencia dentro del marco de lo racional para que responda en mayor medida a nuestras necesidades sociales.

Dicho sea de paso, y bajo mi perspectiva, la negativa de la racionalidad clásica por negar dichas funciones de la racionalidad, no implica que dejarán de usarse por esta racionalidad clásica. Su intento de excluir dentro de ella a todo componente ideológico, no deja de tener una función ideológica. Pues por un lado, niega a otras racionalidades diferentes a la suya al mostrarse como la única posible; pero por otro lado, desactiva la función social que posee la reflexión ideológica<sup>45</sup>, dentro de un contexto político que requiere la unidad social para poder enfrentar los retos políticos del presente y del futuro; en ese sentido, se fractura, toda búsqueda de sentido, de pertenencia y de lucha de un pueblo o nación por medio de una “razón” purista.

La racionalidad clásica eurocéntrica, a pesar de sus pancartas de neutralidad y universalidad, ejerce violencia y busca el poder mediante un discurso con fachada homogeneizante, de humanismo universal; pero, de manera fáctica es intolerante e irrespetuosa de nuestro proceso histórico de conformación de criterios para validar el conocimiento; y por lo tanto, de nuestras tradiciones.

---

<sup>43</sup> Mauricio Beuchot. “La racionalidad Analógica-Simbólica como propuesta para la Post-Modernidad”. Páginas de Filosofía. [en línea]. Diciembre de 2000. , Vol. 7, No. 5. p. 54. [Consultada el 27 de julio de 2016]. Disponible en internet: <revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/article/view/419>. ISSN: 1853-7960

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 57.

<sup>45</sup> Este aspecto se verá más adelante cuando analicemos algunos aspectos del concepto de ideología en Paul Ricoeur.

En 1524, se reunieron doce franciscanos y sabios indígenas, *tlamatinime*, para enseñarles a estos últimos porque sus dioses eran falsos, y cuál es el dios verdadero. A continuación, resalto una brevísima parte de la respuesta de los *tlamatinime*; para mostrar el tipo de racionalidad intolerante, homogeneizante y sorda de Europa:

Y ahora, nosotros,  
¿destruiremos  
la antigua regla de la vida?  
¿la regla de vida de los chichimecas?  
¿la regla de vida de los toltecas?  
¿la regla de vida de los colhuacas?  
¿la regla de vida de los tecpanecas?  
Porque así en nuestro corazón [entendemos]  
a quién se debe la vida,  
a quién se debe el nacer,  
a quién se debe el crecer,  
a quién se debe el desarrollarse.  
Por esto [los dioses] son invocados,  
son suplicados.<sup>46</sup>

### 1.3 Conclusión

Me parece que la selección de filósofos en este apartado logró cumplir con su objetivo: retomar algunos elementos que permitan fundamentar una forma alternativa de concebir la racionalidad, una que permita vincularla con otra forma de concebir el ejercicio filosófico; en particular, en la fundamentación epistémica de la filosofía mexicana y sus rasgos ideológicos.

De esta forma, la concepción de Marcuse aporta en su búsqueda por una racionalidad más ética; en este sentido, un gobierno es racional en tanto promueve el pleno desarrollo de los individuos que componen la sociedad, mientras que al distinguir lo existente de lo racional, permite una crítica a las relaciones sociales vigentes, por lo que se abre la posibilidad de la transformación social.

---

<sup>46</sup> Fray Bernardino de Sahagún. *¿Nuestros dioses han muerto?* Intro. y trad. Por Miguel León-Portilla. Editorial Jus. México. 2006. p. 113 - 114.

Desde la propuesta de Enrique Dussel se rescata una idea de racionalidad ético-crítica que pone el énfasis en el respeto a la vida humana en su totalidad, pero que se sitúa desde la perspectiva de las víctimas; así se da cuenta del carácter pseudouniversal de la filosofía eurocéntrica y del papel que tiene para legitimar la explotación y la desigualdad de los hombres; además de colaborar en la emancipación política y epistémica latinoamericana a través de su filosofía de la liberación.

De Edgar Morin se rescata su pensamiento complejo, en oposición a uno unilateral y de falsa suficiencia; esto nos lleva a la construcción de una racionalidad multidisciplinaria enterada de política, historia, antropología, economía, etc., por ejemplo; mientras que se critican aquellas posturas reduccionistas y simplificadoras del espectro de lo real.

De Nicholas Rescher se rescata su defensa de un pluralismo filosófico y del diálogo entre las distintas posturas; es decir, su negativa por la homogeneidad de la filosofía, misma que se fundamenta desde los distintos marcos de experiencia de los sujetos que causan pensamientos o ideas distintas acerca de la realidad; y que pone en entredicho la idea generalizada de un conocimiento o visión unívoca de la realidad.

Además de toda esta línea de influencia, el desarrollo de la propuesta de Victórico Muñoz, se construye a partir de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, en tanto busca una racionalidad analógica, que permita por medio la consideración de la diversidad de los hombres (la inclusión de la alteridad) el enriquecimiento de nuestro concepto de lo humano; y que se coloca entre una razón moderna y unívoca (intolerante de lo diferente), pero también de la razón desencantada y equívoca propia de la postmodernidad (escéptica) .

El resultado es una reforma de lo racional sujeta al devenir histórico, en tanto no está dada de una vez y para siempre, que parte de las circunstancias específicas de los individuos, es plural, compleja, y busca acciones pertinentes que resuelvan problemáticas concretas, pero que tengan por fin último la preservación de la vida. Todas estas características le permiten al autor vincular la racionalidad con la ideología y la utopía, lo que resultaba contradictorio desde la racionalidad clásica.

## 2 La ideología

En el apartado anterior, pudimos observar la propuesta de racionalidad de Victórico Muñoz Rosales. En esta sección intentaré realizar una búsqueda por un concepto pertinente de lo ideológico, para vislumbrar el aspecto ideológico que puede encontrarse en la filosofía mexicana.

Esta caza no debe ignorar el debate generado en torno al concepto de ideología entre Luis Villoro Toranzo y Adolfo Sánchez Vázquez. El primero sostiene un uso *restringido*, y el segundo defiende una acepción *amplia* del término.<sup>47</sup> Es importante señalar que el debate forma parte de la historia de la filosofía mexicana, mismo que fue sostenido con gran seriedad, profundidad y respeto entre los interlocutores. Lo anterior muestra una gran madurez intelectual, y se erige, al mismo tiempo, como ejemplo de lo que podría ser una comunidad de discusión si se leyera el trabajo de los colegas.

Por otro lado, el trabajo de Victórico Muñoz sobre el tema de la ideología nos dota de una propuesta que integra los sentidos anteriores, pero los dota de un marco explicativo más amplio; además vincula los sentidos *amplio* y *restringido* como formas que dependen de lo nuestra idea de la racionalidad.

El objetivo que busco en este diálogo es doble; por un lado, hacerme de un concepto de lo ideológico para observar la carga que está presente dentro de la filosofía mexicana; y por otro lado, la realización de una busca que no ignore nuestra particular situación mexicana; es decir, conseguir un concepto sobre la ideología que se nutra de la experiencia de los mecanismos ideológicos en México.

### 2.1 Ideología para Luis Villoro

En este trabajo realizaré un balance crítico del concepto de ideología del filósofo mexicano Luis Villoro Toranzo; podremos observar, además, en relación con el capítulo anterior, cómo esta concepción tiene de fondo una forma de entender la racionalidad. Para tal interpretación centraré mi análisis, principalmente, en su libro *El concepto de ideología y otros ensayos*, y de manera secundaria en *Crear*,

---

<sup>47</sup> Luis Villoro empieza a realizar una reflexión específica sobre la ideología en 1974, “Del concepto de ideología”; y en el 2005, en un homenaje en honor a Adolfo Sánchez Vázquez da la ponencia titulada “Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución” es decir, poco más de 30 años el tema de la ideología estuvo explícita en su trabajo. A su vez, Adolfo Sánchez Vázquez publica en 1976 “La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales”, y finaliza en 1992 con “La crítica a la ideología en Luis Villoro”; así, se suman 20 años de trabajo, al menos, en el que Sánchez Vázquez trató el tema.

*saber, conocer, El poder y el valor*, y varios más; pues la inquietud por “[...] las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación [...]”<sup>48</sup> toca una gran cantidad de sus trabajos.

Por lo que se refiere al tema de la ideología, en la primera parte, intentaré justificar o introducir el porqué de su importancia presente, siempre desde una visión restringida de la acepción; posteriormente, entraré a la disección que Villoro realiza del concepto; luego, su relación con la filosofía y la historia; y una conclusión.

### **2.1.1 El concepto restringido de ideología**

¿Por qué es importante reflexionar sobre la ideología? ¿Qué relevancia tiene su estudio hoy? En la actualidad vivimos en una sociedad profundamente inequitativa, con altos índices de violencia, y en donde persisten actitudes machistas y hasta racistas. Existe una concentración de la riqueza por la minoría, y una mayoría cada día más empobrecida. Se piensa, a menudo, que la holgazanería es el motivo de la pobreza de la población, que todo manifestante es un agitador que debería ponerse a trabajar. Dice, por ejemplo, Ezequiel A. Chávez:

[...] las desigualdades económicas son resultado de diferencias de aptitudes y de dotes individuales, y de grados variables de tino y cordura en cuanto se refiere al uso, el aprovechamiento, el ahorro, y la prudencia, y la imprevisión y el despilfarro de los bienes materiales de cada cual [...] la pobreza y la indigencia de otros son natural resultado de la pereza, la holgazanería, el descuido, la incertidumbre de las actividades, la falta de habilidad o de cumplimiento de los deberes, y de vicios y de ignorancia; de torpeza, malas inclinaciones y malas herencias agravadas por los malos hábitos; pero hay que reconocer igualmente que otras desigualdades se deben a injusticias [...].<sup>49</sup>

Ezequiel A. Chávez está a muy poco de afirmar que los pobres son pobres porque quieren serlo, como si nada tuviera que ver las relaciones sociales en donde se desenvuelven las personas; se le olvidó, por ejemplo, que muchas personas murieron trabajando en las minas, o se endeudaron en las *tiendas de raya* porque lo que ganaban en las haciendas no alcanzaba para comprar lo básico, etc. Sin embargo, Marx ya había mostrado que la riqueza del burgués es fruto de la explotación y la plusvalía; Roger Bartra la describe de la siguiente manera: “Bajo el sistema capitalista el propietario de una fábrica paga a sus

---

<sup>48</sup> Luis Villoro. *Crear, saber, conocer*. 2da. edición. Siglo XXI Editores. México. 1989. p. 9.

<sup>49</sup> Ezequiel A. Chávez. *Obras II. Filosofía y autobiografía*. El Colegio Nacional. México. 2002. p. 352.



obreros solamente una parte del valor que ellos han producido (bajo forma de salarios) y se apropia como plusvalía (bajo forma de ganancia) la diferencia.”<sup>50</sup>

Como a los asalariados no se les pagaba ni lo necesario para vivir, políticas económicas “más humanitarias” establecieron un salario mínimo que, según la Ley Federal del Trabajo “deberá ser suficiente para satisfacer las necesidades normales de un jefe de familia en el orden material, social y cultural, y para proveer a la educación obligatoria de los hijos”<sup>51</sup>; pero que, en realidad, no alcanza. Esta disparidad entre ley y hecho lleva a pensar en un gobierno que no representa los intereses de la mayoría de los ciudadanos, sino sólo de un grupo que desea mantenerse en el poder lo más posible; un ejemplo reciente de políticas en contra de la ciudadanía, lo tenemos en el saqueo sistemático y privatización de Pemex, después de una reforma energética que supuestamente iba a rescatar la empresa; tendremos que celebrar otra cosa el 18 de marzo.

El problema se hace más complejo cuando nos damos cuenta que el ultraje existe a un nivel más global; mediante la dominación ejercida por las empresas transnacionales, o desde las naciones desarrolladas sobre las subdesarrolladas. El escritor uruguayo Eduardo Galeano muestra a lo largo de *Las venas abiertas de América Latina*, como la riqueza de las naciones hegemónicas se logra al exprimir lo más posible a los países más pobres: “Al fin y al cabo, tampoco en nuestro tiempo la existencia de los centros ricos del capitalismo puede explicarse sin la existencia de las periferias pobres y sometidas: unos y otros integran el mismo sistema.”<sup>52</sup>

En este caso, la injusticia se manifiesta en un discurso federal que apoya, por ejemplo, la necesidad de ciertas reformas económicas similares a los modelos de las potencias hegemónicas, para nuestra incorporación en un mercado en donde no podemos competir a la par; entiéndase, en concreto, el Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN) y el impacto que tuvo sobre las comunidades indígenas.

¿Cómo se lleva a cabo tal despojo sin que se desate la violencia de la mayoría contra la minoría? Una respuesta es la ideología. Las ideologías dificultan la transformación de las actuales relaciones sociales haciéndolas pasar, mediante “razones”, como las mejores posibles.

Bajo el nombre de ideología, no obstante, se han entendido una multiplicidad de fenómenos que se ha abordado desde múltiples aristas y sin que podamos encontrar una solución o camino definitivo.

---

<sup>50</sup> Roger Bartra. *Breve diccionario de sociología marxista*. Editorial Grijalbo. México. 1973. p. 119.

<sup>51</sup> Información extraída de la página web de la Comisión Nacional de los Salarios Mínimos:  
[http://www.conasami.gob.mx/salarios\\_minimos.html](http://www.conasami.gob.mx/salarios_minimos.html)

<sup>52</sup> Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI Editores. México. 2004. p. 49.

Luis Villoro es muy consciente de esta diversidad, pero cree encontrar en el trabajo de Marx y Engels su sentido original:

Marx y Engels entendieron por “ideología” un tipo especial de “conciencia falsa” determinada por las relaciones sociales. No lo aplicaron nunca al conocimiento verdadero, sino sólo a una forma de error socialmente condicionada.<sup>53</sup>

De esta forma, su fructífero trabajo aboga por un uso *restringido* de la palabra<sup>54</sup>, que incluye una característica epistemológica y sociológica. La parte epistemológica se encuentra en la falta de validez o justificación de las creencias, mientras que la sociológica se relaciona con el beneficio que ciertas creencias otorgan a un grupo social.

¿Qué es una creencia para Villoro? “Crear es una disposición que se manifiesta en nuestro estar por entero en el mundo y no sólo en nuestra conciencia.”<sup>55</sup> Las creencias no son un cúmulo de información que permanece pasiva en el cerebro de las personas sin incidencia en la realidad, pues desarrollan ciertas actitudes, disposiciones, formas de vivir y actuar que afectan directamente al mundo y al individuo. Cumplir nuestros intereses necesita de acciones apoyadas en creencias suficientes respaldadas en razones objetivas y no en alguna falacia, motivo, prejuicio o ideología. Cuando la ideología afecta la adquisición autónoma de creencias, promueve cierto *estilo de pensar* y actuar en el mundo contrario a los intereses o valores personales; es decir, nuestras acciones pueden volverse en contra de los fines perseguidos.

Para Villoro, sólo cuando la justificación de nuestras creencias es insuficiente para adjudicar conocimiento a un individuo, y cuando se ha demostrado que dichas creencias ayudan a mantener o conseguir el poder de un grupo social se habla de ideología. Por lo tanto, si una creencia es falsa y no apoya los intereses de un grupo, o si una creencia es verdadera y beneficia a un grupo social no podemos hablar de un fenómeno ideológico. Veámoslo en palabras de Luis Villoro:

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si:

1. No están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes.

---

<sup>53</sup> Luis Villoro. *El concepto de ideología y otros ensayos*. 2da. edición. Fondo de Cultura Económica. México. 2007. p. 15

<sup>54</sup> *Vid. infra*. p. 36. Cuando lleguemos a la concepción de Sánchez Vázquez podremos encontrar una teoría que defiende un empleo *amplio* de la acepción.

<sup>55</sup> Luis Villoro. *Crear, saber, conocer*. p. 35.

2. Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo.<sup>56</sup>

### 2.1.2 Filosofía e ideología

Con todo el bombardeo ideológico actual, ¿qué podemos hacer desde la filosofía para librarnos de ese discurso de dominación? Según Luis Villoro, el ejercicio de un pensamiento crítico y reflexivo es un avance significativo frente a tal manipulación; eso significa reflexionar por cuenta propia la realidad para fundamentar nuestras creencias en razones; a saber, “las ligas que le aseguran al sujeto que su acción está determinada por la realidad y se orienta por ella; las “razones” le garantizan al sujeto el acierto de su acción en el mundo.”<sup>57</sup>

Las razones aseguran que nuestras creencias corresponden con la realidad e inciden en ella de forma efectiva. La filosofía al liberar de prejuicios o creencias injustificadas y al denunciar los intereses inconfesados de ciertos grupos, permite llevar a cabo, con mayor seguridad, una comunidad más racional, justa, equitativa y plural, en donde cada individuo pueda realizarse plenamente.

Mientras las ideologías son producto de un pensamiento reiterativo que tiene por función mantener creencias insuficientemente justificadas, la filosofía rigurosa tiene una función liberadora frente a las creencias injustificadas. Su fin es, en último término, el establecimiento de una comunidad racional y libre.<sup>58</sup>

La ideología no sólo se opone al pensamiento crítico, sino también a la ética; pues hace pasar el interés particular por el general; mientras que la ética trata de alcanzar valores objetivos, válidos para todos, y benéficos para toda la comunidad. No resulta extraño, si el análisis de Villoro es acertado, porque la filosofía resulta incómoda en una sociedad tan corrupta y sinvergüenza; su utilidad estriba en la construcción de una sociedad más justa.

Las ideologías presentan como valores objetivos los que responden a las necesidades de un grupo; la ética, en cambio, está constituida por enunciados que se fundan en razones válidas con independencia del punto de vista de cualquier grupo específico; se refieren, por ende, a valores objetivos [...] la una sirve a la dominación de un grupo,

---

<sup>56</sup> Luis Villoro. *El concepto de ideología y otros ensayos*. p. 27.

<sup>57</sup> Luis Villoro. *Creer, saber, conocer*. p. 77.

<sup>58</sup> Luis Villoro. “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana” en *Prometeo, revista latinoamericana de filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara y CECYDEL-UNAM, núm. 7, 1986, p. 37.

la otra, a la realización del bien común.<sup>59</sup>

Los valores y fines perseguidos por el hombre deben estar guiados por la filosofía y dentro de ella por la ética y no por la ideología; el conocimiento personal de nosotros mismos es el interés principal de la ética; pero este conocimiento interno y de nuestras expectativas vitales, puede ser afectado por los intereses de grupos hegemónicos. La ideología, por lo tanto, no sólo afecta nuestras creencias, sino nuestra forma de valorar, actuar en el mundo y convivir con el otro.

No obstante, Luis Villoro reconoce ciertas limitaciones que posee la crítica de los preceptos del *status quo*. Su transformación necesita, además, demostrar los intereses a los que benefician ciertas creencias, pues alguien inmerso en una ideología le parecerá que sus creencias están objetivamente justificadas.

Por eso la crítica a la ideología no consiste en refutar las razones del ideólogo, sino en mostrar los intereses concretos que encubren. Al mostrarlos, se hace posible para el ideólogo comprender que la aceptación de ciertas razones está condicionada por su propia conveniencia; entonces, puede liberarse de su creencia.<sup>60</sup>

Pero, ¿podemos asegurar que el ideólogo va abandonar su ideología al ser consciente de que su estilo de pensar le beneficia? El uso de nuestra razón puede producir el efecto contrario, y ayudar a transgredir los derechos o libertades de los demás. De hecho, para lograr el control y dominio de alguna sociedad se necesita de mucho conocimiento. Una muestra contemporánea de lo anterior se puede observar en el proyecto de ciencia social financiado por el Departamento de Defensa de los Estados Unidos de Norteamérica: *The Minerva Initiative*<sup>61</sup>.

El análisis de Luis Villoro es importante porque invita al reconocimiento de nuestro interés; alza la voz para “[...] distinguir también, claro está, entre los intereses reales, propios de una clase o grupo social, y los intereses aparentes, expresados de hecho por esa clase o grupo, inducidos en él por otros grupos o clases.”<sup>62</sup> Tal reconocimiento puede lograrse con una actitud filosófica exhortada por el filósofo mexicano, para quitar los ladrillos de ese muro que no nos deja ver con claridad nuestra realidad social.

---

<sup>59</sup> Luis Villoro. *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. Fondo de Cultura Económica / El Colegio Nacional. México. 2006. p. 192.

<sup>60</sup> Luis Villoro. *Creer, saber, conocer*. pp. 110-111.

<sup>61</sup> En el siguiente enlace se encuentran los objetivos del programa: <http://minerva.dtic.mil/overview.html>

<sup>62</sup> Luis Villoro. *El concepto de ideología y otros ensayos*. pp. 117-118.

### 2.1.3 Historia e ideología

Ya hemos visto cómo la filosofía nos provee de herramientas para poder criticar el orden existente; sin embargo, también es posible la crítica a través de la obra de arte, la investigación histórica, el análisis de la economía, etc. Al estudio de la historia Villoro le da una atención especial; nos dice: “Desde Heródoto, la historia, al mostrar la relatividad de las costumbres y las creencias de los distintos pueblos, ha sido estímulo constante de crítica a la inmovilidad de las convenciones imperantes.”<sup>63</sup>

Sin embargo, la historia no es sólo un camino para la crítica y conciencia social; posee un aspecto positivo fundamental; a saber, el de su cohesión e identidad. Por ejemplo, dice Villoro, “En Israel primero, en Grecia y Roma después, la historia actuó como factor cultural de unidad de un pueblo e instrumento de justificación de sus proyectos frente a otros.”<sup>64</sup> La filosofía es importante, pero no suficiente para dar cuenta de las injusticias dentro de una sociedad; por ello, un diagnóstico efectivo de los problemas sociales necesita de un enfoque multidisciplinario que incluya la investigación de nuestra historia que además, permite vislumbrar formas pertinentes de organización social en un lugar determinado.

La búsqueda de un proyecto de nación sólo es posible cuando tenemos conciencia de nuestra historia; eso significa, que no podemos adherirnos a un proyecto social común; es decir, a un conjunto de ideas que hablen de una posible sociedad futura, si no compartimos una conciencia de nuestro pasado. Tal vez, por ello, la mayoría de los ciudadanos se muestran indiferentes a los sucesos sociales de su país; pues al no poseer conciencia histórica no pueden valorar ni comparar cómo puede afectar lo que sucede en el presente al futuro.

La historia nace como un intento por comprender el presente; las investigaciones que se realizan para entender nuestro pasado pueden ser objetivas, tener una metodología sólida que respalden nuestras conclusiones, etc.; sin embargo, eso no significa que la investigación histórica está exenta de fines, como podría ser la búsqueda de una identidad social o grupal; en otros casos, el conocimiento de nuestro pasado puede ayudar en la justificación de ciertas acciones colectivas; justo por el hecho de ser realizadas por personas con múltiples motivaciones y deseos que nacen comprometidos por un contexto social particular. En la historia, afirma Villoro, se muestra un interés doble:

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 145.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 144.

[...] interés en la realidad, para adecuar a ella nuestra acción, interés en justificar nuestra situación y nuestros proyectos; el primero es un interés general, propio de la especie; el segundo es particular a nuestro grupo, nuestra clase, nuestra comunidad. Por ello es tan difícil separar en la historia lo que tiene de ciencia de lo que tiene de ideología. Sin duda, ambos intereses pueden coexistir sin distorsionar el razonamiento [...].<sup>65</sup>

Esta cita muestra las dificultades que se encuentra el historiador para ser objetivo cuando intenta hablar de su propia situación particular. En otros casos, la supervivencia de una versión histórica no depende de su capacidad para “desprenderse” del interés del historiador, sino muchas veces, de la capacidad de cierta interpretación histórica para proteger o legitimar el poder existente. Se dice, *vox populi*, que la historia la escriben los vencedores; tal frase encierra una gran verdad, pues su divulgación, muchas veces está mediada por los intereses de un grupo dominante que promueve y enfatiza ciertos eventos históricos; y oculta otros según sus intereses. Gabriel Vargas Lozano señala, por ejemplo, los cambios que se realizaron en los libros de texto a nivel primaria en el contexto del TLCAN; dicho tratado entró en vigor el 1 de enero de 1994:

[...] recordemos todas las modificaciones que hicieron a los libros de texto de Primaria, durante el régimen de Ernesto Zedillo (1994-2000) eliminando los datos históricos objetivos que implicaran alguna mención sobre las intervenciones norteamericanas a nuestro país.<sup>66</sup>

Por ello es imprescindible una visión crítica de nuestro pasado y una investigación histórica propia, ya que implica una visión no ideologizada de nuestro presente; y eso sólo es posible realizando un esfuerzo por conocer y dialogar con las investigaciones divergentes sobre nuestra historia oficial; además, nos permitirá asentar bases más firmes en la búsqueda de una sociedad más justa y libre; y en el aspecto individual genera un individuo resistente a los mecanismos ideológicos esclavizantes.

Uno de los aspectos que más vulneran a las sociedades, tanto interna como externamente, es la falta de compromiso y de lucha por la unificación social; en nuestro país, el discurso político hegemónico se esfuerza por impedir tanto la identificación de intereses comunes como la organización ciudadana; en su lugar, reina un conjunto de estrategias que fomentan la indiferencia y pasividad; tales actitudes benefician a los grupos sociales con mayor poder, pues dificultan las transformaciones o reformas políticas necesarias. Sin mencionar, además, la falta de una propuesta política aceptable dentro de los

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 141.

<sup>66</sup> José Alfredo Torres y Gabriel Vargas Lozano. *Educación por competencias ¿lo idóneo?* Editorial Torres Asociados. México. 2010. p. 19.

principales partidos políticos con alternativas pertinentes y representativas de los intereses de la mayoría. Dentro de algunas comunidades indígenas, no obstante, sí existen alternativas políticas con resultados prometedores en busca del bien común; Villoro, de hecho, se comprometió con la comunidad zapatista hasta los últimos días de su vida.

Estudiar nuestra historia es indispensable contra el dominio ideológico, pues se trata de una disciplina que nos permite entender lo que pasa *realmente* en nuestro presente; aunado a lo anterior, esta analiza, corrige o “aterriza” aquellas propuestas abstractas que sólo se quedan en el mundo ideal o de la lógica para adecuarlas a nuestras necesidades específicas. La razón sin la historia resulta insuficiente para reflexionar sobre nuestros problemas; debido a que esta disciplina establece metas sociales considerando la circunstancia particular; es decir, *razonables*. En concreto, son dos los elementos que le atribuye Villoro al estudio de los acontecimientos pasados: “[...] puede ser positiva: la historia sirve, entonces, a la cohesión de la comunidad: es un pensamiento integrador; pero también puede ser crítica: la historia se convierte en pensamiento disruptivo.”<sup>67</sup>

De estas consideraciones finales sobre la importancia del estudio de la historia para desarrollar un pensamiento disruptivo razonable y establecer puentes que permitan la cohesión social, pasaré ahora a la conclusión.

## 2.1.4 Conclusión

El mérito de Villoro consiste en ofrecer un análisis sólido desde una perspectiva *restringida* de la ideología. Como vimos anteriormente, ésta se distingue del ejercicio crítico de la filosofía; y opera cuando no examinamos nuestras creencias ni a quienes benefician. Por ello Villoro propone una constante vigilancia del discurso, incluso del “filosófico”; pues cuando se transforma en doctrina, no importa si la fachada afirma su capacidad liberadora, en éste se puede esconder el potencial para justificar el peor de los autoritarismos. “¿No ha sido el destino de la mayoría de los pensamientos libertarios el de ser usados para justificar situaciones de dominio?”<sup>68</sup>; dice Villoro.

Para Luis Villoro la ideología no se resuelve desde otra ideología. Por lo que la liberación de toda ideología se realiza desde un ejercicio filosófico individual. Esta liberación epistémica y el

---

<sup>67</sup> Luis Villoro. *El concepto de ideología y otros ensayos*. p. 146.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 133.

reconocimiento social de lo deseable para todos, permitirá la construcción de una comunidad auténtica: “Sólo cuando los sujetos de la comunidad incluyen en sus deseos lo deseable para todos, la comunidad se realiza cabalmente.”<sup>69</sup>

Sin embargo, es cuestionable este punto neutral desde el cual el filósofo se libera de toda axiología mediante el pensamiento crítico; tanto la filosofía como la historia están cruzados por la ideología; eso no significa que dejemos de ser críticos sino que la crítica también tiene que descubrir nuestros propios intereses, para también ser justos con quien no coincidimos. Eso quiere decir que se puede profesar un feminismo crítico y filosófico para enfrentar el machismo; la liberación de una ideología desde otra ideología. Al respecto, Gabriel Vargas Lozano, tiene razón al afirmar que la concepción restringida de Luis Villoro “le bloquea el paso para establecer las múltiples y complejas relaciones de las teorías científicas y filosóficas”<sup>70</sup>; es decir, que la ideología se puede mezclar de formas muy complejas con la ciencia y con la filosofía.

Por último, no estoy seguro que la liberación ideológica mediante el uso autónomo de la razón no parta desde una ideología o posea implicaciones ideológicas; a mi parecer, esta actitud puede promover el individualismo y el total desinterés por nuestra sociedad, propio de un pensamiento moderno; pese a las intenciones de Villoro de que esto no sea así. Desde mi punto de vista, sostener la falta de algún ingrediente ideológico en la filosofía implica desvincularla de las circunstancias históricas en las que se origina, nos quedamos con una actividad ajena a su realidad social concreta, como un juego de palabras bien ordenado que no explica nada. La filosofía no necesita abstraerse de su materialidad para ser verdadera, sino que su teoría cobra sentido y relevancia en la medida que se encarna y relaciona con los problemas que le rodean. Atentar contra su supuesta “pureza” es necesario para transformar positivamente la forma en la que los hombres nos relacionamos.

El pensamiento de Villoro es rico en matices; cuando añade la variable histórica al problema, podemos entrever otra forma de realizar la crítica a nuestro presente, pero que toma en cuenta nuestra circunstancia<sup>71</sup>; además, nos permite conocer mejor nuestra realidad social, y proponer respuestas pertinentes a nuestras problemáticas actuales; eso significa mayor confianza en que las acciones que realicemos poseen mayor incidencia en nuestra comunidad. Por último, la conciencia histórica ayuda a

---

<sup>69</sup> Luis Villoro. *De la libertad a la comunidad*. Ariel / ITESM. México. 2001. p. 29.

<sup>70</sup> Gabriel Vargas Lozano. “La relación entre la filosofía y la ideología (consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro)” en Gabriel Vargas Lozano. *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* Universidad Autónoma del Estado de México. México. 2007. p. 222.

<sup>71</sup> De esta forma podemos observar como Luis Villoro se acerca en algunos aspectos a una racionalidad más plural, “razonable”; aunque en otros lo vemos partícipe de una racionalidad clásica.



la cohesión social, mediante el reconocimiento de que nuestra situación presente parte de un proceso histórico complejo en donde resulta necesario identificar todas aquellas luchas realizadas por el interés común.

## **2.2 Ideología para Adolfo Sánchez Vázquez**

Acabamos de revisar la concepción sobre la ideología que propone Luis Villoro, como lo mencionamos anteriormente, su postura parte de una visión *restringida* de la misma. En esta parte, mostraré una forma *amplia* de entender la ideología, defendida por Adolfo Sánchez Vázquez, sin dejar de tener en cuenta que este fue un debate entre ambos. Para lograr este propósito revisé algunos ensayos elaborados por el autor sobre el tema en específico, como por ejemplo, sus *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*; aunque también revisé textos que tocan el tema indirectamente, como su reconocida y brillante *Filosofía de la praxis*, etc.

Para este filósofo, nacido en Algeciras, España, la pregunta acerca de la ideología cobra importancia por el deseo expreso de cambiar la realidad social en la que vivimos; para cumplir dicho proyecto se necesita, necesariamente, de un conocimiento de las circunstancias específicas en las que nos encontramos; además, requiere de una amplia conciencia proletaria de la realidad social como del mejor método para efectuar la transformación social deseada.

Sin embargo, en la realización de tal diagnóstico interfieren variables nuevas o distintas a las realizadas en una investigación en el campo de la ciencias naturales; pues al ser los grupos humanos el objeto de investigación de una teoría sobre la ideología, nos encontramos con obstáculos basados principalmente en intereses distintos o conflictivos con discursos que obstruyen la comprensión de la realidad social para beneficiar a una clase particular. Esta manifestación discursiva de su ideología protege sus intereses e intenta justificar su postura, por tal motivo parece que cada clase social posee su razón para defender su propia ideología.

Por ello es fundamental, atender al problema de la objetividad en las clases sociales. Pero, ¿cómo lograr un conocimiento objetivo de lo que sucede en la sociedad en la que vivimos? Para resolver a esta pregunta el luchador social, Sánchez Vázquez, se dedica a analizar la relación de la ideología con la filosofía y la ciencia.

Ahora bien, no obstante la conciencia que podamos tener de los problemas que aquejan a nuestra sociedad, los factores que se oponen a la adquisición de un conocimiento que transforme la sociedad,

nuestros intereses legítimos; no los creados para lograr el bienestar, la comodidad y el lujo de otros; y de nuestro compromiso por una mayor libertad, justicia, dignidad, inclusión, emancipación, etc., hace falta una *praxis*, es decir, una práctica consciente; tema fundamental dentro de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, pero que solo mencionaré de paso porque la bisagra de este texto es la ideología.

### 2.2.1 El concepto amplio de ideología

El término de ideología, acuñado por el autor del ensayo *Del socialismo científico al socialismo utópico*, se opone a una larga tradición que sostiene una versión *restringida* de la misma; dicha tradición se fundamenta en el uso de la palabra dado en la *Ideología alemana* de Karl Marx; en dicho texto se consideran ideológicas aquellas interpretaciones desviadas de la realidad que favorecen a la burguesía.

En cambio, con Adolfo Sánchez Vázquez se defiende una acepción *amplia* de la ideología. Dicha interpretación también parte del trabajo realizado por Karl Marx, pero se fundamenta en el uso que realiza en la *Contribución a la crítica de la economía política*; bajo esta concepción, cabe la posibilidad de una interpretación no desvirtuada de la realidad, sino una que impulse su transformación mediante la lucha social, y que tenga como finalidad una sociedad más justa y libre. Defender una posición amplia de la ideología vuelve explícito un frente para oponerse y resistir aquellos discursos que buscan esclavizar a los individuos. Vargas Lozano muestra cómo el marxismo puede funcionar como una ideología positiva, pues su “crítica al capitalismo ha sido hecha, desde su fundador, desde una concepción que afirma valores como la igualdad, la justicia distributiva, la democracia radical y la libertad que implican tanto una ética como una ideología, en sentido positivo.”<sup>72</sup>

A diferencia de Luis Villoro, una ideología no es necesariamente falsa. Veamos, en concreto, la forma en que Adolfo Sánchez Vázquez caracteriza el fenómeno de la ideología:

- a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Gabriel Vargas Lozano. *Op. Cit.* p. 219.

<sup>73</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. “La ideología de la neutralidad ideológica”. En Adolfo Sánchez Vázquez. *A tiempo y destiempo: antología de ensayos*. Fondo de Cultura Económica. México. 2003. p. 491.

Para aterrizar esta propuesta tomaré de ejemplo a la ideología feminista. Así, en el inciso “a)” se incluyen una serie de creencias respecto a una sociedad donde no existen los mismos derechos para los hombres y para las mujeres, tal desigualdad proviene de ciertos prejuicios sociales que se transmiten por nuestras tradiciones e instituciones. En el inciso “b)”, estarían incluidos los intereses de los defensores de una ideología feminista; a saber, igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres, o que las oportunidades se den al que esté mejor capacitado sin que influya el género. En el inciso “c)” tienen cabida las acciones realizadas por feministas para alcanzar sus ideales, ya sean manifestaciones, la existencia de un día internacional de la mujer, o la creación de instituciones, como el Instituto de las Mujeres, que tengan como misión “erradicar la discriminación y alcanzar la igualdad sustantiva”.

Las clases sociales, pero también los grupos -pues el machismo no es tanto un problema de clases sino un problema cultural-, pueden tener cierta forma de entender alguna parte de la estructura social, dicha interpretación ayuda a fijar sus metas según se sientan o no conformes con ella; a partir de ahí realizan ciertas acciones para alcanzar sus objetivos. Este fenómeno social no es exclusivo de las clases que ejercen el poder, sino de cualquier grupo de individuos que luche por sus intereses; por ello, “la concepción de la ideología como total y necesariamente falsa (como forma de “conciencia falsa”) es una generalización ilegítima de una forma particular, concreta de ideología.”<sup>74</sup> La ideología como una interpretación falsa de la realidad social es sostenida por aquellos que defienden su acepción restringida, con ella hacen referencia a la clase política o burguesa; su falsedad radica en que el control y la manutención del poder requiere de una apropiación de creencias falsas por parte de las clases desfavorecidas, ahí se legitima el *status quo* como el mejor posible, y se generaliza la creencia de que no es necesario un cambio social.

### 2.2.2 Ideología y utopía

Una ideología no se reduce al orden cognoscitivo, sino que va aunada a la realización de ciertos fines. Por tal motivo, su concepción, de Adolfo Sánchez, se separa de aquellas teorías que la colocan como opuesta e irreconciliable a la utopía. Esta separación está estrechamente relacionada con la concepción restringida de la ideología. Desde esta, la utopía es la manifestación exclusiva de aquella clase social que no tiene el poder, pero que sueña y lucha con una estructura social que le traiga más beneficios;

---

<sup>74</sup> Idem.

mientras que la ideología sólo manifiesta los intereses de las clases dirigentes que buscan permanecer en el poder, mediante un discurso que adoctrina y tergiversa a su favor la realidad. Al respecto de esta postura referente a la utopía nos dice Luis Villoro:

La utopía ejerce una función contraria al pensamiento ideológico. Mientras éste tiene por efecto reiterar las creencias vigentes que aseguran un estado de dominación, el pensamiento utópico -como vio Karl Mannheim (1973)- rompe las creencias hegemónicas para proponer un orden que las trastrueque. En todo movimiento revolucionario hay un elemento de utopía.<sup>75</sup>

Esta concepción claroscuro entre ambas impide apreciar la complejidad del problema, y no permite observar que nuestro lienzo posee muchas tonalidades. De tal forma, para el marxista Adolfo Sánchez Vázquez, ambas pueden encontrarse en la misma clase social simultáneamente; por ejemplo, las creencias compartidas por las clases explotadas acerca de su realidad, pueden motivarlos a la realización de ciertas acciones para conseguir ciertos objetos que consideran valiosos. De hecho, su interpretación del marxismo como una filosofía de la praxis, propone cierta ideología obrera cuyo momento fundamental es la transformación de la realidad mediante la práctica revolucionaria.

Vargas Lozano tiene razón en ver en el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez “un intenso esfuerzo crítico y autocrítico para afirmar una concepción radicalmente diferente a la del *diamat*. Para Sánchez Vázquez, el marxismo es conocimiento de la realidad; crítica de lo existente y proyecto de emancipación.”<sup>76</sup> Propone, entonces, una nueva forma de hacer filosofía que se encuentra incompleta en la medida en que se queda en la teoría. La filosofía debe *insertarse* dentro de la práctica revolucionaria, y ser un momento necesario pero no suficiente de ella.

No puede negarse que el proponerse semejante práctica de la filosofía representa una opción ideológica, claramente expresada en la segunda parte de la *Tesis XI sobre Feuerbach*. Se opta por la filosofía de la praxis, como una nueva práctica de la filosofía, justamente porque <<de lo que se trata es de transformar el mundo>>.<sup>77</sup>

Aquí la utopía es parte esencial de la ideología obrera, pues aspira a la transformación profunda de su realidad social, tal aspiración no se encuentra en algún lugar (por ello es utópica), pero podría alcanzarse

---

<sup>75</sup> Luis Villoro. *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. Fondo de Cultura Económica / El Colegio Nacional. México. 2006. p. 212.

<sup>76</sup> Gabriel Vargas Lozano. *Op. Cit.* p. 219.

<sup>77</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y circunstancias*. Anthropos Editorial / Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. España. 1997. p. 134.

con las acciones del hombre. De hecho, no habría ideología obrera sin esa aspiración a transformar la realidad.

Sin embargo, es común observar que las clases explotadas se conforman con lo existente, no parecen reaccionar o naturalizan la forma en la que se desarrolla la (explotación de gran parte de la) sociedad. Cuando sucede esto, existe una apropiación de ideologías ajenas a sus intereses; piensan, no obstante, que en una sociedad profundamente dividida en clases todos pueden perseguir los mismos objetivos.

Pero si no todos caminamos al mismo lugar, ¿cómo podemos reconocer los intereses propios; y de fondo, cómo saber que nuestras creencias son objetivas? Lamentablemente, la información no viene libre de posiciones políticas; comúnmente se escuchan noticias acompañadas del posicionamiento del emisor, sin darnos posibilidad de interpretar los hechos. ¿Quién tiene razón cuando todos parecen esgrimir una serie de argumentos que justifican su interpretación del mundo, su interés y su acción? Para tratar de responder a tales preguntas debemos tocar el tema de la objetividad en las ciencias sociales, también permitirá entender cómo es posible extraer conocimiento sin renunciar a nuestros ideales.

### **2.2.3 Ideología y ciencia**

¿Existirá alguna relación entre las creencias compartidas de una clase social que busca llevar a cabo sus fines y el conocimiento objetivo? En otras palabras, ¿puede la ciencia tener rasgos ideológicos? Comúnmente se piensa que no tienen nada en común, pues la verdad no tiene que beneficiar a una persona, es decir, es imparcial. Pero hay quienes sostienen que es imposible obtener un conocimiento objetivo de la realidad, debido a que en la actividad científica siempre se mezclan nuestros intereses, deseos o motivos. Sánchez Vázquez, sin embargo, nos ofrece una concepción alejada de estos extremos, y ofrece una teoría que permite distinguir ambas esferas, pero al mismo tiempo acepta y examina su relación íntima.

Si aceptamos que puede existir una relación entre ambas, entonces debemos formular o adquirir una nueva base epistemológica alejada de una concepción inmutable, en todo lugar y momento, del conocimiento; lo que implica a su vez, dilucidar lo que se entiende por racionalidad; con el fin de abogar por una teoría congruente con la ciencia como resultado del esfuerzo humano, inserto en un cúmulo de circunstancias particulares que le dan sentido al producto científico. Debemos de dejar de ver al

conocimiento como un ser divino e inalcanzable, para verlo justamente como un producto sujeto a ser falible o caer en el extremo de afirmar que nunca nadie ha sabido nada. Esto no quiere decir que aceptemos cualquier cosa como conocimiento, empero podemos aceptar un criterio razonable y suficiente de este. Sánchez Vázquez expresa lo anterior con mucha claridad:

[...] la incompatibilidad entre relatividad del conocimiento y verdad objetiva es insostenible si se tiene presente que todo conocimiento es aproximado y relativo en el sentido de que nunca podemos considerarlo acabado y absoluto. El conocimiento, siendo aproximado, relativo, es verdadero (=objetivo). Toda la historia de la ciencia lo confirma.<sup>78</sup>

La búsqueda de conocimiento se excita no sólo porque sea un fin en sí mismo, sino por su capacidad de transformar algún aspecto de nuestras vidas o nuestro entorno; aunque este sea relativo no deja de ser útil. Pero además de buscar conocimientos para cambiar nuestra realidad social, también puede utilizarse para dejar las cosas tal cual se encuentran. Sin importar que nuestros intereses pretendan ser los más humanitarios y justos, estos tienden a encontrar obstáculos con quienes se encuentran satisfechos con la realidad presente; pero tal conflicto no *implica* la falsedad de nuestras creencias, ni la falsedad de las de ellos, pues como dice Adolfo Sánchez Vázquez, “que el conocimiento responda a intereses sociales de clase, e incluso los exprese, no implica necesariamente que sea falso.”<sup>79</sup>

La lucha social, por consiguiente, no solamente se desarrolla físicamente, sino que se libra también en el campo epistémico donde cada parte afirma tener la verdad. Por ello le interesa desarrollar, al autor de *Filosofía de la praxis*, una teoría que justifique la adquisición de conocimiento dentro de las ideologías, y para lograrlo pone especial ahínco en el problema de la objetividad dentro de las ciencias sociales. Para aproximarse a lo que tiene en mente, extraeré un fragmento de su *Tesis 15* del texto “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’”:

[...] el valor de verdad de la teoría de la plusvalía de Marx no depende de la ideología revolucionaria, proletaria, que ha hecho posible su descubrimiento y su función práctica como instrumento teórico para dar a la clase obrera conciencia de su explotación. Depende, como la verdad de toda teoría, de su objetividad; es decir, de su capacidad de reproducir adecuadamente la realidad social.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. “La ideología de la neutralidad ideológica”. p. 493.

<sup>79</sup> Idem.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 503.

Las ciencias sociales, para Sánchez Vázquez, a diferencia de las naturales no pueden dejar de lado su inherente aspecto valorativo, esto hace insistir al autor a lo largo de su obra contra la supuesta “neutralidad valorativa” de las ciencias sociales defendida por motivos ideológicos. En las ciencias naturales se pueden desligar las cosas u objetos de sus contextos para su estudio, mientras que en las sociales, la lucha entre clases se involucra dentro del estudio de la sociedad, de esta forma, en la producción de hechos sociales

[...] pueden intervenir decisivamente los hombres en la medida en que toman conciencia de ellos y se organizan y actúan para producirlos. Por otro lado, no son sólo hechos sujetos a una determinación social, sino hechos que se consideran valiosos. Es precisamente esta conjunción de hecho y valor, característica del comportamiento humano, la que impide tratar científicamente los hechos como cosas, aunque en ciertas relaciones de producción se presenten cosificados.<sup>81</sup>

Ahora bien, ¿en dónde se encuentra la objetividad de las ciencias sociales si la investigación está tan estrechamente en contacto con la ideología? Esta pregunta requiere de la distinción de varios aspectos de la investigación científica: génesis, contenido, problemas, tareas y metodología. Al respecto de la *génesis*, toda ciencia social o económica parte de ciertos supuestos filosóficos que permiten engendrarla. El *contenido* de dicha ciencia social es modificado, por la ideología, en cuanto a sus conceptos y al lugar que ocupan dentro del sistema o teoría. Por otro lado, la circunstancia específica en la que se engendra la teoría social la enfoca a *problemas* particulares y a la investigación de nuevos hechos sociales. Las *tareas* también están influidas por los fines que persigue el sujeto que realiza la investigación social; a saber, mantener o transformar la forma en las que se desarrollan las relaciones humanas presentes. Por último, también existen supuestos ideológicos en la *metodología*.<sup>82</sup>

Todos estos aspectos nos pueden llevar a pensar que la ciencia social es reductible a la ideología; sin embargo, para este gran reformador del marxismo, sí posee cierta autonomía. Que una ciencia nazca, o tenga fines ideológicos, no significa que esté determinada por ella; la investigación científica puede arrojar resultados, incluso, opuestos a los intereses que motivaron su creación. La investigación científica exige rigor, objetividad y sistematicidad que no pueden manipularse a capricho de los intereses de clase; por supuesto, siempre es posible alguna manipulación, falsa generalización, invención o modificación de datos que afectan gravemente a la investigación, pero ello también afecta su estatus

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, pp. 495 - 496.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, pp. 497 - 499.

científico. Para poder realizar ciencia, “los requisitos de sistematicidad y ordenación lógica impuestos por la cientificidad establecen un marco estructural que no puede supeditarse a exigencias ideológicas.”<sup>83</sup> Sin embargo, la ideología que subyace a toda investigación social afecta fuertemente al desarrollo o interpretación de algunos resultados de la ciencia social; para ilustrar esto, Sánchez Vázquez nos recuerda la imposibilidad que tuvo la ideología burguesa en desarrollar una teoría de la plusvalía.

Entonces, que el desarrollo de las ciencias sociales se realice desde una ideología no va en detrimento de su objetividad, sino que es una de sus características, y justamente este disenter entre ideologías permite comprender nuestra rica realidad social y sus múltiples perspectivas.

Además, la promoción de ciertos valores o creencias benéficas para la sociedad en general pueden nacer del interés particular de ciertos estratos; o sea, de ideologías. Por ejemplo, la lucha contra el racismo y la esclavitud pueden ser promovidas por personas discriminadas y privadas de su libertad; pero la lucha contra estas cuestiones puede pasar a formar parte de los valores e intereses de esa misma sociedad y del mundo. Eso quiere decir, que una ideología tiene la capacidad de generalizarse; cuando esto sucede se piensa que ya no es ideología, como si diera un salto cualitativo dicha creencia en específico, la historia nos muestra, de todas formas, como naciones que lucharon en contra del nazismo, por ejemplo, pueden tener contendientes a la presidencia con un discurso abiertamente racista y xenófobo<sup>84</sup>, lo que permite cuestionar el sentido en el que se da el supuesto progreso de las naciones civilizadas.

## 2.2.4 Ideología y filosofía

Si bien, considero que la discusión entre ciencia e ideología es muy lúcida dentro del pensamiento del intelectual mexicano; no obstante, la relación que establece entre filosofía e ideología, tiene una importancia no deleznable. Algunos filósofos, como José Ferrater Mora o Luis Villoro, sostienen que la relación entre filosofía e ideología se encuentra en la actividad crítica que realiza la primera en examinar y criticar a la segunda; dicha tarea implica que la filosofía no tiene rasgos ideológicos, sino que permanece neutral y objetiva en su deliberación.

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*, pp. 502 - 503.

<sup>84</sup> He aquí un ejemplo concreto y actual en el caso de Estados Unidos: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160302\\_donald\\_trump\\_enrique\\_krauze\\_mexico\\_estados\\_unidos\\_jcps](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160302_donald_trump_enrique_krauze_mexico_estados_unidos_jcps) Sin embargo, mi afirmación debe ser matizada, pues Estados Unidos tiene una gran historia racista: El Ku Kux Klan, El sistema de segregación Silver and Gold (implantado en Panamá por los Estados Unidos), Las leyes Jim Crow, etc.



Sin embargo, el autor de *Filosofía y circunstancias* se encuentra lejos de sostener que la filosofía no posea “impurezas” ideológicas; sino que ella misma, pese a que pueda realizar “la tarea de analizar, criticar y revisar” otras ideologías, posee tal carácter; y sólo cuando esta parte es reconocido de manera consciente, puede aspirar a un análisis suficientemente objetivo de su entorno. Con respecto a dicha tarea, y en palabras del propio pensador:

[...] significa que no cualquier filosofía puede asumirla, sino sólo aquella que, consciente de su propio carácter ideológico y apoyándose en una teoría científica de la ideología, está en condiciones de eliminar sus efectos perturbadores y, de esta manera, enfrentarse crítica, objetiva y fundadamente a otras ideologías.<sup>85</sup>

Esto puede suceder sin dejar a un lado el estudio del fenómeno de la ideología; ya no tanto estudiar cierta ideología en particular, sino una teoría que explique lo común a toda ideología. Lo que permitirá un análisis objetivo de las ideologías ajenas a las del investigador y abrirá la posibilidad de ser crítico de su propia bandera de lucha, así como podría abrir camino para el diálogo entre ideologías en pugna.

Ahora pasemos al análisis que realiza acerca de la relación entre la filosofía y la ideología, para observar en qué medida puede la filosofía realizar una actividad propia y autónoma, o si la filosofía no puede desligarse de la ideología. En este punto, debemos distinguir entre una relación interna y una externa de la ideología con respecto a la filosofía. Es decir, “Si la ideología se inmiscuye en la filosofía no sólo desde un contexto exterior sino internamente, hasta el punto de hacerse visible en su estructura y validación...”<sup>86</sup>

Sánchez Vázquez nos ha dicho que las ideologías tienen una gran influencia en la conformación de teorías; hay muchos ejemplos de esto, podemos observar episodios de la historia en el que se conforma todo un corpus coherente de ideas que busca entender su presente en aras de ciertos fines. Pero, ¿de qué forma una ideología está presente en la estructura y validación de una teoría? ¿Es posible que una ideología se mezcle en el proceso de validación de una teoría, cómo se daría este proceso de justificación?

Para profundizar en esta cuestión, debemos recordar a la *praxis*. Toda teoría acerca de la sociedad que desee transformar el mundo, tratará de llevarse a una práctica que le permitirá a los sujetos representados por ella, alcanzar sus metas; pero al mismo tiempo, verificar su validez para que se adecue

---

<sup>85</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. “Filosofía, ideología y sociedad.”. En Adolfo Sánchez Vázquez. *A tiempo y destiempo: antología de ensayos*. Fondo de Cultura Económica. México. 2003. p. 267.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 271.

a lo que existe, y no sean sólo palabras hilvanadas congruentemente; pues una teoría y práctica pertinentes, que reflejen y respondan adecuadamente a los problemas sociales que vivimos en la actualidad, tienen mayores oportunidades para concretar sus fines, ya sean estos los de una comunidad, grupo, o clase social. De tal modo,

Desde un punto de vista ideológico, una filosofía será válida si funciona socialmente de acuerdo con el interés de clase que expresa, y es en la práctica donde se ve si tal adecuación se da o no. Pero por otro lado, su validez es limitada: vale lo que valen histórica y socialmente esos intereses de clase.<sup>87</sup>

Dos elementos son importantes en la justificación de una filosofía desde un horizonte ideológico: que en la práctica funcione de acuerdo al interés de clase, y que esos intereses aún se encuentren vigentes. Aquí nos encontramos con una justificación práctica de las ideologías, en dicha práctica se expresan los intereses de un grupo social. Este tipo de justificación se distingue de la epistemológica que evalúa la justificación de las creencias; mientras que en la otra, resulta valiosa una teoría no sólo por su capacidad de representar la realidad de forma objetiva, sino por los fines e intereses que defiende. De tal forma, la incapacidad de una justificación epistemológica de una ideología no anula necesariamente su justificación práctica o social.

## 2.2.5 Conclusión

Mediante este recorrido que hemos realizado con respecto al concepto de ideología en Adolfo Sánchez Vázquez, podemos llegar a algunas conclusiones.

El concepto de ideología de Adolfo Sánchez Vázquez le permite elaborar una teoría compleja de la misma que explica la existencia no sólo de ideologías dominantes, sino de ideologías disruptivas del orden social actual, para jugar con la terminología de Villoro. Esto muestra además, una diferencia muy importante; a saber, que la modificación de una ideología y de la sociedad se realiza por medio de otra ideología, y no sólo al modificar nuestras creencias.

Es importante señalar su interpretación no dogmática del marxismo que fortalece, mediante la *filosofía de la praxis*, una bien fundamentada ideología proletaria al vincularla con la transformación de

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 275.

la realidad social y la unión entre teoría y práctica. En este sentido, nos ayuda a repensar la relación que tienen las ideologías con las utopías; entendidas estas como el deseo ofrecer nuevas posibilidades sociales.

Además, nos permite entender de otra forma la relación entre ideología y conocimiento, al mostrarnos que no son mutuamente excluyentes. Continuamente nos recuerda que tanto la lucha social como el conocimiento de la realidad son productos humanos, que no poseen el punto de vista definitivo. Esto resulta congruente con una visión más plural de la racionalidad, más tolerante y menos excluyente; sin dejar de ser riguroso y metódico en la búsqueda de verdades pertinentes.

Otro aspecto importante es que su análisis nos ayuda a defender una visión de la filosofía en donde entran en juego intereses humanos, su contexto social, y su historia, sin perder por ello su estatus filosófico; además, nos permite denunciar y entender la supuesta neutralidad esbozada por filosofías hegemónicas, excluyentes y parciales.

Sin embargo, su análisis *parece* restringirse a una visión polarizada de la sociedad donde sólo existen ideologías de clases explotadas e ideologías explotadoras; aunque podríamos justificar lo anterior por el enfoque marxista sobre el que trabaja el autor. Con esto quiero decir, que el análisis de la ideología podría nutrirse de ideologías que no sean de clase, como las culturales; y que esto se refleje en su definición del fenómeno ideológico. Esto permitiría problematizar y complejizar la forma en la que concebimos el papel de una ideología como dominante o dominado, sino en pugna.

Tampoco explica cómo se lleva el dominio ideológico, es decir, como los grupos en el poder distorsionan la realidad y no permiten el reconocimiento de nuestros intereses ni de los comunes a toda la sociedad. Quiero decir que dicho análisis no lo lleva a cabo con la profundidad necesaria, no que no pueda ser explicado por su teoría.

### **2.3 Ideología para Victórico Muñoz**

Toca ahora analizar el concepto de ideología en Victórico Muñoz, para llegar allí utilizaré la metodología anterior y trataré de señalar aquellos elementos que rescata y critica de los autores para construir su tesis con respecto a la ideología. Dicha concepción de la ideología podrá reconocer cómo diferentes discursos se construyen a partir de ciertos intereses y desde cierta lucha ideológica, para proponer las acciones pertinentes a realizar ya sea para modificar la sociedad o para mantenerla, pero

todo lo anterior, inscrito dentro de un sentido más allá de lo que denota el discurso; podríamos decir que lo inviste y lo ordena.

Para efectuar esto, debo adelantar que la propuesta de Victórico Muñoz con respecto al concepto de ideología retoma, en gran parte, la discusión entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro sobre el mismo tema. Como se ha visto con anterioridad, el debate entre estos dos grandes filósofos se da con respecto al alcance del concepto de ideología; es decir, si debemos inclinarnos hacia un uso *amplio* o *restringido*. Veremos, entonces, la respuesta y propuesta de este filósofo mexicano ante esta disyuntiva.

Hace falta mencionar que su propuesta es congruente con el modelo de racionalidad que propone, y permite darnos cuenta como esta tiene funciones ideológicas imprescindibles dentro de las relaciones humanas.

### 2.3.1 Destutt de Tracy

La elaboración de un nuevo concepto de ideología por parte del Dr. Victórico Muñoz se apoya en una gran cantidad de autores sin que ello vaya en detrimento de su crítica. El capítulo II, “La ideología”, de su tesis doctoral titulada *Racionalidad, ideología y utopía*, comienza con el rescate del francés Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, el que acuñó el término ideología; sin embargo, lo que entendía él y lo que actualmente se entiende por esta palabra dista mucho de los sentidos mencionados anteriormente.

Por “ideología” se entendió, aunque no por mucho, el proyecto por establecer una ciencia de la formación de las ideas, que pudiera “tie political and economic and social issues together through the universal application of its insights into human behavior.”<sup>88</sup> Sin embargo, dicho proyecto liberal chocó frontalmente con la monarquía bonapartista; los ideólogos, los partidarios de las ideas de Destutt de Tracy, deseaban hacer política de forma racional -acorde al espíritu ilustrado- desde principios liberalistas y republicanos, mientras que Napoléon Bonaparte pretendía erigir una forma de gobierno imperialista y centralista. De esta forma, la ciencia de Destutt y la política de Bonaparte se vieron envueltos en un clásico conflicto ideológico; en otras palabras, se creó una situación de tensión política en donde cierto grupo luchó por ciertos intereses que entraban en conflicto con los de otro.

Si los ideólogos pretendían demostrar científicamente que el liberalismo y el republicanismo eran las únicas formas de organización política racionales, no es de extrañar que Napoleón se pusiera a

---

<sup>88</sup> Destutt de Tracy. *A Treatise on Political Economy*. The Ludwig von Mises Institute. Alabama. 2009. p. i.

la defensiva cuando dichas conclusiones afectaron abiertamente el tipo de política *–real politik–* que estaba implementando.<sup>89</sup> Y cuando Bonaparte se refiere despectivamente a la ideología inauguró toda una tradición que denota a lo ideológico como falso; aunque aún no se le otorga el mismo sentido.

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”.<sup>90</sup>

Tiene razón Victórico, cuando afirma que en esta discusión entre los “ideólogos” y Bonaparte, tenemos todos los elementos que se destacan en la discusión actual sobre la ideología; sería interesante estudiar si además en las luchas ideológicas está presente el tema de la racionalidad, aunque sea implícitamente. Es decir, tenemos en primer lugar a un grupo de individuos que sigue en líneas generales la propuesta de Destutt de Tracy, y por lo tanto, comparte un conjunto de creencias y valores respecto al mundo y a la sociedad que los identifica como grupo; esto se realiza desde un marco de racionalidad ilustrada que busca la instauración de una política racional, que tiene como objetivo o finalidad la transformación de la sociedad desde una política que procure la felicidad humana.

Cabe destacar de este breve apartado, que las pretensiones de los ideólogos por establecer una política racional que procurase el bien común no significa que fuesen neutrales o válidas para todo ser racional, sino que constituía un proyecto particular que distaba mucho de ser el único válido; es decir, parece derivarse de las conclusiones de una epistemología local que desea aplicarse a una sola forma de hacer política, y en este universalismo podemos observar la forma excluyente de hacer política, o filosofía, de Occidente.

También podemos evaluar, desde otra perspectiva la posición de la *real politik*, con respecto a su crítica a la doctrina de Destutt de Tracy, en la cual podemos entender la postura y las razones de Napoleón hacia los ideólogos; al afirmar que ellos pretenden encontrar de forma artificiosa las leyes generales científicas, y de tratar de diseñar con estas, una política que no considera las circunstancias presentes en que se encuentra. Antes estas razones, podemos evaluar si está más cercano Napoleón de

---

<sup>89</sup> Victórico Muñoz Rosales. (2010). *Racionalidad, ideología y utopía*. Tesis de doctorado en filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. p. 62.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 63.

una interpretación objetiva de la realidad, así como si sus acciones políticas están más fundamentadas que las de Destutt.

Vemos, en conclusión, que en esta discusión pueden desarrollarse una gran cantidad de cuestiones: el tema de la “neutralidad ideológica”, de la objetividad en la ideología, etc; que no dejan de ser interesantes en la actualidad y su estudio ayuda a poseer un pensamiento más crítico a la hora de evaluar los fenómenos sociales. Sin embargo, aquí no desarrollaré con profundidad, sino sólo subrayaré, algunas problemáticas que se desarrollarán a detalle en las siguientes secciones.

### **2.3.2 Karl Marx**

Pasemos al siguiente subcapítulo de la tesis del Dr. Victórico Muñoz, “La ideología como falsedad en Marx”. En la obra del filósofo alemán Karl Marx se encuentra tanto la concepción cerrada como la abierta de la ideología. La primera acepción se encuentra en *La ideología alemana* (1844), como inversión de la realidad, es decir, como un conjunto de creencias tergiversadas que no permiten interpretar de forma adecuada la realidad, y por lo tanto, no nos permiten actuar con certeza ni satisfacer nuestro interés; mientras que la segunda acepción, respectivamente, se justifica con la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), como superestructura; es decir, como un conjunto de creencias compartidas por una sociedad. Para encontrar lo ideológico, en la primera acepción, es necesario efectuar un análisis gnoseológico; sin embargo, encontrar lo ideológico en su segunda acepción, requiere un análisis sociológico.

Dentro de *La ideología alemana* se puede apreciar la crítica de Marx a cierta forma hegeliana de hacer filosofía, en concreto, a su metodología con la que realizaban una interpretación del mundo, en la cual el marco teórico estaba dado de antemano y sólo teníamos que ajustar el mundo a sus categorías; de esta forma, toda la filosofía se reducía a una mera discusión conceptual que no se preocupaba por fundarse o partir de la realidad, ni tampoco si podía influir sobre ella. Aunque también, el marxismo busca inaugurar una nueva forma de filosofía donde la transformación del mundo no se logra sólo por la mera conciencia, sino que implica un compromiso con la práctica política.

Pese a su fraseología supuestamente 'revolucionaria', los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que solo luchan contra frases. Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben

oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente.<sup>91</sup>

Además, debido a que su metodología no parte de los individuos reales, es incapaz de observar las condiciones materiales en las que se desarrollan; en particular, no puede observar cómo la población asume como propias las ideas que nacen desde los grupos hegemónicos que tienen como objetivo mantener la explotación y robo del trabajo de la clase trabajadora. Afirma el filósofo alemán:

La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas.<sup>92</sup>

Esto es lo que Marx entiende por ideología, es decir, un conjunto de ideas producidas por la clase que tiene a su disposición los medios para la producción material -dominante-; esta se hace de los aparatos necesarios para poder reproducir espiritualmente su dominio; con ellos justifica la forma en las que se relacionan los sujetos sociales en beneficio de la clase social en el poder; al hacer pasar el interés la clase burguesa como el interés común.

En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, e imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta.<sup>93</sup>

Esta tergiversación de lo real, en beneficio de una clase o grupo de individuos es un fenómeno que se encuentra lejos de dejar de presentarse en el futuro; el análisis marxista de la ideología como un discurso que trastoca la realidad sigue resultando muy significativo para entender la política en la actualidad; filósofos como Luis Villoro transcriben casi sin ninguna modificación el aspecto anterior de la ideología hegemónica, y muestra así, la pertinencia de algunos elementos de la filosofía marxista para entender nuestro presente.

---

<sup>91</sup> Karl Marx. *La ideología alemana*. Ediciones Quinto Sol. México. 2000. p. 11.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 50.

Ahora bien, existe otro sentido de lo ideológico presente en otro libro de Marx denominado *la Contribución a la crítica de la economía política*; en su *Prólogo* de 1859 se afirma la determinación que establecen las condiciones materiales de una clase social sobre la forma en que ésta concibe su realidad:

La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [Uberbau] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.<sup>94</sup>

Esta determinación de la conciencia del hombre por su condicionamiento material, es la concepción de lo ideológico que permite reivindicar su sentido no peyorativo. Así puede establecerse que la ideología no sólo hable de un conjunto de ideas que tergiversan la realidad, sino que es posible hablar de una ideología proletaria como un conjunto de circunstancias materiales que han condicionado, en cierta medida, sus ideas. Piensan de tal forma su realidad de clase, porque su situación particular, su vivencia de la realidad los ha conformado con esa forma de concebir sus relaciones sociales; y les ha permitido identificarse con otras personas que comparten intereses comunes, o dicho de otra forma, que comparten condiciones materiales similares.

En la medida en que se transforman las formas de producción existente se entra en conflicto con las fuerzas productivas materiales de la sociedad, lo que significa que también se entra en pugna con la anterior estructura ideológica. En este sentido, se abre la posibilidad de la lucha ideológica, donde por un lado:

[...] siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia del conflicto y lo dirimen.<sup>95</sup>

El reconocimiento de la lucha ideológica nos permite reconocer nuevos problemas que no existían desde una concepción de la ideología como creencias distorsionadas de la realidad. Permite por ejemplo, preguntar por los criterios para elegir entre dos ideologías que se asumen como el discurso objetivo

---

<sup>94</sup> Karl Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI. México. 2008. pp. 4 - 5.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 5.



sobre la realidad social. Victórico Muñoz afirma que las personas apegadas a la concepción cerrada de la ideología operan desde un marco de racionalidad clásica que distingue a la ideología como algo completamente opuesto a la ciencia, mientras que defender la concepción abierta de la ideología nos permite aceptar una estrecha relación entre la ideología y la ciencia, y nos permite reconocer la carga ideológica de la propuesta de Marx, sin renunciar a su cientificidad.

Autores como Adolfo Sánchez Vázquez hacen hincapié en que el elemento ideológico de la obra marxista no va en detrimento de su objetividad y de su cientificidad, sino que más bien el aspecto científico de su obra se inscribe dentro de una lucha ideológica, y que sin este aspecto no se pudo haber constituido la crítica a la forma de producción capitalista; pues Sánchez Vázquez reconoce que no existe una investigación dentro de las ciencias sociales separada de los intereses del sujeto que la produce. Así, la ideología en Marx, según la lectura de este autor, permea varios estadios del discurso marxista, sin que ello implique una reducción ideológica de la ciencia.

Mas este asunto acerca de si el marxismo es ideológico y científico o no lo es, no está exento de polémica. Louis Althusser afirma que existe una diferencia entre los ideológicos *Manuscritos Económicos Filosóficos* de Karl Marx, correspondientes a una etapa juvenil e inmadura de su pensamiento, con respecto a otra parte de su filosofía considerada ya como una “doctrina científica” separada de toda ideología, que está encabezada por *El Capital*. La siguiente cita, permite mostrar el interés de Louis Althusser en no confundir la ciencia marxista con alguna ideología, es una cita larga, pero permite explicar el punto con claridad.

Ya vimos que lo que distinguía las *organizaciones marxistas* de la clase obrera residía en que éstas fundaban sus objetivos socialistas, sus medios de acción y sus formas de organización, su estrategia y tácticas revolucionarias sobre los principios de una teoría *científica*, la de Marx, y no sobre tal o cual teoría *ideológica* anarquista, utópica, reformista u otra, Con esto hemos puesto en evidencia *una posición y una distinción cruciales entre la ciencia por una parte y la ideología por otra*.

Pero también con esto hemos puesto en evidencia una realidad de hecho, tanto a propósito de la ruptura que Marx debió efectuar con las teorías ideológicas de la historia para fundar sus descubrimientos científicos, como a propósito de la lucha planteada contra la ideología que amenaza toda ciencia: se trata de que no solamente la ideología precede a toda ciencia, sino que se perpetúa luego de la constitución de la ciencia, y a pesar de su existencia.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Louis Althusser. *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI Editores. México. 1976. p. 45.

En *La filosofía como arma de la revolución* de Louis Althusser, se reitera constantemente la distinción entre el discurso objetivo y científico de Marx y la ideología, como la relación imaginaria de los individuos con sus relaciones reales. Esta última parte permite observar la dificultad de Althusser por deshacerse definitivamente de lo ideológico; pues la ciencia fue ideología en tanto no conseguía la fundamentación objetiva de sus principios, pero que también es posible tergiversar el discurso científico.

El problema la relación entre ciencia e ideología, le interesó a Karl Mannheim profundamente. De la resolución del problema depende su sociología del conocimiento; pues una de las cuestiones fundamentales por resolver se encuentra en que la persona que estudia las determinaciones sociales del conocimiento, se encuentra afectado, al mismo tiempo, por tales determinaciones que le impide adquirir un lugar privilegiado, o una visión total de la sociedad. En ese sentido, ¿puede existir objetividad en la sociología del conocimiento?

### **2.2.3 Karl Mannheim**

El siguiente personaje que analiza Victórico es al sociólogo húngaro Karl Mannheim. Su trabajo se inserta dentro de un proyecto que busca develar la existencia de ciertas determinaciones culturales, sociales e históricas, que influyen en el conocimiento de la realidad; a saber, la sociología del conocimiento. Dicho proyecto le permitirá, según él, desarrollar un análisis objetivo de los conocimientos de distintos grupos sociales. El conocimiento es más un producto social que la espontaneidad de la reflexión filosófica individual. Se puede reconocer en esta tesis de Mannheim cierta afinidad con la tesis marxista acerca de la influencia de las condiciones materiales con la construcción de cierto pensamiento.

El condicionamiento social del conocimiento, según la interpretación de Victórico Muñoz, le permitirá a Mannheim ser testigo de la crisis de la concepción clásica de la racionalidad en tanto univocidad epistémica; de esta forma, es posible la coexistencia de una pluralidad de teorías acerca de una misma realidad. ¿Pero todas ellas se fundan en razones objetivas? Es decir, o Mannheim dio el siguiente paso hacia la defensa de la objetividad en la pluralidad de perspectivas, o permaneció, pese a la sacudida, en el terreno fracturado de la racionalidad clásica. Dice Mannheim:

Si examinamos los diversos tipos de juicios ontológicos que nos ofrecen los diferentes grupos, empezaremos a sospechar que cada grupo parece moverse en un mundo de ideas aislado y distinto y que esos diferentes sistemas de

pensamiento, que a menudo entran en conflicto unos con otros, pueden reducirse, en último análisis, a los diferentes modos de experimentar la “misma” realidad.<sup>97</sup>

Mannheim muestra como ejemplo las diferentes perspectivas de las clases sociales respecto al pensamiento ideológico y utópico. Victórico lo resume así: “*designar a algo como ideológico y utópico depende del lugar de enunciación, depende del lugar que se tiene respecto al poder político.*”<sup>98</sup> Es decir, para la clase social dominante, todas las creencias y proyectos de la clase dominada son utópicos; mientras que para la clase dominada, todas las creencias y proyectos de la clase dominante son ideológicos. Ambos adjetivos poseen una acepción negativa, en tanto tergiversan la realidad.

Quien pone a una idea el marbete de utópica, es generalmente el representante de una época pasada. Por otra parte, el presentar las ideologías como ideas ilusorias, adaptadas al orden presente, es generalmente una tarea a la que se dedican los representantes de un orden de existencia que se halla aún en proceso de gestación. El grupo dominante está siempre de acuerdo con el orden existente, que determina lo que se debe considerar con 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>99</sup>

Para Mannheim, cuando se da un análisis y una crítica de los conocimientos y valores del adversario, de su ideología, generalmente pasa inadvertido el hecho de que dicha crítica parte también de una posición ideológica que posee sus propios presupuestos y determinaciones cognoscitivas y que posibilita tener un sistema de creencias y valores más o menos coherentes. La crítica para lograr objetividad tiene que ser capaz de reconocer sus propios supuestos, para no caer en el espejismo de la validez total de nuestra perspectiva. Escuchemos las palabras de Mannheim:

Mientras no pone uno en tela de juicio su propia posición, sino que la considera como algo absoluto, en tanto que interpreta las ideas del adversario como una mera función de su posición social que ocupa, no ha dado el paso decisivo. Es cierto que, en tal caso, se aplica el concepto total de ideología, puesto que se propone uno analizar la estructura mental del adversario en su totalidad, y no sólo unas cuantas proposiciones, Pero ya que, en semejante caso, se hace únicamente el análisis sociológico de las ideas del adversario, nunca se llegará más allá de una formulación sumamente reducida, o lo que yo llamaría especial, de la teoría. En contraste con esa consideración especial, la forma general del concepto total de ideología ha sido fecunda para el analista, cuando ha tenido el valor

---

<sup>97</sup> Karl Mannheim. *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica. México. 1987. p. 87. Resultan interesantes ciertas coincidencias de esta cita con la propuesta de racionalidad, esbozada con anterioridad, de Nicholas Rescher.

<sup>98</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. Cit.* p. 81.

<sup>99</sup> Karl Mannheim. *Op. Cit.* p. 178.

de someter no sólo el punto de vista de su adversario, sino todos los puntos de vista, inclusive el suyo, al análisis ideológico.<sup>100</sup>

Esta forma general del concepto total de ideología es lo que Mannheim llama sociología del conocimiento, como dirá algunos párrafos después, y con ello explica el surgimiento de una nueva ciencia desde un estadio ideológico anterior. La obtención de conocimientos objetivos acerca de la realidad social necesita tanto un análisis sociológico de las ideas del adversario como de nuestras propias ideas. Esta concepción de objetividad no pretende alcanzar una perspectiva absoluta como en el caso de la racionalidad clásica. La autocrítica nos permitirá cernir aquellos elementos que agregamos por nuestra posición social para lograr un punto de vista más objetivo.

Para Karl Mannheim esta tarea sólo puede ser llevada a cabo por medio de un intelectual libre de ligas. Victórico nos dice que Mannheim no quiere decir que este individuo esté libre de determinación social, sino que es libre en la medida en que no se encuentra directamente vinculado con el poder: “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.”<sup>101</sup> Lo que parece otorgarle mayor libertad para pensar con objetividad.

Para cerrar esta sección, realizaré algunas observaciones con respecto a la ideología en Mannheim. Me parece que este autor acertó en la necesidad de tratar de hacer explícitos nuestros propios supuestos para lograr una objetividad en nuestra investigación social, esto parece ser posible mediante un análisis y crítica de nuestra propia posición. Pero no es suficiente, desde mi perspectiva requiere escuchar a nuestros adversarios, y por supuesto, asumirse dentro de cierta ideología; pues el diálogo permitirá hacer explícitos los supuestos que carga nuestra posición social. Es decir, es necesario escuchar los argumentos que esgrimió el intelectual y capitalista Octavio Paz en contra del socialismo, como del optimismo ingenuo de José Woldenberg con respecto a la democracia en México, para esclarecer nuestros argumentos y fortalecer nuestra postura o ideología. Pues sólo a través de la crítica se abre la posibilidad de la transformación de nuestros propios prejuicios. Para regresar a la pregunta que se formuló al inicio de la sección acerca de la objetividad dentro de una pluralidad de perspectivas, sostengo que Mannheim mostró el único camino posible; es decir, mostrar los supuestos de los que se nutre el discurso propio para obtener objetividad, sin olvidar que dicha objetividad es distinta de la moderna.

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 68.

<sup>101</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. Cit.* p. 88.

Del mismo modo, hay una pluralidad de formas de acercarse a lo real, y cada cultura tiene puntos de partida, métodos, valores e intenciones con las que busca entender su complejidad.

### 2.3.4 Paul Ricoeur

Ahora continuaré con el filósofo francés Paul Ricoeur, otro de los filósofos que el Dr. Victórico Muñoz analiza para proponer su modelo de ideología. Empecemos señalando que la actividad intelectual de este filósofo, al respecto del tema de la ideología, no se desarrolla a espaldas o en ignorancia con respecto al trabajo de Karl Mannheim; muy al contrario de esto, éste es uno de los pensadores que más enriquece a Ricoeur, y con quien más *dialoga* sobre el tema; aunque esto no significa que no guardan diferencias sustanciales al respecto del tema de la ideología. Una de estas diferencias se encuentra en el esfuerzo de Ricoeur por no reducir el fenómeno de la ideología a su componente de dominación; sino que piensa en la posibilidad de alguna función positiva.

Me parece que es necesario escapar de la fascinación que ejerce el problema de la dominación, para considerar un fenómeno más vasto, el de la integración social, del cual la dominación es una dimensión, pero no la condición única y esencial.<sup>102</sup>

La propuesta de Ricoeur nace de la conjunción de varias fuentes o autores. Empieza su análisis a través de un rescate del sentido de la ideología en el joven Marx, nos dice Victórico, en este estadio de la discusión la ideología viene a oponerse no tanto a la ciencia sino a la realidad. ¿Por qué a la realidad? Porque para liberarnos de la alienación causada por las relaciones de trabajo existentes hace falta algo más que sólo ser conscientes de la explotación, sino que se requiere de una práctica revolucionaria que logre romper el conjunto de relaciones de explotación existentes.<sup>103</sup>

Pero lo que le interesa al hermeneuta de Valence es enfocar o redirigir la problemática en los términos ideología-ciencia y no ideología-realidad. En este punto, retoma la defensa del aspecto científico de la obra marxista de su compatriota Louis Althusser. Para Althusser, la ideología vendría a formar parte de un conjunto de representaciones imaginarias o deformadas de las condiciones de existencia de los hombres:

---

<sup>102</sup> Paul Ricoeur. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica. México. 2001. p. 280.

<sup>103</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. Cit.* p. 94.

Los “hombres” no “representan” en la ideología sus condiciones reales de existencia, su mundo real; representan, sobre todo, su relación con esas condiciones de existencia. Esta relación es lo que está en el centro de toda representación ideológica y por tanto imaginaria del mundo real. En esta relación está contenida la “causa” que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real.<sup>104</sup>

Vemos aquí dos componentes dentro del ámbito ideológico, el primero tiene que ver con la representación inadecuada de las condiciones reales de existencia; es decir, que el hombre no sea consciente de que parte del tiempo que labora le es robado por el empresario. La otra parte tiene que ver con las representaciones de un grupo de hombres de sus condiciones de existencia, que nos permite adentrarnos en el campo simbólico de la ideología. Victórico también interpreta de esta forma la propuesta de Althusser, al afirmar que “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.”<sup>105</sup>

Del mismo modo, el autor de *Del texto a la acción* se apoya en el análisis que realiza Max Weber en torno a la necesidad de toda ideología por buscar justificación y legitimidad. Para explicar cómo se realiza dicha justificación, Weber utiliza dos conceptos que al combinarse, le permitirán mostrar la génesis del fenómeno ideológico; a saber, la *acción social* y la *relación social*. Dice al respecto lo siguiente:

Hay acción social cuando el comportamiento humano es significativo para los agentes individuales y cuando el comportamiento de uno está orientado en función del de otro. La idea de relación social agrega a este doble fenómeno de significación de acción y de orientación mutua la idea de una estabilidad y de una previsibilidad de un sistema de significaciones.<sup>106</sup>

El campo de lo ideológico tiene sentido en la medida en que el comportamiento del hombre puede traducirse o interpretarse como un texto, es decir, en la medida en que las acciones del hombre resultan significativas para otros, y se relacionan de forma directa con ellos. Pero además, se requiere una estabilidad relativa de dichas significaciones, que las acciones que proceden de determinado grupo social están vinculados a un conjunto de intereses más o menos invariables, por ejemplo. Sólo cuando existe

---

<sup>104</sup> Louis Althusser. *Op. Cit.* p. 125.

<sup>105</sup> Victórico. *Op. Cit.* p. 96.

<sup>106</sup> Paul Ricoeur. *Op. Cit.* p. 282.

un conjunto de rasgos en común entre ciertos individuos se puede hablar de que conforman un grupo, y se vuelve posible la proyección de una imagen en la que se representan a sí mismos y con la cual se identifican, pero que también resulta útil para distinguirse de otros grupos.

Si bien existe una estabilidad en las significaciones, se da al mismo tiempo una dinamicidad en cuanto a las prácticas que producen dichas significaciones, este dinamismo dentro de la ideología es visto por Paul Ricoeur, desde la perspectiva de una teoría de la motivación social. La ideología “es a la *praxis social* lo que es un motivo a un proyecto individual: un motivo es a la vez lo que lo justifica y lo que lo impulsa.”<sup>107</sup> De esta forma observamos cómo se justifican las prácticas de un grupo social por las metas que persiguen.

Otro rasgo me parece importante rescatar dentro de la propuesta de Ricoeur, a saber, la necesidad de un grupo social por mantener un esquema simple de su ideología; esto quiere decir que es característico de toda ideología mantener un sistema simple de creencias de los aspectos más generales que la conforman. Sin embargo, dicha esquematización de la ideología, va en detrimento de la capacidad crítica de los individuos y de la capacidad de adaptación de la ideología a nuevas situaciones, todo ello en aras de la eficiencia social.<sup>108</sup>

Como se puede observar existen ya algunos principios que le permiten a Paul Ricoeur explorar una propuesta que no reduzca la ideología a un fenómeno de dominación. Para Victórico, el autor que permitirá a Ricoeur realizar este giro en su propuesta es el antropólogo estadounidense Clifford Gertz; él habla de forma explícita de la ideología como un conjunto de rasgos compartidos entre individuos, que los identifica como miembros de un grupo; así, la ideología permite “dar identidad, cohesión e integración a los grupos sociales.”<sup>109</sup>

Ricoeur concluye el texto *Ciencia e ideología* enumerando una serie de características de cada uno de estos elementos, y de su relación mutua. No voy a enumerar todos estos rasgos; pero sí hablaré en conjunto de ellos para precisar lo que entiende por ideología. Así, para Ricoeur la ideología está presente desde el momento en que pertenecemos a una tradición cultural con su historia propia, pero también con sus prejuicios e intereses de por medio.

Toda ciencia social se da dentro de un marco ideológico, y por tanto viene después de ésta. La crítica de las ideologías es necesaria en tanto “crítica de las ilusiones del sujeto”, pero nunca podemos liberarnos por completo ella, pues no podemos liberarnos de los intereses que están inmersos en la

---

<sup>107</sup> *Ibíd.*, p. 283.

<sup>108</sup> *Idem.*

<sup>109</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. Cit.* p. 97.

investigación científica de nuestra realidad social, como tampoco podemos tener un conocimiento total de nuestra realidad. Incluso la crítica de las ideologías se encuentra impulsada por motivos ideológicos, dice Ricoeur:

Es así como, por mi parte, asumo la tesis de Habermas de que todo saber se sostiene en un *interés* y de que la misma teoría crítica de las ideologías es sostenida por un interés, el interés por la emancipación, es decir, por la comunicación sin límites y sin trabas. Pero hay que advertir que este interés funciona como una ideología o como una utopía.<sup>110</sup>

Podemos concluir que el concepto de ideología de Ricoeur se encuentra presente en un gran entramado simbólico que da identidad a un grupo de sujetos y que legitima sus prácticas; no obstante, dicho universo simbólico no deja de mostrar una imagen distorsionada de la realidad que vuelve pertinente una crítica de las ideologías para lograr un distanciamiento relativo con respecto a nuestro propio entramado simbólico; y así corregir, con todas estas limitaciones, nuestras representaciones de la realidad, y poder otorgarle cierta capacidad de transformación a nuestra ideología.

La crítica de las ideologías es una tarea que hay que comenzar siempre, pero que por principio no se puede acabar. El saber siempre está a punto de liberarse de la ideología, pero la ideología siempre sigue siendo la clave, el código de interpretación, por el cual no somos un intelectual sin amarras y sin lazos, sino que permanecemos sostenidos por lo que Hegel llamaba la *sustancia ética*, la *Sittlichkeit*.<sup>111</sup>

Este intelectual sin lazos era al que se refería Mannheim, cuando pensaba en el sujeto capaz de hacer una sociología del conocimiento objetiva, esta objetividad tenía que dar cuenta de los condicionamientos sociales del intelectual mismo. Ricoeur nos muestra que siempre hay un vínculo ideológico del que no podemos despegarnos, mas esto lo tenía muy presente Mannheim en la propuesta de su ciencia; probablemente la diferencia se encuentre en que Mannheim pensaba en la posibilidad de un intelectual de poner en una suspensión artificial su propia ideología para poder acceder a un punto de vista más objetivo. Ricoeur, al contrario, asume la crítica desde una tradición que no se suspende, sino que opera en todo momento.

---

<sup>110</sup> Paul Ricoeur. *Op. Cit.* p. 304.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. 305.



### 2.3.5 Eliseo Verón

De todos los autores analizados el semiólogo argentino Eliseo Verón, el último al que Victórico le dedica una sección dentro de sus tesis de doctorado, nos muestra una perspectiva diferente y creativa de abordar el problema de la ideología. Hemos visto cómo se ha conjugado el problema de la ideología en comparación con el conocimiento científico, muchas posturas acerca de la ideología, como la de Luis Villoro, Louis Althusser, Mannheim o Ricoeur han analizado el problema oponiendo la una con la otra, no obstante, reconociendo sus relaciones estrechas. Para Verón este problema no tiene que ver con una oposición entre ideología y ciencia como si ambas esferas se ubicaran dentro de un mismo plano, sino que “la diferencia entre 'ciencia' e 'ideología' no admite una respuesta: es una pregunta radicalmente mal planteada. No puede uno preguntarse sobre esta diferencia por la sencilla razón de que estas dos nociones no se refieren a 'objetos' comparables.”<sup>112</sup>

Veamos un poco de su semiología para delimitar y establecer el lugar que le corresponde a lo ideológico. Verón critica aquellas teorías sobre la ideología que confunden el campo de la manifestación ideológica con el campo de las condiciones de producción, donde las condiciones de producción posibilitan la existencia de manifestaciones ideológicas; desde tres modalidades puede darse esta manifestación; a saber, como texto, acción u objeto (forma en que se organiza el espacio social).

Es importante reconocer que tales manifestaciones no son propiamente lo ideológico sino que se invisten de un sentido ideológico; por ello nos dice Verón que no existe el discurso ideológico, sino discursos políticos, ecológicos, científicos, etc. De esta forma, lo ideológico no es una cosa en sí, que pueda identificarse o reducirse a un nivel discursivo, es decir, “nunca puede localizarse una ideología en el plano de las proposiciones: una ideología no es un repertorio de 'opiniones’.”<sup>113</sup> Eso quiere decir que la ideología no es un asunto de lo que denotan las proposiciones de algún discurso, no debe confundirse con este nivel. Aquí, una cita de Verón:

Lo ideológico no es el nombre de un tipo de discurso (ni aun en un nivel descriptivo), sino *el nombre de una dimensión presente en todos los discursos producidos en el interior de una formación social, en la medida en que el hecho de ser producidos en esta formación social ha dejado sus “huellas” en el discurso* (y también, como ya lo he dicho, dimensión presente en toda materia significativa cuyo sentido está determinado socialmente).<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Eliseo Verón. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Editorial Gedisa. España. 1996. p.16.

<sup>113</sup> Eliseo Verón. “Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica”, en Eliseo Verón (comp.). *El proceso ideológico*. Editorial Tiempo Contemporáneo. Argentina. 1976. p. 253.

<sup>114</sup> Eliseo Verón. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. p. 17.

En la primera parte de esta cita, podemos observar como el campo de lo ideológico no se encuentra en lo discursivo, pero se manifiesta a través de él; se encuentra presente como una marca propia en los discursos producidos en el interior de un grupo social. Eso quiere decir, que la dimensión ideológica incluye tanto a la manifestación ideológica como a las condiciones de producción de sentido; tanto la una como la otra forman parte de un proceso ideológico de producción.

Ahora bien, faltan todavía elementos para explicar la dimensión ideológica, pues hasta ahora nos hemos quedado en el aspecto de producción, hace falta analizar cómo circula y se consume dicha producción; pues al final este fenómeno que analizamos se inscribe en un *sistema productivo*. Cuando un mismo discurso puede dar lugar a diversas lecturas estamos en la parte del *consumo* del discurso, aquí nunca hay una equivalencia con respecto a la producción del discurso, nos dice Verón; esta característica es un argumento más para no reducir lo ideológico al mero discurso. Por otro lado, en la circulación, nos dice Verón, se empiezan a desarrollar un conjunto de significaciones que conservan relativamente cierto sentido, se van conformando un “tipo de relaciones entre 'gramática' de producción y 'gramática' de reconocimiento, para un discurso o un tipo de discurso dado.”<sup>115</sup>

En este momento, creo que tenemos las herramientas necesarias para analizar la postura de Verón con respecto a la tradicional dicotomía ciencia-ideología desde sus herramientas teóricas. Todas las teorías que separan de tajo a la ciencia de la ideología comparten una característica común, y es que dejan de reconocer las condiciones que posibilitan todo conocimiento. Para Verón, no es posible que se de un conocimiento fuera de un sistema de producción. En palabras de Verón,

[...] 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) es ignorar, en consecuencia, que *lo ideológico es una dimensión constitutiva de todo sistema social de producción de sentido.*<sup>116</sup>

Aquí cobra importancia una distinción que realiza Verón entre científicidad y cientificismo. La científicidad se encuentra cuando se reconocen, justamente, las determinaciones sociales en las que se desarrolla el producto, “*en un discurso, es la exhibición de su ideológico lo que produce la científicidad*”<sup>117</sup>; mientras que el cientificismo no reconoce estas determinaciones, y se concibe como

---

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 25.

una “actividad cuyos resultados son sustancialmente autónomos en relación a lo que ella misma define como 'condicionamientos' exteriores.”<sup>118</sup> Pero eso no significa una excepción a la teoría de Verón; es decir, el cientificismo no significa que haya conocimiento que escape de su sistema de producción, sino que hay un discurso científico que pretende no reconocer su sistema de producción.

Ahora pasaré a la crítica que realiza Victórico Muñoz con respecto a la postura de Eliseo Verón. Victórico, al respecto del punto anterior, se pregunta acerca del estado en el que se encuentra esta ciencia (cientificismo) que intenta escindirse de su sistema de producción; Eliseo Verón no rescata los sentidos que se han dado de lo ideológico, pues se queda o únicamente con el sentido amplio, en detrimento del restringido o peyorativo. Nos dice Victórico Muñoz:

¿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 la ideología, nuestro análisis muestra que éste persiste cuando algún discurso pretende no ser ideológico.<sup>119</sup>

El análisis de Verón busca acabar con el aspecto de la ideología que se vincula con una tergiversación de la realidad, con el sentido peyorativo, pero Victórico muestra la persistencia de tal sentido. Por último, Victórico reconoce la importancia de la inserción que realiza Verón al respecto de lo ideológico, pero no ahonda el análisis respecto a hacia dónde se dirigen los sentidos insertos dentro de los sistemas de producción, y de cómo hay una permanencia de ciertos sentidos vinculados directamente con ciertos intereses en los distintos grupos sociales ya sea para mantener el *status quo*, o para trastocarlo.<sup>120</sup>

### 2.3.6 Victórico Muñoz

Victórico apunta una serie de características que deben incorporarse al aspecto esencial de la ideología. En primer lugar, recupera la propuesta de Verón con respecto a la dimensión de sentido presente en los discursos, pero que no se identifica con ellos, reconoce siguiendo al investigador argentino que lo ideológico no es una cosa en sí; ni un objeto, ni un discurso, ni un conjunto de proposiciones.

---

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>119</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. Cit.* p. 112.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 115.

Esta dimensión de sentido, se inscribe dentro de un panorama en donde están en juego los intereses de un grupo con respecto a su realidad social; así, todo sentido de la ideología se mueve dentro de ciertas relaciones de poder que buscan hacer algo con la realidad; por ello, son importantes las prácticas o acciones para efectuar los intereses de un grupo social.

La forma en la que Victórico concibe a la ideología es la siguiente:

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 discursos y la acción humana en una dirección práctica determinada acorde a esos intereses.<sup>121</sup>

Su definición de ideología nos muestra su afinidad con la postura de Verón, como lo mencioné con anterioridad, Victórico no está de acuerdo con sacrificar el sentido restringido de la ideología, lo que tampoco significa quedarse únicamente con ese, sino que intentará rescatar ambos sentidos, fijándose, no obstante, de cuando está operando uno y cuando el otro. Por último, esta concepción de la ideología se inserta dentro de un esquema de racionalidad más razonable que le reconoce funciones imprescindibles dentro de la sociedad. En la siguiente cita, Victórico observa, también, el funcionamiento ideológico de la ciencia:

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 sentido ideológico de la ciencia, el conocimiento y la razón misma.<sup>122</sup>

Creo que Victórico hace un esfuerzo loable por analizar el problema de lo ideológico rescatando sus vínculos con la racionalidad. El problema que ha suscitado el interés por la ideología ha puesto en crisis el estudio de lo ideológico dentro de un esquema de racionalidad clásica; de alguna forma las discusiones sobre este problema han sugerido la necesidad de un nuevo marco de racionalidad, cuyos síntomas pueden observarse en la dificultad por sostener una concepción universal y necesaria del conocimiento,

---

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 116.

<sup>122</sup> *Idem.*

sino de uno que aunque no sea universal, responda a las necesidades prácticas de una sociedad o grupos sociales.

Un conocimiento de este tipo convive con su dimensión ideológica y muestra las lamentables contradicciones que surgen en aquellos discursos que se desentienden de su dimensión social, que ignoran sus condiciones de producción, y que se hacen pasar por la única forma de ser racionales o científicos; al contrario, esta ilusión de objetividad los hace más ideológicos, en un sentido peyorativo. De esta forma, Victórico Muñoz permite explorar desde un nuevo horizonte la problemática que está lejos de terminarse y de resultar poco sustantiva para nuestros días.

### **2.3.7 Conclusión**

Del mismo modo que en el apartado de la racionalidad, Victórico Muñoz retoma, para su propuesta de la ideología, algunos elementos de las filosofías de los autores esbozados. De Destutt de Tracy rescata la situación en la cual su proyecto de construir una ciencia de la formación de las ideas, el sentido original de la ideología, choca por sus implicaciones liberales y republicanas con la política bonapartista; por lo que se resignifica el término para insertarse en un contexto de conflicto político existente entre dos grupos con intereses encontrados.

Luego, de Karl Marx se rescata el sentido dual de lo ideológico que se presenta en sus escritos; uno como tergiversación de lo real en beneficio de la clase que tiene en su poder los medios de producción material, el otro como determinación de la conciencia social a partir de ciertas condiciones materiales.

De Karl Mannheim se valora su análisis del condicionamiento social de las creencias, de donde explica la pluralidad de perspectivas o enfoques que se dan sobre algo; también se destaca su esfuerzo por analizar la ideología y la utopía a partir de un mismo marco teórico, en donde la diferencia radica en la posición en que se encuentra el individuo; de cualquier forma, para Mannheim en ambas posturas se tergiversa la realidad debido a la falta de reconocimiento de los presupuestos propios, no obstante cuando se explicitan puede generarse conocimiento científico, y al mismo tiempo, alejarnos de aquellas posturas que reducen lo ideológico a lo irracional.

De Paul Ricoeur quisiera destacar su exploración de un sentido de la ideología que vaya más allá de su aspecto de dominación; este se encuentra en la capacidad que tiene de otorgar identidad y cohesión a un grupo social. Sin embargo, reconoce que dicha cohesión requiere de la simplificación teórica para

hacerla inteligible a más personas, por lo que el grupo pierde capacidad crítica; por lo tanto, la ideología se sigue identificando como distorsión de lo real. Quisiera destacar, además, el reconocimiento que realiza del aspecto ideológico dentro de las tradiciones culturales al ser movidas por intereses y poseer aspectos que identifican a sus participantes. Por último, sólo mencionaré que la crítica de las ideologías, para Ricoeur, no deja de estar motivada por intereses, y por lo tanto, no está exenta de ideología.

Ahora bien, con respecto a Eliseo Verón me gustaría destacar su análisis semiológico sobre la ideología. Para él, la ideología forma parte de un sistema productivo; es una dimensión otorgada en el interior de un cuerpo social que no debe confundirse con sus manifestaciones; por lo que un discurso ni lo que denotan sus proposiciones son en sí mismas ideológicas. Del mismo modo, es relevante su crítica a la separación ciencia-ideología, pues la ciencia no está ajena a un sistema productivo, como si el producto científico naciera espontáneamente; para Verón, estas posturas caerían en el cientificismo, mientras que la ciencia reconocería tal dimensión.

Ahora bien, destacaré algunos elementos de la propuesta de Victórico que me parecen muy importantes. En primer lugar, el papel fundamental que cobra la racionalidad dentro de la ideología; eso quiere decir que la ideología no tiene porqué ser necesariamente irracional, sino que puede cumplir un papel fundamental en la conciencia social, en su praxis, etc. Hay algunas coincidencias entre el concepto de racionalidad y el de ideología de Victórico, en ambos cobra importancia la resolución de problemas, y su papel para la deliberación y la acción; por supuesto, existen también diferencias, por ejemplo, al aspecto de la racionalidad se le imprime la importancia de preservar la vida y lo humano; este aspecto no puede estar dentro de la ideología porque no toda ideología es incluyente o busca la igualdad del ser humano.

Del mismo modo, se realiza un esfuerzo por conservar el sentido restringido (falsa conciencia) y amplio (superestructura) de la ideología<sup>123</sup>; Victórico argumenta que pese a los intentos de deshacernos del sentido cerrado de la ideología, este se sigue presentando en toda manifestación ideológica que pretende estar libre de su aspecto ideológico. Yo estoy de acuerdo con la propuesta de Victórico, sin embargo, insistiría en el reconocimiento de que estos dos sentidos de lo ideológico no se dan en el mismo nivel.

También es importante mostrar la preocupación de varios de los filósofos retomados por mostrar que el conocimiento no está libre de aspectos ideológicos, pues como dice Adolfo Sánchez Vázquez,

---

<sup>123</sup> “Cerrado” y “abierto” respectivamente si usamos la terminología empleada por Victórico Muñoz: véase en Victórico Muñoz Rosales. (1996). *La función social de la filosofía*. Tesis de licenciatura en filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. Director de tesis: Horacio Cerutti Guldberg. p. 51 y 56.

estos se encuentran en la génesis, contenido, problemas, tareas y metodología de la investigación; el reconocimiento de estos elementos, aunado a una práctica científica rigurosa y sistemática, nos permiten construir conocimiento objetivo; mas esta práctica sistemática, rigurosa y lógica no permitirán reducir el conocimiento a la ideología, por lo que los resultados de la investigación pueden diferir de los intereses que la produjeron.

Una forma de concebir la ideología desvinculada de una necesaria tergiversación de lo real, puede ser retomada dentro de la filosofía mexicana; su fundamentación y justificación podrá mostrarse por sus intereses y acciones; además de fundamentar más a la filosofía propia. De tal modo, la filosofía mexicana cobra objetividad en la medida en que explicita su dimensión ideológica; al mismo tiempo, nos permite preguntar respecto de la función de aquellas filosofías que niegan dicho aspecto dentro de su *corpus*. Para justificar este último párrafo hablaré en el siguiente capítulo de la filosofía mexicana.

### 3. La idea de filosofía mexicana de Victórico Muñoz

En la sección anterior nos dedicamos a analizar el concepto de ideología desde tres autores, ahora, continuaré con la concepción de Victórico Muñoz Rosales acerca de la filosofía mexicana. La importancia de rescatar su postura radica en ser una de las pocas personas que realiza, en la actualidad, un esfuerzo por mostrar sus características de la forma más completa, coherente y actualizada. Asimismo, al final de este trabajo rescataré algunos elementos de la filosofía mexicana y los relacionaré con las características de la ideología esbozadas.

¿Por qué es importante seguir hablando de la fundamentación de la filosofía mexicana? Hay unas cuantas razones. La primera está vinculada con su transformación, pues la filosofía mexicana, como toda tradición, es dinámica; es decir, ha ido cambiando en el transcurso del tiempo, y por ello, resulta necesario esclarecer qué se está diciendo en la actualidad cuando se hace referencia a ella.

La segunda razón apunta a la necesidad de realizar una amplia divulgación de los personajes que han destacado en la tarea de pensar su realidad social, nuestro contexto histórico y los aportes que ha traído dicha reflexión, pues tanto en la academia como en la sociedad se siguen desconociendo.<sup>124</sup> Por esto es común escuchar críticas anacrónicas a ciertas tesis de la historia de la filosofía mexicana; muchas críticas ya han sido escuchadas y la han transformado. Lo que se necesita ahora son nuevas críticas, comentarios o propuestas, pero que no partan de la ignorancia de nuestra tradición o pasado filosófico.

[...] la filosofía mexicana ya no requiere o al menos no debe buscar reconocimiento al exterior sino buscar la difusión y reconocimiento hacia el interior. Aún son muchos los mexicanos que desconocen nuestra filosofía y sus aportes. Y se presentan como obstáculos epistemológicos para su desarrollo los problemas de si es filosofía o no, de su originalidad o autenticidad, el si es particular o universal, etc. Todos estos problemas ya han sido resueltos por nuestros filósofos, pero por desconocimiento de la historia de la filosofía mexicana, se siguen manteniendo al interior obstaculizando teóricamente su avance y a veces dando pasos atrás sobre el terreno ganado.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> A finales del año 2015, asistí al III Coloquio Anual. “Pasado inmediato: controversias en la filosofía mexicana del siglo XX”, en él me di cuenta que aún los que afirman dedicarse a la filosofía mexicana les cuesta trabajo distinguirla, por ejemplo, de la filosofía de lo mexicano; misma que forma parte de la historia de la filosofía mexicana, pero no comparte todos los objetivos de tal proyecto. En otros casos, el desconocimiento de toda esta tradición puede llegar a confundir a la filosofía mexicana con la enseñanza de la filosofía en México; la defensa de la filosofía mexicana significa una lucha por la inclusión de materias filosóficas con contenido, orientación y enfoques filosóficos propios en los planes de estudio de educación media superior; cuestión de suma importancia pero que se diferencia de la filosofía en México.

<sup>125</sup> Victórico Muñoz Rosales. “La Filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación” en Rolando Picos Bovio. *Filosofía y tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana*. Universidad Autónoma de Nuevo León. México. 2011. p. 104.



La última razón es un ejercicio siempre valioso de autognosis social que va a retroalimentar nuestra forma de concebir a la filosofía mexicana, que nos permitirá saber en dónde estamos parados, es decir, reconocer nuestra situación actual, y las herramientas que tenemos para afrontar los retos del presente. Para Victórico Muñoz, estamos nuevamente en este proceso de autognosis, pues se necesita tener presente lo que hemos avanzado en este rubro:

[...] la filosofía mexicana y latinoamericana se encuentran en un momento de consolidación y creación muy particulares que habría que describir someramente para comprender qué hemos hecho, qué se está haciendo y qué falta por hacer, sin que lo que diga agote la explicación de su acontecer o las posibilidades no contempladas de su desarrollo. Lo que yo llamo entre la tradición y la innovación.<sup>126</sup>

El pasado, el presente y el futuro de la filosofía mexicana se entretajan y tienen como objeto nuestra circunstancia. El análisis de nuestra circunstancia histórica permite entender nuestro presente, mientras que el análisis de nuestro pasado filosófico nos permite rescatar aportes pertinentes para dicha situación; no obstante, como el pasado y el presente son disímiles se requiere de la creatividad para enfrentar los nuevos retos que se presenten; es decir, se requieren desarrollos filosóficos propios.<sup>127</sup> Emilio Uranga dice lo siguiente muy relacionado con el punto anterior:

[...] cuál es la finalidad de esta autognosis del mexicano. Se oye gritar por allí con fingido espanto que se trata de un nacionalismo. Lo más prudente quizás es contestar con el sentido común que conocerse mejor es una premisa para actuar mejor. La acción reflexiva es frente a la irreflexiva más segura y más lúcida, precisa los objetivos de su obrar, y puede elegir adecuadamente los medios para conseguirlos.<sup>128</sup>

Estas palabras de Uranga son válidas tanto en el sentido de que para elaborar filosofía mexicana se requiere de una profunda autognosis de nuestra tradición, pero también podría verse desde el aspecto político, es decir, para poder transformar nuestro país o para realizar una política pertinente a nuestra circunstancia, se requiere conocer la historia de México. Dice el grandilocuente José Martí:

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 101.

<sup>127</sup> En algunos casos será necesario actuar con el propósito de incidir directamente en nuestra sociedad. Creo que la experiencia de nuestra praxis filosófica nutrirá también a nuestra filosofía. Transformar nuestro país es también transformar a nuestra filosofía, desde mi humilde opinión.

<sup>128</sup> Emilio Uranga. "Notas para el Estudio del Mexicano" en Emilio Uranga. *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía de lo mexicano*. Prol. Guillermo Hurtado. Bonilla Artiaga Editores. México. 2013. p. 136.

[...] el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en conjunto, para llegar, por métodos e instituciones nacidos del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce [...].<sup>129</sup>

Sin que la anterior cita implique para nuestro propósito un aislamiento de todo lo extranjero. Me parece que Victórico Muñoz realiza de forma excepcional este balance de nuestra tradición, que viene a constituir la fundamentación histórica de la filosofía mexicana; y mediante la reflexión de la misma, le permite posicionarse teóricamente en un nuevo nivel de conciencia en donde rescata los argumentos o premisas que fundamentan epistemológicamente a la filosofía mexicana.

Ahora bien, para interpretar la postura del autor, utilizaré, principalmente: su tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía titulada *Filosofía mexicana y hermenéutica analógica*, el segundo texto es "La Filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación"; incluido en el libro *Filosofía y tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana e Iberoamericana*, coordinado por el Dr. Rolando Picos Bovio, el tercer texto se titula "Lo mexicano en filosofía", dentro del libro *Filosofía Mexicana: Retos y perspectivas*, coordinado por él mismo.

Por último, es necesario señalar que en este trabajo no se tratará de explicar la ideología que está detrás de cada concepción filosófica de los autores; ese trabajo tiene que realizarse pero no es el objetivo de éste; sino mostrar que las concepciones filosóficas de estos autores están cruzadas por elementos ideológicos, como podremos observar en la conclusión del presente trabajo. Eso quiere decir que las ideologías entre varios pensadores mexicanos pueden no coincidir, sin embargo, la dimensión ideológica en la filosofía mexicana está presente.

### **3.1 La fundamentación histórica de la filosofía mexicana**

En el texto "La Filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación", Victórico Muñoz señala dos aspectos históricos fundamentales para dar pie a una filosofía mexicana. Por un lado, "la toma de conciencia de una realidad que nos es propia reflexionando con radicalidad sus problemáticas."<sup>130</sup> Por el otro lado, "la existencia de filosofías a través de nuestra historia en un franco proceso de identidad y

---

<sup>129</sup> José Martí. *Antología*. Salvat Editores / Alianza Editorial. España 1972. p. 19.

<sup>130</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. cit.* p. 102.

desarrollos filosóficos propios [...]”<sup>131</sup> De estos dos puntos, Victórico nos muestra una breve síntesis de los períodos claves de nuestra historia intelectual que nos permiten señalar el gran aporte de esta tradición.

En esta parte de mi trabajo, acompañaré a Victórico Muñoz en este proceso histórico de fundamentación de la filosofía mexicana para ser consciente y poder valorar en qué punto nos hemos quedado, y cuáles son los aspectos nuevos con los que se nutre actualmente a nuestra filosofía mexicana.<sup>132</sup>

Históricamente, la filosofía mexicana ha cruzado varios periodos, Victórico reconoce algunos “antecedentes teóricos” en las figuras de Gabino Barreda, José María Vigil, Justo Sierra y Ezequiel A. Chávez. Después, se refiere a Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes como los “iniciadores” de esta filosofía. Luego, sigue el momento de la “autoconciencia de la filosofía mexicana”, donde por su impulso a la filosofía mexicana, y por el magisterio que ejercieron, brillan las figuras de José Gaos y Samuel Ramos. Posteriormente, se llega, según las categorías empleadas por Victórico, a los “continuadores”, representados por el grupo Hiperión y Rafael Moreno.

### 3.1.1 Antecedentes teóricos

En el apartado sobre “antecedentes teóricos” de la filosofía mexicana (s. XIX), rescata el esfuerzo de Gabino Barreda por adaptar el positivismo a nuestra realidad<sup>133</sup>. Al final de su *Oración Cívica* modifica un poco el lema de Augusto Comte para tratar de adaptarlo a nuestra historia:

Conciudadanos: que en lo de adelante sea nuestra divisa LIBERTAD, ORDEN Y PROGRESO; la libertad como MEDIO; el orden como BASE y el progreso como FIN; triple lema simbolizado en el triple colorido de nuestro hermoso pabellón nacional, de ese pabellón que en 1821 fue en manos de Guerrero e Iturbide el emblema santo de nuestra independencia; y que empuñado por Zaragoza el 5 de mayo de 1862, aseguró el porvenir de América y del mundo, salvando las instituciones republicanas.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Idem.

<sup>132</sup> También me gustaría señalar una inquietud, y dejar abierta una pregunta que espero se dilucide a lo largo de este trabajo: ¿requiere la filosofía mexicana ser algo más que una “simple” disciplina teórica y confesar la necesidad de un trabajo práctico que sirva como brújula para no perderse en el mar conceptual? La inquietud que está de fondo es la siguiente: ¿cómo saber si las interpretaciones que hacemos de la realidad mexicana son objetivas?

<sup>133</sup> Victórico Muñoz Rosales. (2005). *Filosofía mexicana y hermenéutica analógica*. Tesis de maestría en filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. Asesor Mauricio Beuchot Puente. p. 70.

<sup>134</sup> Gabino Barreda. *Oración cívica*. Cuadernos de Cultura Latinoamericana No. 72. UNAM. México. 1979. p. 19.

Gabino Barreda empieza a ser consciente de que la aplicación de una teoría filosófica no puede ser total, sin cambios, sino que dichas modificaciones están relacionadas con las diferencias del lugar donde fue pensada la teoría.

De José María Vigil aprecia su magna labor por rescatar las distintas manifestaciones culturales mexicanas que tuvieron por objetivo revalorar lo nuestro y mostrar su importancia en relación con lo universal<sup>135</sup>; además, yo agregaría, Vigil insiste en la importancia del estudio de nuestra historia para percibir nuestras fallas, para valorar lo bien realizado, y para pensar el futuro deseado para nuestro país.

[...] la historia, como lo han dicho varios filósofos, es la gran maestra de los pueblos, y sólo ella puede darnos la preparación del porvenir. Si la lúgubre tradición de Quetzalcóatl parece que se cierne todavía sobre nuestro horizonte, pidamos resueltamente a la historia, la fórmula para conjurar el siniestro fantasma, y estemos persuadidos que el resultado no se hará aguardar, haciendo renacer la fe en nuestros propios destinos, savia vivificadora sin la cual se paralizan y sucumben los pueblos mejor constituidos.<sup>136</sup>

De Justo Sierra retoma los siguientes tres principios fundamentales: en primer lugar, la necesidad de estudiar nuestra realidad; en segundo lugar, la importancia de pensar soluciones a nuestras problemáticas; y en tercer lugar, tener presente el desarrollo de los puntos anteriores sin negar lo universal.<sup>137</sup> Veamos la siguiente cita extraída de su discurso de inauguración de la Universidad de México; para ilustrar este último punto.

Para que sea no sólo mexicana, sino humana esta labor, en que no debemos desperdiciar un solo día del siglo en que llegará a realizarse, la Universidad no podrá lograr, a riesgo de consumir, sin renovarlo, el aceite de su lámpara, que le será necesario vivir en íntima conexión con el movimiento de la cultura general; que sus métodos, que sus investigaciones, que sus conclusiones no podrán adquirir valor definitivo mientras no hayan sido probados en la piedra de toque de la investigación científica que realiza nuestra época [...]<sup>138</sup>

Estos aspectos no son los únicos que me gustaría rescatar de la magna labor de Justo Sierra, en este mismo Discurso, se puede apreciar su interés por hacer de los conocimientos producidos por la

---

<sup>135</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. cit.* p. 70.

<sup>136</sup> José María Vigil. “Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria” en Juan Antonio Ortega y Medina. *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia*. UNAM-IIH. México. 2001. p. 275.

<sup>137</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. cit.* p. 71.

<sup>138</sup> Justo Sierra. “Discurso de Inauguración de la Universidad Nacional en la celebración del Centenario” en Justo Sierra. *Obras Completas V*. UNAM. México. 1984. p. 450.

Universidad, una herramienta en beneficio de la sociedad y su transformación; no es sólo pensar soluciones, sino llevarlas a la práctica, dice Sierra:

[...] y que la sustancia de la investigación y del pensamiento no se cristalizase en ideas dentro de las almas, sino que esas ideas constituyesen dinanismos perennemente traducibles en enseñanza y en acción, que sólo así las ideas pueden llamarse fuerzas; no quisiéramos ver en ellas torres de marfil, ni vida contemplativa, ni arrobamientos en busca del *mediador plástico*; eso puede existir, y quizás es bueno que exista en otra parte; no allí, allí no.<sup>139</sup>

De Ezequiel A. Chávez rescata su ejemplar labor educativa y la brecha que abrió para los estudios sobre la forma de ser del mexicano. En su trabajo, *¿De dónde venimos y a dónde vamos?*, puede notarse un interés por México y su porvenir:

*Para salvarse necesita México que una firme, perseverante y definitiva política de conciliación y de reconciliación de los elementos antagónicos que tienden a desbaratarlo —aun cuando se imaginen lo contrario— y de los que en lo futuro puedan debilitarlo, guíe y unifique para siempre a todos los habitantes del país. ¿Lo logrará México?*<sup>140</sup>

Mientras que en su *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del mexicano*, puede verse su interés por dilucidar el carácter del mexicano para poder diseñar una estructura social e instituciones que mejor se acomoden a nuestras particularidades:

Por no tener en cuenta la cardinal observación de que el carácter, o lo que es lo mismo, la resultante de todas las condiciones psíquicas de los individuos, varían con los pueblos, se incide a veces en el absurdo de querer trasplantar, lisa y llanamente, a un país instituciones educativas, represivas o políticas que han florecido en otro, sin reflexionar en que acaso no sean aclimatables en el intelecto, en los sentimientos y en la voluntad de los pueblos a quienes se trata de mejorar [...]<sup>141</sup>

Dice Victórico al final del apartado para tratar de resumir estas inquietudes:

[...] son algunos principios y actitudes de nuestro filosofar en este momento, la convicción electiva y de adaptación críticas; el intento por ampliar la noción de lo filosófico y por lo tanto de la filosofía para poder historiar lo propio

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 459.

<sup>140</sup> Ezequiel A Chávez. *Obras II. Filosofía y autobiografía*. El Colegio Nacional. México. 2002. p. 360.

<sup>141</sup> Ezequiel A Chávez. *Obras III. Glosario e índice biográfico de la obra ¿De dónde venimos y a dónde vamos?* El Colegio Nacional. México. 2007. p. 375.

en los campos filosófico, antropológico y cultural; el hecho de partir de nuestra realidad para aportar soluciones también nuestras, pero sin desconectarlas de lo universal.<sup>142</sup>

Además de lo anterior, me permito agregar otro aspecto de esta filosofía mexicana emergente. Desde este periodo observamos el compromiso social de estos mexicanos por transformarnos y vivir mejor, impulsados desde un programa educativo y una reflexión de lo que hemos sido; por ejemplo, los estudios sobre el mexicano fomentan la autoconciencia para depurar aquellas costumbres dañinas a nuestra vida. Como se puede observar, desde los antecedentes teóricos, no puede pensarse una filosofía mexicana sin el conocimiento de la historia, sin la crítica al presente y sin la utopía, entendida como una vía alternativa para pensar nuestra realidad social. Es decir, desde el principio la filosofía mexicana tendrá un carácter ideológico, pues su cultivo no es movido por el deseo *per se* del conocimiento, como pudimos observar con Sierra, sino por una inquietud política de transformación social.

### **3.1.2 Los iniciadores**

Después de los “antecedentes teóricos”, se dan ciertos elementos que permiten gestar la idea de una filosofía mexicana. El primero de “los iniciadores” (s. XX), que menciona Victórico, es Antonio Caso. Para este filósofo, uno de los grandes problemas que aquejan a nuestra sociedad, en todos sus aspectos, es la desafortunada imitación extralógica que se hace de lo extranjero, sin cobrar conciencia de las distintas condiciones entre lo que se copia, y el lugar en donde se implementa dicha copia. Se requiere de la adquisición de un sentido histórico para que podamos reconocer el valor de lo que hemos hecho y para reflexionar críticamente qué aspectos de afuera valen la pena incorporar y con qué modificaciones, y qué se puede solucionar al interior tomando en cuenta nuestra historia, nuestras tradiciones, nuestras soluciones históricas de enfrentar nuestros obstáculos.

En lo que respecta a José Vasconcelos, Victórico Muñoz, rescata su interés por el tema de lo mexicano, pero distingue tal preocupación del enfoque aportado por el grupo Hiperión;

---

<sup>142</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. cit.* p. 71 - 72.

Vasconcelos se interesaba por lo mexicano en tanto que representa una forma o tipo de lo humano, cuya cultura es específicamente otra de la europea y que, ante los conflictos bélicos en la Europa de aquél entonces, le hacía entender que Latinoamérica -y dentro de ella México- era el crisol de la nueva civilización y la Raza cósmica.<sup>143</sup>

Eso significa, el mexicano desde una perspectiva que asume su parte de la humanidad; o dicho de otra forma, no se puede hablar del ser humano y excluir al mexicano. Con la filosofía mexicana pasa algo similar: ella forma parte de la filosofía universal, vista como el conjunto de la filosofía realizada en distintas partes del globo, y no tanto la filosofía realizada en algún lugar, que se hace pasar por universal para excluir otras formas de filosofar; y como toda imposición genera violencia, intolerancia, y subyace una valoración desigual del otro.<sup>144</sup> La filosofía mexicana no debe caer, para ser congruente consigo misma, en una valoración dogmática de lo propio, ni tampoco debe intentar mostrarse como el nuevo modelo de la racionalidad o humanidad; de esto era consciente Vasconcelos.<sup>145</sup>

La conciencia de la importancia de lo propio, pero sin caer en el extremo de despreciar el pensamiento extranjero, ¿es acaso contradictorio o irreconciliable? La filosofía mexicana es una filosofía más, comparte con las demás una relación axiológica horizontal; eso sí, en algunos aspectos más valiosa *para nosotros* que otras al interpelarnos más directamente y señalar nuestra problemática cotidiana.

El regiomontano Alfonso Reyes, hablará también de la relación entre la cultura mexicana y la universal, pero su actitud apuesta por una confrontación directa entre ellas, no teme que la cultura mexicana quede apabullada frente a las grandes producciones del globo. “De tiempo a esta parte [...] vengo sintiendo la necesidad, y saciándola como puedo, de someter nuestra América a los grandes reactivos del pensamiento, para ver lo que de ella resulta.”<sup>146</sup> Alfonso Reyes se siente convencido del gran valor que tiene el pensamiento mexicano dentro del gran panorama de la cultura universal; no lo atemorizan las distintas influencias que pueda adoptar la cultura mexicana de afuera, pues ante todo subyace la idea de que lo mexicano no está escindido de lo universal.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>144</sup> Esta imposición puede entenderse por medio de la gran fuerza económica y/o militar de otras naciones, pero jamás está moralmente justificada, tenemos ejemplos de cómo naciones justifican la invasión bélica bajo el pretexto de traer libertad y democracia:

[http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151119\\_medio\\_orient\\_e\\_democracia\\_potencias\\_occidentales\\_wbm](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151119_medio_orient_e_democracia_potencias_occidentales_wbm)

<sup>145</sup> Al respecto uno de los retos más importantes que le veo a la filosofía mexicana es la tarea de construir un discurso que no excluya la gran diversidad cultural de nuestros pueblos.

<sup>146</sup> Alfonso Reyes. *Cartilla moral. La x en la frente. Nuestra lengua*. Asociación Nacional de Libreros. México. 1982. p. 81.

¿Qué tendremos los mexicanos que no podamos ir adonde todos los pueblos van? ¿Quién nos impide hurgar en el común patrimonio del espíritu con el mismo señorío que los demás? [...] nada puede sernos ajeno sino lo que ignoramos. La única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo. Claro es que el conocimiento, la educación, tienen que comenzar por la parte: por eso “universal” nunca se confunde con “descastado”.<sup>147</sup>

Alfonso Reyes es uno de los escritores más universales que tenemos, en él puede notarse un profundo interés por la cultura generada en el mundo, y del derecho de todo mexicano por utilizarla para hacer con ella lo deseado. Se debe entrar en lo universal sin desconocer lo propio, por eso aboga por una sólida formación histórica.

En la formación de hombres -hasta donde ello sea filosóficamente posible- debe entrar la mayor proporción de savia nacional que destila la historia [...] Y que después, a través de esa formación, pasen en buenhora las corrientes universales [...] ¿Quién puede desde ahora saber la miel que juntan las abejas, merodeando en todos los jardines!<sup>148</sup>

Victórico Muñoz, puede apreciar en los filósofos anteriores dos dimensiones que abonan a la filosofía mexicana; a saber, algunos principios metodológicos para su realización, y el desarrollo de algunos temas que van cobrando fuerza en esta construcción de la filosofía mexicana<sup>149</sup>, también señala, ya desde estas personas, como la filosofía mexicana reniega de cualquier intento por volverse la única, hegemónica o universal; pero sí cuestiona y critica el intento de algunas filosofías particulares por imponer su forma de pensar.

### **3.1.3 Autoconciencia de la filosofía mexicana**

Ahora paso al periodo de “autoconciencia de la filosofía mexicana”. En esta etapa destaca Samuel Ramos por filosofar desde nuestra circunstancia y nuestras tradiciones sin buscar justificarse en filosofías foráneas. Ramos ha “combatido la seducción que ejercen ideas o sistemas extranjeros de varios

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 88.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>149</sup> Victórico Muñoz. *Op. cit.* p. 77.



órdenes, porque no responden a las necesidades del país, y sí pueden contrarrestar los impulsos elevados del alma mexicana.”<sup>150</sup>

Para el fundador de la cátedra de Filosofía en México en la UNAM (1941), existe filosofía mexicana cuando hay una meditación “sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional.”<sup>151</sup> Victórico Muñoz señala algunas características de esta filosofía mexicana propuesta por Samuel Ramos:

Filosofía mexicana en la filosofía en México, como aquella que no imita sino crea, que se atiene a sus propios cánones y no a modelos extranjeros, que es nacional al mexicanizar el saber, pero es universal al aportar soluciones para otros hombres en las mismas circunstancias.<sup>152</sup>

Samuel Ramos, en armonía con los autores anteriores, enseña cómo hacer filosofía mexicana sin renunciar a lo universal; ella no se logra si renunciamos a nuestra propia realidad y sus problemas. Además, nos enseña que el conocimiento no se desprende únicamente del libro, también hace falta interpretar directamente nuestro entorno. Dice Ramos, en el Prólogo a la Tercera Edición de *El perfil del hombre y la cultura en México*:

Creo en la salvación de México, porque nuestra raza no carece ni de inteligencia ni de vitalidad; lo único que le falta es aprender. Pero la sabiduría que es necesaria no es la que se aprende en las escuelas, sino una cierta sabiduría que sólo la experiencia puede dar. Me refiero a esa ciencia de vivir, que no está recogida en los libros, que sólo se aprende en la vida misma.<sup>153</sup>

En el filósofo español José Gaos, Victórico reconoce el gran impulso y rigurosidad que le otorga a los estudios de filosofía mexicana. Gaos observó el enorme desconocimiento de nuestra propia filosofía y la negación de nuestra actividad reflexiva tanto en el exterior del país como en su interior. Por ello, fue fundamental, para él el estudio de nuestra historia y de nuestras ideas para visibilizar nuestras aportaciones en la gran Historia de la Filosofía. Dice José Gaos:

---

<sup>150</sup> Samuel Ramos. “Prólogo a la tercera edición”. en Samuel Ramos. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Universidad Nacional Autónoma de México / Secretaría de Educación Pública. México. 1987. p. 16.

<sup>151</sup> Samuel Ramos. *Obras Completas II. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*. Nueva Biblioteca Mexicana No. 46. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1976. p. 99.

<sup>152</sup> Victórico Muñoz. *Op. cit.* p. 79.

<sup>153</sup> Samuel Ramos. *El perfil del hombre y la cultura en México*. p. 15.

[...] la idea de no haber hecho hasta hoy ninguna aportación a la filosofía universal se generalizó [...] Los mexicanos habrían aceptado como autovaloración propia la ajena ignorancia de ellos... ¿Cuál es la - sinrazón de semejante injusticia de la Historia de la Filosofía con la filosofía mexicana, de los no mexicanos con los mexicanos, de éstos consigo mismos? Un doble hecho, político y cultural: la dependencia política de América respecto de Europa y la dependencia de las valoraciones culturales respecto de las políticas.<sup>154</sup>

El filósofo transterrado puede observar el conflicto ideológico por el cual no existe un reconocimiento de nuestra tradición filosófica: el problema es una dependencia política y cultural de América respecto a Europa. ¿En dónde está nuestra capacidad crítica si aceptamos simplemente, aún en el terreno filosófico, la inexistencia de nuestra capacidad de generar nuevas propuestas filosóficas? ¿Acaso una dependencia político-económica puede decidir el destino filosófico de todo un país o de todo un continente? ¿De verdad nuestras condiciones materiales nos determinan fatalmente?

En este período de autoconciencia de la filosofía mexicana, Victórico rescata los siguientes elementos epistemológicos:

1. Se abre la posibilidad de justificación de una filosofía mexicana a través del análisis de la realidad y sus problemas.
2. Desde la filosofía de la filosofía se critica el funcionamiento ideológico de filosofías locales hegemónicas con discurso universalista.
3. Implementa la historia de las ideas como método para observar las aportaciones filosóficas de nuestro pasado.<sup>155</sup>

Históricamente, por otro lado, se comprende el proceso que niega lo filosófico de nuestro pensamiento. Para Victórico Muñoz se vuelve clara la forma en que se importó la filosofía europea a nuestras tierras por los españoles; sin embargo, nota que dicha importación continuó por nosotros pese a que dicha filosofía negara nuestra capacidad filosófica y el valor filosófico de la cultura precortesiana.<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> José Gaos. *Filosofía mexicana de nuestros días*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1954. pp. 347 - 348.

<sup>155</sup> Victórico Muñoz. *Op. cit.* p. 81

<sup>156</sup> *Ibíd.*, pp. 81 - 82.

### 3.1.4 Los continuadores

Ahora toca hablar de “los continuadores”. Empezaré por el grupo Hiperión. Este fue conformado por los intelectuales Luis Villoro, Leopoldo Zea, Fausto Vega, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez Macgrégor, Ricardo Guerra y Salvador Reyes Nevares. Todos ellos tenían, dice Victórico, un proyecto en común: “identificar y desarrollar lo peculiar, lo auténtico del mexicano y de lo mexicano, constituyéndose *la filosofía de lo mexicano*.”<sup>157</sup> Por motivos de espacio, lamentablemente, sólo me referiré al trabajo de Luis Villoro, de Emilio Uranga y de Leopoldo Zea para dar una breve muestra del tipo de investigación filosófica que llevaron a cabo en ese momento.

Luis Villoro en el Prólogo a la segunda edición de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, afirma que el “llamado grupo filosófico ‘Hiperión’ intentaba comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias”<sup>158</sup>. Intentó, en este libro, hacer un estudio del indio que consideró parte indispensable de todo esfuerzo por conocer al mexicano. Mario Teodoro Ramírez expresa mejor que yo esta inquietud de Villoro:

No podemos comprender lo que somos como sociedad [...] si nos concebimos ficticiamente de manera monolítica [...] Que somos una sociedad y una cultura uniforme, acabada y compacta resulta no sólo evidentemente falso, sino también ideológicamente interesado.<sup>159</sup>

Luis Villoro identifica a lo largo de nuestra historia tres grandes concepciones de lo indígena, pero en ninguna se le considera un igual; es decir, con los mismos derechos que los otros ciudadanos; se avanza en su reconocimiento, pero aún se le explota y mancilla su dignidad; nunca es un fin en sí mismo. Pero si deseamos cambiar esta situación se necesita conciencia de la misma, no podemos quedarnos en la interpretación tradicional o estatal de lo indígena, se necesita emplear un pensamiento crítico que denuncie aquellas ideologías que luchan para oprimirnos. Por ello el pensamiento crítico, según Villoro, no puede partir de alguna ideología, y lucha contra un *status quo* que busca eliminarlo.

Del mismo modo, Emilio Uranga recoge distintas formas de ser del mexicano, de muy distintas fuentes, para realizar su propuesta: la poesía de Ramón López Velarde, el teatro de Rodolfo Usigli, el

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>158</sup> Luis Villoro. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Secretaría de Educación Pública. Lecturas Mexicanas No. 103. México. 1987. p. 9.

<sup>159</sup> Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filosóficas. México. 2010. p. 72.

ensayo de Agustín Yáñez, la filosofía de Samuel Ramos, etc.; pero las hace efectos de una misma causa; a saber, la accidentalidad ontológica del mexicano. Afirma Uranga, “todas las estructuras fundamentales puestas de relieve hasta hoy (complejo de inferioridad, resentimiento, hipocresía, cinismo, zozobra, etcétera.) deben concebirse como accidentales ‘en el fondo’, en su base.”<sup>160</sup> Mas metodológicamente hablando, la instrumentación teórica para realizar su ontología del mexicano viene fundamentalmente del existencialismo heideggeriano.

Ahora bien, su programa está marcado por una intencionalidad política, en tanto confiesa la necesidad de una transformación social que tenga como primer paso, nuestro autoconocimiento:

Poner en claro cuál es el modo de ser del mexicano, es tan sólo una premisa -eso sí, necesaria- para operar a continuación una reforma y una conversión. Más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser del mexicano, lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser.<sup>161</sup>

Me parece que esta inquietud es aplicable a toda la filosofía mexicana, hay un compromiso político de fondo que asumimos. El reto de cada intelectualidad comprometida con su circunstancia es llevar dichas ideas a la práctica, de forma efectiva. De esta forma, un ejercicio verdaderamente comprometido con su circunstancia abre la posibilidad de transformar nuestro entorno y enriquece la concepción que tenemos de nosotros mismos, pues somos la forma en que nos construimos cada día. Del mismo modo, pienso yo, nuestras aportaciones a la sociedad revitalizarán la manera en que nos pensamos, y la actualidad de los proyectos sociales que deseamos implementar.

Lo mexicano es un proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos proponen a los demás mexicanos para que lo realicen juntos. [...] No limitándolo a elucubraciones de selectos, sino exponiéndolo y lanzándolo, en medio de las gentes no especialistas, urgiendo a la contribución, poniendo en comunidad el proyecto y abriéndolo a todos.<sup>162</sup>

Me parece que el carácter incluyente de las palabras de Uranga constituyen un gran avance para nuestra filosofía. Sin embargo, parece aún faltarle un poco más (o al menos no lo hace explícito) para realizar un programa social común verdaderamente incluyente: este no puede aceptar la propuesta “lanzada” del

---

<sup>160</sup> Emilio Uranga. “Análisis del ser del mexicano” en Emilio Uranga. *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía de lo mexicano*. Prol. Guillermo Hurtado. Bonilla Artiaga Editores. México. 2013. p. 54.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>162</sup> Emilio Uranga. “Notas para un estudio del mexicano”. p. 146.

intelectual a la sociedad, sino que requiere de su elaboración conjunta y horizontal; de lo contrario seguimos en el elitismo intelectual, en el desprecio de la capacidad racional de la ciudadanía y del mesianismo que busca transformar la vida de las personas sin que estas disientan o sean conscientes de la necesidad de dicha reforma.

El ejemplar Leopoldo Zea fue uno de los alumnos más destacados del filósofo español José Gaos. La importancia de Zea, entre otras cosas, radica en la trascendencia con que dota a la filosofía mexicana al fundar un proyecto de alcance mundial: la filosofía latinoamericana. Ésta busca la unidad de las distintas naciones de Latinoamérica para su liberación cultural y mental justificada por un contexto histórico compartido: de naciones colonizadas, explotadas, saqueadas, etc<sup>163</sup>; “aparece como preocupación clave de los latinoamericanos que han alcanzado su independencia política, la de lo que consideran su necesario complemento, la ‘emancipación mental’.”<sup>164</sup>

Para llevar a cabo dicho programa propone una filosofía de la historia latinoamericana, en donde mezcla historia, filosofía e ideología; no se puede desentender de ellos porque la historia que estudia se inmiscuye directamente con él; “¿quien reflexiona sobre su propia historia puede abstraerla de su vivencia?”<sup>165</sup>, y busca encontrarle sentido para proponer las acciones políticas pertinentes para lograr una auténtica emancipación y unidad latinoamericana. De hecho, el interés social de la filosofía en México no es nuevo, dice Zea:

Si algo pudiera caracterizar el pensamiento y filosofía en México, este algo sería la preocupación por hacer de los mismos, instrumentos ideológicos. Esto es, instrumentos de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural. Nuestros filósofos han sido, por esta misma razón, considerados más como pensadores e ideólogos. Pensamiento y acción han estado estrechamente unidos en la historia de nuestra filosofía.<sup>166</sup>

Todo esto va de la mano con su propuesta de una *filosofía como compromiso*. Por compromiso, Leopoldo Zea entiende dos cosas; por un lado, lo entiende como *condena*, pues nacemos en una

---

<sup>163</sup> Dicho programa recuerda un poco, aunque desarrollado no tan profundamente, la consolidación de una *magna patria* de Pedro Henríquez Ureña: “La unidad de su historia, la unidad de propósito en la vida política y en la intelectual, hacen de nuestra América una entidad, una *magna patria*, una agrupación de pueblos destinados a unirse cada día más y más. Si conserváramos aquella infantil audacia con que nuestros antepasados llamaban Atenas a cualquier ciudad de América, no vacilaría yo en compararnos con los pueblos, políticamente disgregados, pero espiritualmente unidos, de la Grecia clásica y la Italia del Renacimiento. Pero sí me atreveré a compararnos con ellos para que aprendamos, de su ejemplo, que la desunión es el desastre.” Pedro Henríquez Ureña. *La utopía de América*. Biblioteca Ayacucho. Venezuela. 1978. p. 5.

<sup>164</sup> Leopoldo Zea. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Editorial Joaquín Mortiz. México. 1974. p. 17.

<sup>165</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>166</sup> Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, José Luis Balcárcel y Abelardo Villegas. “El sentido actual de la filosofía en México”. *Revista de la Universidad de México*. Vol. XXII. Enero de 1968.

circunstancia particular que no elegimos y sin embargo nos afecta directamente, pero en la que con nuestras acciones presentes también comprometemos el futuro; y por otro lado, lo entiende como *responsabilidad*; en tanto actitud que tomamos para hacernos responsables o no, de una circunstancia de la que no podemos escapar, y que requiere del conocimiento de la historia que ha configurado nuestra actual circunstancia.

Es esta libertad la que nos compromete en forma propiamente dicha. Existiendo estamos comprometidos; pero es *asumiendo* libremente estos compromisos que nos comprometemos. Nuestra libertad se expresa en la *forma* como asumimos el inevitable compromiso con nuestra circunstancia.<sup>167</sup>

Zea ve en la figura de Sócrates a un ícono de esta filosofía, él no sólo se compromete con su comunidad sino también con la filosofía que ha escogido, con una forma de vida a la que no ha de renunciar incluso ante el peligro de la muerte. La filosofía como compromiso, al igual que la filosofía mexicana, cambian cierta concepción filosófica en donde se pondera el conocimiento *per se*, por un conocimiento que coloque a su sociedad en primer término.<sup>168</sup> Dice Zea, “Filosofar no es para él [Sócrates] un puro afán de saber por saber, sino un compromiso que se tiene con la comunidad. Filósofa, no para hacer simplemente filosofía, sino para servir a su comunidad.”<sup>169</sup>

Esta filosofía comprometida con su circunstancia, que no reniega de su carga ideológica, dota de trascendencia al proyecto de Leopoldo Zea, pues de lo que se trata en último término es de lograr una comunidad internacional en la que se intercambie la dependencia por la fraternidad. El problema consiste en definir de qué “universalismo” hablamos, de uno verdaderamente incluyente, o de uno que habla en nombre de la humanidad pero no se compromete con ella, sino que somete a naciones y pueblos:

¿Al universalismo y apertura propios del neocolonialismo, o al universalismo y apertura a que aspiran los pueblos como los nuestros? Dos formas distintas de relación universal y apertura. ¿La universalización por la vía de la subordinación, la *dependencia*, a un imperio o a otro, a determinados intereses supranacionales que esos imperios simbolizan o bien, por el contrario, la universalización y apertura por la vía de la *solidaridad*, de pares entre pares?<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> Leopoldo Zea. “La filosofía como compromiso” en Leopoldo Zea. *Filosofar a la altura del hombre*. UNAM. México. 1993. p. 96.

<sup>168</sup> Si le hacemos caso a Zea, me gustaría preguntar ¿de qué forma compromete el hacer filosofía mexicana?, ¿cuál sería la función social de este filósofo?, ¿de qué forma puede incidir más efectivamente en su sociedad?, ¿por qué gran parte de los frutos de la filosofía mexicana se queda en las universidades?

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>170</sup> Leopoldo Zea. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. p. 14.

De este gran filósofo, Victórico Muñoz rescata el compromiso y responsabilidad que realiza con su circunstancia y la de otros pueblos en situaciones similares a las de México, y el exhorto para que nosotros también asumamos nuestra realidad social, y de esta forma vayamos colocando los elementos que tenemos a la mano para caminar hacia una filosofía verdaderamente universal.<sup>171</sup>

En su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*, Zea también plantea lo que entiende por la universalidad de la filosofía, y reconoce que tanto la filosofía europea como la americana nacen de una reflexión sobre la realidad o circunstancia concreta que no es inferior a otras realidades y que posee la capacidad de ser útil a la humanidad; del mismo modo, la crítica a nuestra filosofía por su falta de originalidad no se sostiene, pues, según él, toda originalidad procede de la reflexión sobre la situación concreta.

En último término la problemática que la realidad concreta plantea a toda filosofía tendrá que culminar en soluciones o respuestas cálidas para otras realidades. De allí la llamada universalidad de la filosofía, pese a que la misma se ha originado frente a los problemas que plantea la realidad concreta, original, entendiendo esto por el origen de que ha surgido.<sup>172</sup>

El último de los “continuadores”, pero que ya no fue Hiperión, de esta historia de la filosofía mexicana, propuesta por Victórico Muñoz, fue el maestro, latinista, historiador, humanista y filósofo mexicano Rafael Moreno Montes de Oca. Josu Landa reconoce su titánica labor por “introducir en el canon de las humanidades, con todos los derechos, a los más destacados letrados e intelectuales que ha dado la antigua Nueva España o el México surgido de la Independencia.”<sup>173</sup> Pero también deseo rescatar aquellos aportes realizados respecto a la fundamentación de la filosofía mexicana.

“¿Filosofía mexicana en el año 2000?”, publicado *post mortem* en el 2002, permite sumergirnos en sus profundas y sugerentes conclusiones, resultado de una madura reflexión y de una admirable congruencia. Para el Dr. Moreno, la filosofía se ha caracterizado por ser “una reflexión radical sobre los problemas nacionales de cada pueblo; el filósofo crea la filosofía desde su propia sociedad y para transformarla.”<sup>174</sup> La filosofía mexicana no se salva de este rasgo político, presente tanto en su contenido

---

<sup>171</sup> Victórico Muñoz. *Op. cit.* p. 89.

<sup>172</sup> Leopoldo Zea. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores. México. 1989. p. 27.

<sup>173</sup> Rafael Moreno Montes de Oca. *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*. Comp. Norma Delia Durán Amavizca. Facultad de Filosofía y Letras. México. 1999. p. 10.

<sup>174</sup> Rafael Moreno. “¿Filosofía mexicana en el año 2000?” en Norma Delia Durán Amavizca (comp.). *Acta Philosophica Mexicana*. Facultad de Filosofía y Letras. México. 2002. p. 11.

como en su *telos*, sino que es consciente de dicha intencionalidad que pasa, en primer lugar, por una liberación epistémica que cobra sentido por nuestras circunstancias particulares:

[...] no obedece a una necesidad intrínseca del filosofar mismo; obedece a las condiciones que la circunstancia mexicana -similarmente a la circunstancia de Latinoamérica- pone al filosofar. Éste, por ser precisamente filosofar y filosofar mexicano, tiene ante sí la función de operar frente a la dependencia, la proclividad colonial, la tradición de repetir o de imitar la filosofía universal.<sup>175</sup>

Esta circunstancia exige un tipo de filosofía, afirma Moreno, “que sea intencionadamente mexicana y que reflexione sobre asuntos mexicanos.”<sup>176</sup> Esto es interesantísimo porque si las circunstancias fueran distintas no tendría mucho sentido defender la existencia de una filosofía mexicana, o la defensa de la misma sería diferente pues estaríamos en presencia de otro tipo de filosofía; estas estimulan cierta reflexión, en que el objeto que es México y el sujeto que es el mexicano comparten un mismo destino, por ello el sujeto no puede permanecer pasivo frente a una reflexión en la que se juega su destino social.

Pero para llevar esto a cabo, se requiere de una metodología cuidadosa que en su desarrollo parta de las experiencias de nuestra realidad social, e induzca, *a posteriori*, sus propias categorías con el objeto de captar los rasgos más característicos de nuestra peculiaridad; sin trasponer categorías ajenas resultado de situaciones distintas: “comprender lo visto y conocido, de modo tal que nazcan conceptualmente de ellos las categorías particulares de esos objetos, la temática más propia, la función ejercida por ella.”<sup>177</sup>

Pero no pensemos, precipitadamente, que entonces la filosofía mexicana es un recipiente hermético de donde no sale ni entra nada; también, dirá Moreno Montes de Oca, puede resultar valiosa en otras esferas distintas. Los proyectos o reflexiones que surjan de la intelección de nuestra realidad ni son aplicables en todo lugar o momento, como tampoco son exclusivos de cierto *locus*; la trascendencia de su reflexión se encuentra en la analogicidad de situaciones con otros lugares.

También destaca tres modos de hacer filosofía mexicana. El primero es el *modo histórico*. Como su nombre lo indica, se investiga un tema del pasado, se vislumbran las ideas activas del momento y se extraen de ahí categorías propias, se busca el aporte filosófico original que responde a las necesidades de dicho momento, se destacan las aportaciones de la filosofía mexicana que liberan epistémicamente

---

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 25.



al hombre. Este modo de acercarse a la filosofía, afirma Moreno, sirve como pedagógica, pues se aprende la manera en que el autor realiza la filosofía, se está “cofilosofando” con él.<sup>178</sup>

El segundo modo es el de *la historia y de la reflexión personal*. Este modo de hacer filosofía no se detiene en la investigación histórica, sino que incluye en su reflexión filosófica algunos elementos pertinentes para pensar nuestra realidad actual. “Se parte del objeto histórico, interpretado y comprendido, hacia una reflexión propia, o personal, que cumpla la intención de proseguir la creación, históricamente dada...”<sup>179</sup>

El tercer y último modo propuesto por Moreno es el de la *creación*. Este modo de hacer filosofía consiste en hacer filosofía simple, llanamente y sin complejos sobre los problemas de nuestra realidad nacional. Parte de un ejercicio hermenéutico por interpretar nuestra situación particular y sus causas, y de encontrar respuestas “inéditas” a los problemas de dicha situación; no obstante, dicho ejercicio filosófico debe sostenerse por “filosofemas universales pertinentes”.<sup>180</sup>

Como una reflexión personal, creo que el primer y tercer modo constituyen dos extremos a los que es posible acercarse sin llegar del todo; muestran inclinaciones o preferencias en el filosofar. De tal forma, no hay investigador que se ocupe del pasado con tal exclusividad que sea incapaz de intuir propuestas a problemas del presente; del mismo modo, no hay filósofo tan creativo que pueda iniciar su reflexión ignorando toda tradición filosófica. Por dicha polarización parece contradictorio que el Dr. Moreno abogue por la creación de categorías propias para entender nuestra realidad, pero suponga que cuando filosofamos de forma “original” sobre nuestra realidad social se tengan que utilizar, en lugar de categorías propias, los filosofemas universales pertinentes. ¿Y qué son los filosofemas universales? Son simplemente categorías filosóficas aceptadas por la comunidad filosófica hegemónica. Cuando Rafael Moreno supone que es posible filosofar sin apoyarnos en la tradición, y al mismo tiempo reconoce la necesidad de ciertas herramientas para el filosofar, no tiene otra opción que apelar a categorías universales que “no” le pertenecen a nadie por su objetividad y validez en todo lugar.

Con ello no quiero decir, que hagamos filosofía sin mirar las aportaciones hechas en el extranjero, sino que seamos conscientes de las categorías prestadas; para evaluar si contribuyen o nublan nuestro proceso de autognosis, y que también pueden dificultar el proceso de búsqueda de respuestas a nuestros problemas particulares. Todo ello, para que los modos de hacer filosofía logren el objetivo, marcado por Moreno, de “encontrarnos nosotros y encontrarnos con los demás. La filosofía mexicana

---

<sup>178</sup> *Ibíd.*, pp. 25 - 26.

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, pp. 27 - 28.

se presenta así como el camino para ir al fondo de la propia alma y, simultáneamente, a una filosofía universal.”<sup>181</sup>

Al final de este capítulo, Victórico Muñoz realiza un sucinto recuento histórico en donde vislumbra como cada filósofo mexicano con sus aciertos y fracasos sostiene y fundamenta a la filosofía mexicana de nuestros días; se podría decir, que cada filósofo comprometido con la circunstancia mexicana ha comprometido la concepción actual de la filosofía mexicana y el trabajo que realicen los filósofos mexicanos contemporáneos comprometerá a la filosofía mexicana futura.

## **3.2 La fundamentación epistémica de la filosofía mexicana**

Ahora pasaré a lo que considero el aporte de Victórico Muñoz con respecto a la filosofía mexicana, este apartado no pudo haberse logrado, sin el reconocimiento de una tradición filosófica que dota de los argumentos necesarios para fundamentarla epistémicamente, y que al mismo tiempo, permite entender con otros ojos nuestra historia; de tal forma que genera una dialéctica entre la historia de las ideas de la filosofía mexicana y su fundamentación.

### **3.2.1 Los núcleos de la filosofía mexicana**

Como habíamos visto con anterioridad<sup>182</sup>, Rafael Moreno visualiza tres núcleos que constituyen la totalidad de la filosofía mexicana: el histórico, el creativo, y un híbrido entre estos. Victórico Muñoz, cambia ligeramente este esquema en donde considera que la totalidad de la filosofía mexicana, sin olvidar su cauta advertencia de analizar e incluir, si fuera el caso, cualquier nueva perspectiva que se llegase a presentar; se acota a los siguientes núcleos teóricos:

1. Núcleo epistemológico
2. Núcleo de la historia de las ideas

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>182</sup> *Vid. supra.* p. 86 - 87.

### 3. Núcleo de desarrollos filosóficos propios<sup>183</sup>

El *núcleo epistemológico está constituido* por todos los argumentos, premisas o ideas que fundamentan, validan u otorgan sentido a la filosofía mexicana; sin ellos no seríamos conscientes de la manera en que se fundamenta este tipo de filosofía, ni habría manera de defenderla frente a los ataques que buscan anularla; a su vez careceríamos del instrumental teórico necesario para fundamentar históricamente este tipo de tradición o nuestras investigaciones históricas. Incluso arroja luz para entender el impulso de este ejercicio filosófico por su realidad e historia.

Por núcleo epistemológico comprendo el conjunto de los filosofemas que se han construido para dar fundamento al conocimiento que la filosofía mexicana -y latinoamericana- aporta como tal, como filosofía y como mexicana o latinoamericana.<sup>184</sup>

Dentro de este rubro, podemos encontrar todas aquellas proposiciones que rescatan la función social de la filosofía, la convicción de la posibilidad de hacer filosofía desde el arte, o las críticas a la universalidad de la filosofía; la observación de cómo la filosofía griega, helénica, moderna, etc., nunca dejaron de pensar en sus problemas sociales.

El *núcleo de la historia de las ideas* está formado tanto por el conjunto de investigaciones históricas concretas sobre nuestro pasado filosófico, como por las metodologías o herramientas que nos guían para interpretar objetivamente nuestro pasado y su filosofía.

En el núcleo de la historia de las ideas se encuentran todas las aportaciones que sobre la forma de rescatar, historiar y encontrar lo filosófico, la filosofía en nuestro pasado intelectual o de pensamiento se han dado. Dije que armados de todo el arsenal teórico que posibilita el núcleo epistemológico. Ya con otra idea de la filosofía, su naturaleza, características y función entre nosotros, se puede ir al pretérito y “encontrar” e historiar nuestros desarrollos filosóficos.<sup>185</sup>

Como podemos observar en la cita anterior, la renovación en nuestra concepción de la filosofía en general, y de la filosofía mexicana en particular, nos ayudan a renovar la interpretación de nuestro

---

<sup>183</sup> Victórico Muñoz Rosales. “La Filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación” en Rolando Picos Bovio. *Filosofía y tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana*. Universidad Autónoma de Nuevo León. México. 2011. p. 105.

<sup>184</sup> Idem.

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 106.

pasado filosófico, a analizar nuestro pasado con otros ojos. Podemos decir, con Kuhn, que un nuevo paradigma permite descubrir una forma radicalmente nueva de concebir al mundo, o en este caso, nuestro mundo histórico:

Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adoptan nuevos instrumentos y buscan en lugares nuevos. Lo que es todavía más importante, durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos y en lugares que ya habían buscado antes.<sup>186</sup>

Sólo que en lugar de hablar de científicos, hablamos de filósofos e historiadores de las ideas, y en lugar de instrumentos, hablamos de metodologías. Cuando pensamos que se pueden tener reflexiones filosóficas valiosas en la poesía, en la religión, o desde la reflexión de nuestra situación concreta, entonces, el campo de investigación histórica de nuestra filosofía se hace más robusto, pues brotan fuentes de lugares insospechados y formas nuevas de apreciar lo ya considerado. Hubo un cambio en la historia de las ideas filosóficas en México, por ejemplo, cuando León Portilla demostró la existencia de filosofía náhuatl; *mutatis mutandi* su investigación abrió el panorama a otros investigadores para encontrar filosofía en otros pueblos originarios; pero para llevar a cabo esta labor tuvo que rehacerse y deshacerse de una forma imperante y hegemónica de concebir a la filosofía. En la siguiente cita, León-Portilla explica el sentido profundo y filosófico existente dentro de los poemas de los sabios de Mesoamérica:

Estos sabios que pronto mostraron su hondo sentido poético, compusieron cantares y poemas para expresar lo más hondo de su pensamiento. Se trata de pequeños textos en los que van apareciendo preguntas de hondo sentido filosófico. Las cuestiones que el hombre de todos los tiempos se ha ido proponiendo en las más distintas formas.<sup>187</sup>

Por último, en el *núcleo de desarrollos filosóficos propios* se encuentran todos los esfuerzos filosóficos por reflexionar e interpretar de forma inédita algún aspecto de nuestra realidad, así como sus propuestas o respuestas filosóficas para resolver los problemas de ésta. En cada época el filósofo se encuentra con ciertas problemáticas que requieren una solución creativa; creativa porque las soluciones exteriores a dicho contexto no logran resolver problemas atravesados por circunstancias particulares, que no se comparten del todo con otro lugar; y debido a que la realidad está en un flujo constante que necesita

---

<sup>186</sup> Thomas S. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1971. p. 176.

<sup>187</sup> Miguel León-Portilla. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica. México. 1961. p. 120.

actualizar las respuestas filosóficas ya esbozadas. Se necesita, según Victórico, no sólo la parte epistemológica e histórica de nuestra filosofía, sino que “debemos hacer el esfuerzo por desarrollar nuestra filosofía, la propia de cada quien.”<sup>188</sup>

Dentro de estos tres núcleos componentes de la filosofía mexicana, la propuesta de Victórico se encuentra comprendida en mayor medida, dentro del primer núcleo; sirva lo anterior como un mapa para dar cuenta del lugar donde la propuesta epistemológica se enmarca.

### 3.2.2 Filosofía mexicana y filosofía en México

La idea de Victórico Muñoz concerniente a la filosofía mexicana se encuentra, por el momento, circunscrita al núcleo epistemológico; puesto que también se encuentra realizando trabajo histórico-filosófico, para dar el giro completo; es decir, de la epistemología a la historia de las ideas y de ésta nuevamente a la epistemología. Hay varios temas a tocar dentro de este núcleo, pero hablaré, principalmente, de la distinción entre *filosofía mexicana* y *filosofía en México*.

Esta distinción nace fundamentalmente de una crítica hacia una forma de hacer filosofía “a la europea”. Es decir, de una actividad filosófica que poco o nada tiene que ver con nuestra realidad, y justificada bajo la creencia de que la filosofía es y solo puede ser universal y nunca una reflexión sobre cierto lugar en específico, pues eso sería rebajar o mundanizar la actividad filosófica. La filosofía, concebida de esta forma, deja de ser una actividad vital que comienza en las experiencias de nuestra realidad social; sino que surge de la convicción de que la filosofía sólo existe cuando se parece a la forma de hacerla de los países hegemónicos europeos o de Estados Unidos.

De todo lo esbozado hasta este momento, Victórico realiza otro esquema para colocar el lugar que le corresponde a la filosofía mexicana y a la filosofía en México dentro del panorama filosófico en su totalidad; y empieza por distinguir entre un ámbito general y otro particular; pues tiene la convicción de que la filosofía general es el resultado de un proceso que empieza desde la particularidad. Veamos el siguiente esquema:

1. El ámbito de la filosofía en general
  - a. nivel de la filosofía general (que no universal)

---

<sup>188</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Op. cit.* p. 108.

- b. nivel combinado de la filosofía general con la filosofía en México
- c. nivel de la filosofía en México
- 2. El ámbito de la filosofía en particular
  - a. nivel de la Filosofía en México
  - b. nivel combinado de la Filosofía en México con la Filosofía mexicana
  - c. nivel de la filosofía mexicana<sup>189</sup>

En el punto número uno de este esquema, se puede apreciar la relación existente entre la filosofía en general con la filosofía en México. El primer nivel lo constituye la filosofía general; esta filosofía general se puede leer de dos modos, el primero, se refiere a cierta filosofía europea que llega a México e impone su visión del mundo: “en el sentido en que se importa la filosofía europea al “nuevo continente”, trasplantando la cultura precortesiana con la cultura europea y la específicamente española.”<sup>190</sup> Es decir, la filosofía general sería esta filosofía europea que se lleva a la Nueva España, y al estar ya aquí, se transforma en filosofía en México; filosofía europea que se desarrolla en nuestras tierras.<sup>191</sup> Otra lectura corresponde con una visión auténticamente universal de la filosofía construida desde la base de una filosofía particular, este último sentido lo recuperaré más adelante.

Para Victórico esta trasplatación y desarrollo de la filosofía extranjera en México, la filosofía en México, la hace poseedora de ciertas características particulares: el hecho de haber sido impuesta, de construirse a espaldas de nuestra realidad, sin arraigo en una tradición propia, y por lo tanto, no aporta soluciones pertinentes a nuestra realidad, además, corresponde a una actitud sin conciencia de lo propio.<sup>192</sup>

Esta forma de concebir a la filosofía suele acompañarse de cierta autosuficiencia o “aire de superioridad” para pensar cualquier realidad, como si por ser filosofía fuera un producto perfecto o divino; sin embargo, suele esconder un desprecio de nuestra capacidad intelectual por desarrollar propuestas filosóficas propias, por un lado, mientras que, por otro, bajo la máscara de universalidad se justifica la hegemonía de filosofías locales extranjeras, su visión del mundo, y el sometimiento por la vía de la “justificación racional”. Así, “la filosofía universal” se expresa, frecuentemente en un lenguaje

---

<sup>189</sup> *Ibíd.*, p. 111.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>191</sup> Hace falta que Victórico Muñoz especifique lo que entiende por filosofía general; también podría referirse a la filosofía considerada en su totalidad, aquella que ha trascendido un tiempo y espacio particular. Tal vez se cuide de llamarla “universal” por el empleo ideológico que se la ha dado al término. En la página referida a continuación hay evidencia que nos lleva a pensar en esta opción. *Vid. infra*. p. 97. “Vale decir que se hace filosofía...”

<sup>192</sup> *Idem.*

intolerante, excluyente y apolítico. Por lo que Victórico invita a: “Tomar conciencia de que lo “universal”, entendido como la cultura y la filosofía europea (que por una suerte de *mecanismos reificadores y de procesos ideológicos* la concebimos como tal), no es tal.”<sup>193</sup>

En el punto número dos, entramos en el ámbito de la filosofía particular. El inciso “a” del esquema corresponde al ámbito de la Filosofía en México del cual ya mencioné algunas características, por lo tanto, saltemos al siguiente punto.

En el inciso “b”, se encuentra un ámbito híbrido entre la filosofía en México y la filosofía mexicana; en él se encuentran las filosofías extranjeras importadas críticamente a nuestro país y que pueden aportar su grano de arena a nuestra autognosis; existe una elección y un esfuerzo de adaptación para proveernos de la corriente filosófica más pertinente a nuestro contexto, realizable desde distintas tradiciones como el marxismo, la fenomenología, la hermenéutica, etc. También es importante resaltar que desde este rubro ya se realiza filosofía original. Victórico Muñoz afirma:

Lo original [...] *por parte del **contenido** está en el criterio de la circunstancia, de la realidad latinoamericana y de sus problemas, diferentes en algún aspecto de los problemas y realidades que generaron otras filosofías; en cuanto a la **forma** en no imitar, copiar o reducirse al comentar otras filosofías, sino utilizarlas a manera de instrumentos, recuperando y adaptando sus categorías críticamente, en un primer momento, a nuestra realidad y problemas; y en un segundo momento para crear las propias, al fundamentarlas en nuestras propias tradiciones filosóficas, fortaleciéndolas y prolongándolas [...]*<sup>194</sup>

Ahora bien, en el inciso “c”, y en el “segundo momento” descrito en la cita anterior, Victórico habla de una corriente propiamente mexicanista dentro de la filosofía en México. Esta corriente comparte características con la anterior, pero se le suman ciertos atributos particulares: la actitud de filosofar en la medida de lo posible desde la tradición, de tener a México y los mexicanos como objeto de reflexión, o de estudiar nuestra historia de las ideas, etc. Tanto este inciso “c” como el “b”, del ámbito de la filosofía particular, los desarrollaré en el siguiente apartado dada su importancia para el tema presente.

---

<sup>193</sup> Victórico Muñoz Rosales. “En torno a la filosofía mexicana” en Gustavo Escobar Valenzuela (comp.) *Pensamiento filosófico de México*. Editorial Torres Asociados. México. 2006. p. 74. [Las cursivas son mías.]

<sup>194</sup> Victórico Muñoz Rosales. *Filosofía mexicana y hermenéutica analógica*. Tesis de maestría en filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. Asesor Mauricio Beuchot Puente. 2005. p. 105. [Las negritas son mías.]

### 3.2.3 Fundamentación teórica de la filosofía mexicana

Con lo visto hasta ahora podemos apuntar una serie de características constitutivas de la filosofía mexicana desde la óptica de nuestro autor; afirmemos, en primer lugar, el conocimiento de los problemas de nuestra circunstancia; en segundo lugar, la actitud de encontrarle a estos problemas una solución inédita, no copiada de otras filosofías. Así lo expresa Victórico Muñoz:

Estas son dos de las columnas principales de la nueva actitud filosófica tomada por la filosofía mexicana y necesaria de hacerse extensiva al conjunto de la filosofía en México: la actitud de no copiar y la conciencia de los problemas de la realidad mexicana. *Este cobro de conciencia es lo que posibilita pasar de la filosofía en México a la filosofía mexicana.*<sup>195</sup>

De esta forma, la filosofía mexicana realiza una crítica a todas aquellas filosofías convencidas de que para pensar su realidad basta con apoyarse en tradiciones filosóficas ajenas sin partir de la experiencia de la misma o de las tradiciones filosóficas que se han ocupado en pensarla. Esta crítica es importante no solamente porque se copia; la copia no es el problema, la mimesis puede ser útil en muchos casos, pues ¿a quién le gustaría intentar cosas nuevas si las viejas funcionan? El problema es que lo copiado no alcanza a resolver de forma efectiva los problemas de nuestra realidad, la “universalidad” no nos es suficiente.

El propósito de la filosofía mexicana es encontrar soluciones e interpretaciones a nuestra talla, que nos queden bien, ni holgadas ni apretadas. De esta forma, cuando somos conscientes de nuestra realidad y por ello intentamos no copiar la filosofía de otros lugares, hacemos filosofía mexicana; la filosofía en México, sin embargo, no es consciente de su realidad particular y mide el valor de su actividad filosófica por su parecido con las filosofías europeas.

En el texto “Lo mexicano en filosofía”, Victórico resalta algunas características de esta filosofía mexicana, que si bien no la constituyen con suficiencia, a excepción del último punto, sí forman parte importante de esta nueva actitud o forma de hacer filosofía.

1. Está principalmente elaborada por mexicanos. Pero esto no es suficiente, pues dentro de esta filosofía existen filósofos que sin ser mexicanos se comprometieron con nuestra realidad y

---

<sup>195</sup> Victórico Muñoz Rosales. “La Filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación.” p. 111.



aportaron con sus ideas y críticas a nuestra autognosis y a la conformación de nuestra conciencia nacional; tal es el caso de Carmen Rovira, Gallegos Rocafull, Bartolomé de las Casas, o Alonso Gutiérrez, mejor conocido como Alonso de la Vera Cruz; nombre que adquirió al llegar al puerto de la Vera Cruz en la Nueva España.<sup>196</sup> Estos filósofos, conscientes de los problemas de esta circunstancia mexicana y comprometidos con ella, hacen filosofía mexicana, sin importar la nacionalidad del sujeto.

2. Es generalmente producto de un filosofar situado. La actividad filosófica se encuentra animada por una situación concreta que enriquece la perspectiva filosófica; sin embargo, hay inconsciencia en filósofos con poco interés por su entorno social y deciden realizar filosofía en forma universal, descontextualizada y ahistórica.
3. Parte de la realidad mexicana y es consciente de ella. Esto quiere decir que toma su realidad como punto de partida para la realización de su filosofía; la reflexión se nutre de experiencias que lo ayudan a conformar una autognosis de la misma. Por ejemplo, el jesuita Francisco Javier Clavijero escribió *La historia antigua de México* sin estar México; pero sí, reflexionando sobre nuestra circunstancia y hablando en favor de nuestro país y su cultura.
4. Reflexiona tanto en los problemas generados por la circunstancia mexicana como en las implicaciones de la conciencia de la misma. Este punto es el que no admite excepción; necesariamente toda filosofía mexicana debe hacer de los problemas de la realidad mexicana objeto de su quehacer filosófico; entendemos realidad de una forma amplia que incluya, por ejemplo, la realidad histórica.<sup>197</sup>

Según mi interpretación del trabajo de Victórico, en esta esfera nos encontramos con el híbrido de una filosofía en México en comunión con una filosofía mexicanista. Ya es filosofía mexicana porque se filosofa sobre nuestros problemas sin importar que la reflexión se apoye en alguna tradición extranjera, pero este apoyo debe ser crítico para deshacernos de algún aspecto de dominación que pudiera implicar;

---

<sup>196</sup> Esta anécdota la he sacado del libro de Ambrosio Velasco Gómez. *Republicanismo y multiculturalismo*. Siglo XXI Editores. México. 2006. p. 93.

<sup>197</sup> Victórico Muñoz Rosales. "Lo mexicano en filosofía" en Victórico Muñoz Rosales (coord.) *Filosofía mexicana. Retos y perspectivas*. Editorial Torres Asociados. México. 2009. p. 27 - 28.

por ello, aquí se encuentra el ingrediente principal que fundamenta a la filosofía mexicana y le da sentido a su profundización mexicanista.

Ahora bien, esta profundización mexicanista es de enorme importancia porque nos dota del instrumental teórico propio para pensarnos a nosotros mismos desde nosotros mismos; se conforma de las siguientes características no necesarias para hacer filosofía mexicana, mas imprescindibles dentro de esta actitud filosófica:

1. Por tener a México, a los mexicanos y a lo mexicano como objeto particular de reflexión. Aquí se aclara que la filosofía mexicana no se reduce, sin embargo, a estos temas, pues los problemas, la riqueza y la complejidad de México es vasta.
2. Por tener, también, su historia de las ideas filosóficas como objeto de estudio. Este aspecto es importantísimo puesto que ayuda a elaborar una exégesis más objetiva del presente; mas no se reduce a este elemento porque también hace falta filosofar sobre ese presente no irreductible ni a su pasado, ni a su futuro.
3. El estudio de nuestras ideas filosóficas, además, nos permite continuar y filosofar desde tradiciones filosóficas propias; válidas en tanto el presente comparte rasgos en común con el pasado, de tal modo, no iniciamos nuestra reflexión desde cero, sino que nos apoyamos en ella, sin dejar por ello de analizar con crítica su vigencia actual.<sup>198</sup>

Estos elementos junto con los anteriores, le permiten a Víctorico alcanzar una síntesis sobre lo que entiende por filosofía mexicana. Veamos lo que dice a continuación:

Así, **la filosofía mexicana** es tal por la conciencia de filosofar y producirla de manera situada, contextualizada, por el carácter que adquiere la intelección de sus problemas y soluciones, por proponerse conscientemente no imitar sino crear y por utilizar sus propias tradiciones filosóficas primordialmente.<sup>199</sup>

Es necesario, abandonar esa mentalidad de colonizado para sentirnos capaces de pensar por cuenta propia, de entender por nuestros propios medios y con nuestras propias fuerzas nuestra realidad, y de

---

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 28 - 29.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 29.

evaluar críticamente los elementos de la filosofía extranjera para llevar a cabo este proceso. Dice Victórico:

*Vale decir que se hace filosofía mexicana si se es consciente de estos modos de filosofar y se prefiere el más autónomo e independiente, crítico y propio, no importando si se es analítico, marxista, neotomista, etc., y participar con propia voz y aporte en la filosofía general.<sup>200</sup>*

Esta cita de Victórico es importante porque nos damos cuenta que su concepción sobre la filosofía mexicana no es cerrada, sino que abre la posibilidad de incluir otro tipo de filosofías, siempre y cuando sirvan para pensar con la mayor libertad posible nuestro entorno.

La otra parte de su concepción sobre la filosofía mexicana no se funda en la crítica, pues se integra al espectro de la filosofía general, de tal forma que hay valor e importancia en nuestros productos filosóficos, pues tienen la capacidad de influir, aunque sea mínimamente, en la forma en que se concibe la filosofía. Aún falta mucho para lograr una comunidad filosófica internacional horizontal en donde no se ejerza violencia por medio de la razón o en nombre de ella; reconociendo, respetando y nutriendo nuestra perspectiva y la ajena para desarrollarnos todos de manera conjunta; ese es el ideal. Mientras esto no suceda seguirá siendo válida y justificada la filosofía mexicana como crítica de la hegemonía cultural en cualquiera de sus manifestaciones, incluso de la propia. De la misma forma en que el feminismo no lucha por la hegemonía femenina sino en la igualdad de derechos, oportunidades, mediante ciertas reformas políticas y culturales; del mismo modo, la filosofía mexicana no lucha por la hegemonía filosófica, sino por el derecho de toda filosofía de pensar su realidad por cuenta propia sin la violencia de filosofías o políticas extranjeras; ahí está presente parte de nuestra universalidad.

Hoy todos sabemos que la filosofía es filosofía sin más, como gustaba decir Leopoldo Zea, pero mientras continúen la exclusión, la desigualdad, la dependencia y la injusticia de los fuertes sobre los débiles, mientras el sistema capitalista globalizado racionalice la prescindibilidad del ser humano, el deterioro ecológico, la dependencia científico-tecnológica, y paralelo a estos problemas exista el coloniaje cultural e ideológico, que pone a unas filosofías, hombres y culturas como las únicas verdaderas excluyendo a otras; a nuestra filosofía, comprometida con nuestra realidad y problemas, le seguiremos llamando mexicana.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Victórico Muñoz Rosales. “La Filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación”. p. 114.

<sup>201</sup> Victórico Muñoz. “Lo mexicano en filosofía”. p. 33.

Entonces, ¿cuál es el aporte de la filosofía mexicana a la filosofía general? Victórico realiza una revaloración de la actividad de la filosofía mexicana bajo cuatro aspectos esenciales a la filosofía, sin importar su corriente; a saber, el sujeto, la actividad, producto y el contexto; para establecer desde esta óptica “lo propio o lo nuestro en la filosofía mexicana.” El análisis de estos aspectos desde el entramado de una filosofía mexicana los dota de ciertas características especiales y muestra la congruencia que poseen entre sí. Empecemos:

1. El filósofo (sujeto). En este podemos notar una serie de actitudes que nutren su quehacer. En primer lugar, estimula a pensar por cuenta propia sin la imitación acrítica, y nos recuerda que incluso los productos filosóficos pueden ser dogmatizados. También, nos exhorta a partir de nuestra situación para prevenir un ejercicio filosófico reducido a la mera palabrería, sin correspondencia con lo real. Del mismo modo, convoca a reflexionar sobre nuestras problemáticas, y a idearles una solución; recupera así su función social.
2. En el filosofar (actividad). Recuerda la importancia de ocupar las propias tradiciones para reflexionar sobre nuestro entorno; un trabajo de tal envergadura requiere recuperar el compromiso colectivo de distintas generaciones. También hay una necesidad de generar conclusiones propias y críticas de nuestra tradición filosófica para discernir qué es necesario modificar y de dónde podemos partir para la creación filosófica.
3. En la filosofía (producto). Aquí podemos notar cómo nuestra circunstancia particular realiza aportes filosóficos inéditos en la filosofía general, problemas, temas y soluciones nuevas para la filosofía: las filosofías de los pueblos originarios, el humanismo mexicano, la filosofía de lo mexicano, etc., constituyen esta novedad dentro del campo de la filosofía.
4. El contexto. Se destaca aquí el hecho de una reflexión filosófica que comienza y se responsabiliza del sitio en se encuentra; no podemos hablar de una universalidad de la filosofía si no rescatamos la parte que la conforma.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> *Ibíd.*, pp. 30 - 31.

El texto “Lo mexicano en filosofía” concluye con una filosofía mexicana concebida como un *ethos*, que permite la realización de la filosofía mexicana desde un marco abierto y comprensivo.

*[...] la filosofía mexicana no es solamente un tema o una corriente, es también un ethos, una actitud que puede ser desarrollada en lo ético, lógico, estético, ontológico, metafísico, epistemológico o en la teoría del conocimiento; baste por principio actualizarse en la conciencia de la propia realidad, de recuperar por propia voluntad los esfuerzos formativos de nuestro ser y cultura en general y filosóficos.<sup>203</sup>*

La filosofía mexicana así concebida posee un trasfondo que puede estar presente en distintos campos o ramas de la filosofía; visto así, la solución de un problema de nuestra sociedad se puede llevar desde distintas aristas o acciones que no aluden directamente a la filosofía mexicana; por ejemplo, la enseñanza de la lógica como herramienta para desarrollar una opinión crítica sobre nuestra política nacional, etc; se puede observar cómo la acción por sí misma no revela un “credo” filosófico concreto; y no obstante, puede conformar o estar vinculada con una filosofía mexicana.

### **3.3 Conclusión**

Del aporte de Victórico Muñoz hay que destacar la fundamentación epistémica que realiza de la filosofía mexicana; eso no quiere decir que anteriormente no hubiera argumentos que justificaran su existencia, sino que faltaba un esfuerzo por concebirlas de manera conjunta y de entender que la fundamentación de la misma forma parte de nuestra historia intelectual; como dice Victórico, en nuestra tradición existe el cuestionamiento de si lo que hacemos es filosofía.

Me parece importante rescatar también su propuesta de los 3 núcleos que conforman nuestra filosofía; siempre y cuando no los concibamos de forma hermética, sino que pueden tocarse entre sí. En otras palabras, la fundamentación teórica de la filosofía mexicana forma parte de la historia de nuestras ideas, y se erige como una propuesta creativa; del mismo modo, una filosofía creativa dentro de la filosofía mexicana, formará parte de la historia de las ideas y podría abonar en su fundamentación; por último, existen filosofías en nuestra tradición filosófica que fueron creativas y pueden aportar algún elemento para el sostén epistémico de la filosofía mexicana.

---

<sup>203</sup> *Ibíd.*, p. 32.

Otro aspecto digno de mención es la profundización que realiza respecto de la distinción entre filosofía mexicana y la filosofía en México; en donde la última se refiere a toda filosofía foránea desarrollada en territorio mexicano; mientras que la primera se refiere a la reflexión filosófica sobre la problemática de México, teniendo en cuenta la diversidad de temas tan vastos que se generan en nuestro entorno y que pueden ser compartidos en otros lugares. Recordemos lo que dijo Victórico con anterioridad, en donde lo fundamental está en el cobro de conciencia de nuestra realidad y la actitud de no copiar.<sup>204</sup>

También es muy importante destacar una dimensión de la filosofía mexicana, que se apoya en el uso de nuestras propias tradiciones para la reflexión filosófica, en investigar nuestra propia historia de las ideas, y en donde se toma como objeto concreto de reflexión a México, a los mexicanos, etc; pero no exclusivamente. No comparto la idea, como alguna vez me comentaron, que se piense por tradición filosófica propia a aquella que no ha tenido ningún tipo de influencia extranjera, sino que al tener como preocupación central la reflexión sobre lo sucede en el país, se dota de las herramientas necesarias para llevar a cabo tal propósito; por lo que Samuel Ramos se permite apoyar en la psicología de Alfred Adler, o algunos positivistas en el programa de Comte, etc.

Por último, comparto con él su preocupación por hacer de la filosofía mexicana un patrimonio de nuestra sociedad, eso quiere decir, se necesita difundir el trabajo realizado de la filosofía mexicana, y crear medios de divulgación para reconocer desde el exterior e interior de la academia, su avance, su importancia y su utilidad.

Por todo lo dicho a lo largo de este capítulo sostengo que la concepción de la filosofía mexicana de Victórico Muñoz Rosales constituye un gran aporte para nuestro presente, pues logra profundizar y esclarecer muchos malentendidos al respecto. Considero que su estudio y crítica es importante para seguir avanzando en el reconocimiento de las características de nuestra filosofía.

Me parece que la postura de Victórico logra una de las visiones más congruentes que se tienen de la filosofía mexicana. Se nutre desde los aportes filosóficos de nuestro pasado, es decir, de un tradición filosófica sólida y propia, que le permite diseñar un perfil teórico muy completo de la actividad filosófica que fundamenta la existencia de una filosofía mexicana, que es sensible a las exigencias contemporáneas que demandan una perspectiva multicultural, tolerante, incluyente y plural; desde un discurso que busca partir de las circunstancias particulares, pero sin dejar de pretender la universalidad;

---

<sup>204</sup> *Vid. Supra.* p. 94.

y donde, además, se destaca una función y compromiso social en esta época de vituperio a las humanidades, de cinismo, de desinterés por la política y desapego a la sociedad.

Pienso, por tanto, que la filosofía mexicana permite la oportunidad de pensarnos como una sociedad conjunta, con problemas en común que requieren presencia en nuestra conciencia para poder lograr una auténtica transformación del país; mientras no exista una actividad teórica que se comprometa con nuestra circunstancia y que una esfuerzos con otras disciplinas y con su sociedad, seguiremos manteniendo las cosas tal cual están.

## Conclusión general

En primer lugar haré una breve recapitulación del documento. Como pudimos observar a lo largo de este trabajo, el primer capítulo siguió muy de cerca el trabajo de Victórico Muñoz para establecer un marco distinto de racionalidad para repensar el tema de la ideología (y de la utopía), mismo que utilicé para la justificación del aspecto ideológico de la filosofía mexicana. Observamos la propuesta de un concepto de racionalidad crítico del *status quo* y preocupado por el desarrollo pleno del hombre con Herbert Marcuse. Desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel se rescató un concepto de racionalidad ético-crítico acorde con la realidad latinoamericana, incluyente, emancipador, y su crítica de la pseudo-universalidad eurocéntrica. Por el pensamiento de Morin, se subraya la pertinencia de una racionalidad que rescate la diversidad de aristas existentes (multidisciplinariedad) en torno a un problema, para la construcción de interpretaciones más pertinentes de lo real que puedan afrontar los desafíos globales del presente. De Rescher se incorpora la pluralidad en la concepción del ejercicio filosófico que se fundamenta en los distintos marcos de experiencia que cada cultura, sociedad, pueblo o persona posee. Por último, la propuesta de Victórico va por la consecución de una racionalidad análoga que tenga la capacidad de transformarse en la medida en que el hombre concreto nos permita ensanchar nuestra concepción de lo humano, sin olvidar su circunstancia específica y los elementos que posee para resolver sus problemáticas, sin dejar de lado la lógica y en donde se incluyan aspectos éticos como el respeto a la vida.

Respecto a la ideología, el objetivo fue construir una forma de justificar una concepción no negativa de la acepción desde un marco de racionalidad más amplio, que nos permita concebirla como una función imprescindible de todo grupo social, además de aterrizar el tema a las circunstancias de la realidad social mexicana. Con Luis Villoro tenemos una concepción de la ideología como creencias insuficientemente justificadas que cumplen la función de ejercer dominio o violencia sobre un grupo social; por lo cual, la filosofía al procurar la crítica constante a nuestras creencias; y la historia, en tanto permite relativizar la estructura social existente y concebir otra forma de relacionarnos, la enfrentan. Por otro lado, Adolfo Sánchez Vázquez defiende una concepción distinta en donde existe una estrecha relación entre las ideas acerca del mundo, los intereses de cierto grupo social, y las acciones que realizan para incidir en el mundo. Lo que le permite sostener una concepción del conocimiento que no niegue los intereses del hombre, pero que sea consciente de los mismos. En cuanto a la propuesta de Victórico vimos su recuperación del sentido originario de lo ideológico desde el trabajo de Destutt de Tracy, en



tanto ciencia encargada del estudio de la formación de nuestras ideas, y de la adquisición de un sentido negativo al chocar con la política hegemónica. De Marx se recuperan dos acepciones de lo ideológico, uno como tergiversación de lo real con función de dominio, mientras que el otro como condicionamiento de las creencias a partir de lo material. En Mannheim se retoma su análisis del condicionamiento social y diversidad de las concepciones sobre el mundo y la importancia de la explicitación de nuestros presupuestos para generar conocimiento. Desde Ricoeur se resalta una función de la ideología que otorga cohesión e identidad a un grupo social, y de su presencia en las tradiciones culturales, y en la crítica a las ideologías; en donde también se mezclan intereses humanos. De Eliseo Verón se subraya su concepción de lo ideológico como una dimensión dada en el interior de un grupo social que no se confunde con sus productos, y del reconocimiento de que todo conocimiento forma parte de un sistema de producción inseparable de los menesteres del hombre. Por último, Victórico Muñoz se interesa por el rescate del horizonte racional de lo ideológico, y su importancia para la conciencia y praxis social; apostando por una aplicación circunstancial del sentido abierto y cerrado de lo ideológico.

Para finalizar el contenido del trabajo, el último capítulo del libro trató de realizar una interpretación de la idea de la filosofía mexicana de Victórico Muñoz; dividida en la fundamentación histórica en la que se muestra toda una tradición dedicada a estudiar, y comprometida con, la realidad mexicana y su interés por su transformación, en la cual se van ampliando, ajustando, agregando y prescindiendo de algunos elementos que permiten justificar nuestra autognosis social; mientras que desde el lado de la fundamentación epistemológica, se realiza una importantísima labor en explicitar, ordenar y reunir los elementos que justifican teóricamente la existencia de la filosofía mexicana, en donde se puede observar una doble fundamentación teórica por la vía de la crítica y del estudio sobre la circunstancia, que permite, además, la reinterpretación de nuestro pasado filosófico.

Ahora bien, con respecto a la confirmación o rechazo de la hipótesis de trabajo, señalé al inicio del documento la tesis siguiente: “[...] a la filosofía mexicana le acompaña cierta dimensión ideológica; eso quiere decir, la conciencia de ciertas ideas o problemas en la actividad filosófica y la realidad social, en donde se defienden ciertos intereses, que se manifiestan en nuestra filosofía y en la forma de actuar en el mundo.”<sup>205</sup>

Mientras que la hipótesis fue la siguiente: “Se puede fundamentar la dimensión ideológica de la filosofía mexicana por tener como objeto de estudio ciertas circunstancias y problemas de la realidad social que comprometen la labor del investigador e inciden de alguna forma en su práctica; sobre todo

---

<sup>205</sup> Vid. supra. p. 7.

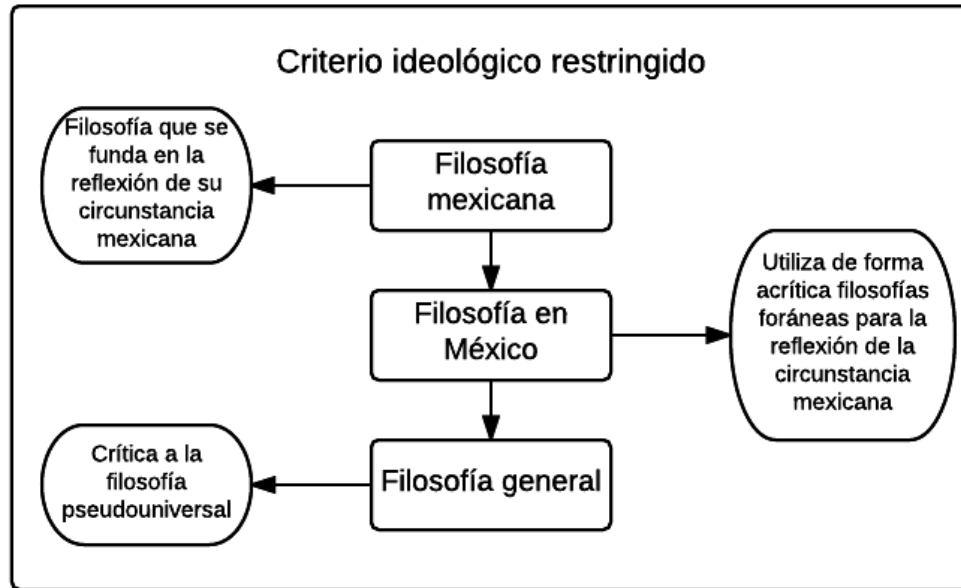
cuando en esta investigación subyace el interés de una transformación filosófico-política (con implicaciones en nuestra estructura de gobierno, en la administración de nuestra economía, en la forma en que valoramos el mundo, en el tipo de educación que impulsamos, etc.) que cobra sentido al oponerse a formas unívocas de concebir la actividad filosófica que justifican la dominación epistémica y, algunas veces, fáctica de una sociedad sobre otra.”<sup>206</sup>

A partir de este punto intentaré mostrar los aspectos ideológicos presentes en la filosofía mexicana, sin embargo, no realizaré un análisis de todas las ideologías políticas que influyen en la concepción filosófica de cada investigador o filósofo dentro de la historia de la filosofía mexicana. Según lo visto hasta aquí, ¿qué caracteriza a la filosofía mexicana, y la distingue de la filosofía en México? Se distingue, la primera, por la conciencia de su circunstancia que la lleva a la reflexión de los problemas sociales y su compromiso por transformarlos y a la investigación de nuestro pasado histórico. En este sentido, la principal crítica a la filosofía en México es la siguiente: ¿cómo vamos a lograr esto si únicamente basamos nuestra autoconciencia en filosofías extranjeras que responden a planteamientos contextuales distintos a los nuestros?

Pienso, entonces, en una fundamentación de la filosofía mexicana desde un criterio ideológico restringido; que es crítico, por el cuestionamiento de la univocidad de la filosofía y la violencia generada al tratar de imponerse; por lo que la filosofía mexicana trata de desarrollarse sin olvidar nuestra historia de subordinación política, económica, filosófica y cultural, y teniendo en cuenta cualquier sumisión que se pueda presentar en el futuro. En el siguiente cuadro muestro una filosofía mexicana relacionada de forma crítica con la filosofía en México y con la filosofía general.

---

<sup>206</sup> Vid. *supra*. p. 7.

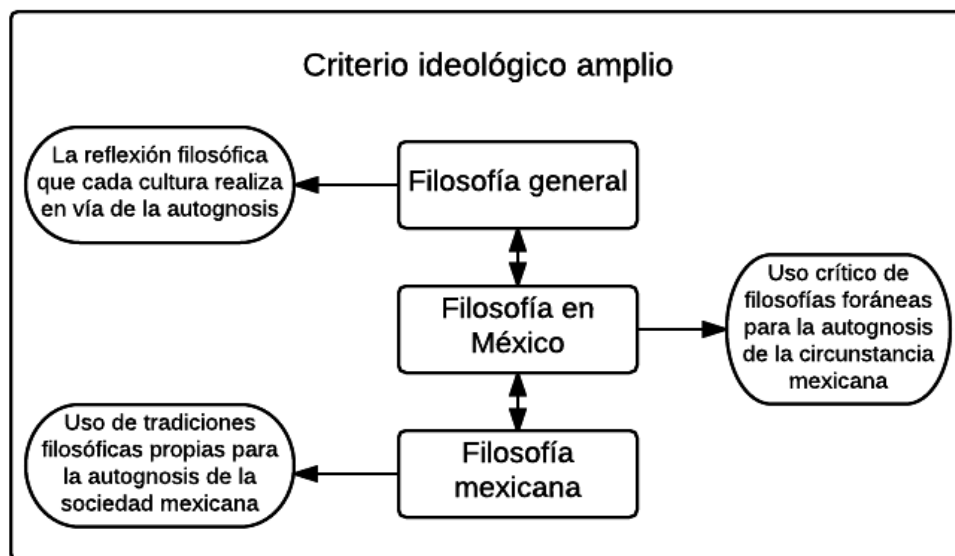


Como se puede observar la filosofía mexicana realiza una crítica de la filosofía en México, con repercusiones en la forma en que concebimos a la filosofía general; en donde los globos que salen horizontalmente de cada cuadrado sólo son explicativos. Al final, se revela el carácter local, parcial, excluyente, violento, e ideológico (en su acepción restringida) de las filosofías “pseudouniversales” que sólo responden a los intereses de las potencias mundiales; como lo había notado Leopoldo Zea.<sup>207</sup> La filosofía “pseudouniversal” o etnocéntrica, por lo tanto, muestra su dimensión ideológica, al hacer pasar el interés particular por el interés general de toda la filosofía, este aspecto afecta directamente a la filosofía en México (en tanto filosofía inconsciente de su propia realidad).

Al mismo tiempo, se revela cierta dimensión ideológica en su acepción amplia de la filosofía mexicana; es decir, quienes defienden esta filosofía poseen un conjunto de ideas acerca de la actividad filosófica, por ejemplo, que nace de la reflexión de nuestras circunstancias (subdesarrollo o hegemonía), y que dicha circunstancia impacta en cómo elaboramos filosofía, pues responde a intereses y aspiraciones de quienes se dedican a ella; por ejemplo, de emancipación política, cultural, filosófica, etc.; y que los hace generar ciertas acciones para llevar a cabo tales objetivos; por ejemplo, coloquios, congresos, incidir en la educación, hacer filosofía en las calles, firmar cartas, presentarse en la cámara de diputados para mostrar la pertinencia y valor de nuestro filosofar, o un ejercicio de concientización mediante el arte, etc.; en todas estas acciones se manifiesta un compromiso por transformar nuestra

<sup>207</sup> Vid. *supra*. p.84.

sociedad y una interpretación de la forma en que nos concebimos como sociedad. En el siguiente cuadro mostramos cómo se lleva a cabo esta relación de la filosofía general, la filosofía en México y la filosofía mexicana desde una concepción amplia de lo ideológico.



En este segundo diagrama se puede observar que las relaciones son dobles, pues hay un enriquecimiento mutuo entre cada uno de los cuadrados; lo que significa una relación en donde no se da la negación de lo otro, sino que su aceptación, permite ampliar la forma en que concebimos las demás esferas. Por ejemplo, los logros dentro de la filosofía mexicana lograrán enriquecer la forma en que concebimos la filosofía general; y este aspecto no sólo es válido en relación a la filosofía mexicana, sino en relación con filosofías generadas en otras latitudes como la japonesa, africana, etc; todos estos esfuerzos por generar una filosofía propia nutrirán la forma en que concebimos la filosofía general. Del mismo modo, la aceptación de un ejercicio filosófico plural dentro de la filosofía general, dará herramientas a otras culturas para justificar su filosofía, por lo que la presencia de filosofías foráneas no obstaculizará la autocognición de cada cultura.

Entonces, la filosofía mexicana cobra uno de sus sentidos por la crítica a las formas hegemónicas de hacer filosofía, lo que la inserta en una lucha ideológica en donde se defienden intereses propios, sin que ellos impliquen falsedad o exclusividad; es decir, sin capacidad de que no se universalicen sus valores. Y otro desde un sentido amplio de la ideología, en tanto se funda en el interés por la autognosis social; en la “realidad filosofada y en la conciencia explícita de hacerlo así; en donde los problemas de

esa realidad se constituyen en objetos de la reflexión filosófica”<sup>208</sup>, como lo afirma el Dr. Victórico Muñoz. En este punto ya no hablo de una fundamentación como lucha frente al que impone la univocidad de su punto de vista, sino en la necesidad de cada pueblo o nación por conocerse a sí mismo, identificarse y transformarse.

El ideal es que se generen reflexiones filosóficas sobre las distintas circunstancias de cada pueblo, región o lugar; y que cada filosofía aporte su perspectiva o forma en que se relacionan con la realidad, sin temor a la coacción o violencia por la diferencia. Una filosofía universal debería ser el esfuerzo por generar ciertas condiciones para integrar filosofías de distintos lugares del globo sin dotar a ninguna de la visión hegemónica, para enriquecernos horizontalmente con otras formas de pensar, sin algún tipo de violencia epistémica, para lograr una comunidad filosófica global. Pues seguimos teniendo filosofías locales que se proclaman universales.

No pretendo afirmar, que no se requieren especialistas en filosofía griega, alemana, analítica, continental, etc.; estos también podrán nutrir nuestra perspectiva. Lo que sí debe existir es la crítica a toda filosofía en México que al recuperar el pensamiento extranjero niegue nuestra capacidad para desarrollar una filosofía propia o más adecuada a nuestra circunstancia (nuestro derecho a la autognosis); y en este sentido, reproduzca el dominio ideológico de cierto lugar; ese debe ser el límite. De esta manera, no creo que haya contradicción en afirmar la libertad del filósofo para profundizar en la filosofía que más le guste, y, al mismo tiempo, la importancia y responsabilidad que tenemos con nuestra circunstancia.

De ahí, una tarea fundamental es cuidar volverse una filosofía excluyente, univocista e intolerante de otras filosofías; por ejemplo, si nos quedáramos con una filosofía mexicana mestiza que niegue nuestra diversidad cultural, o católica que niegue nuestro derecho a profesar (o no) la religión que más nos guste. El Dr. Jorge Ordóñez Burgos, por ejemplo, en el texto “Sobre la filosofía mexicana contemporánea en el norte de México”<sup>209</sup> da un breve ejemplo de la gran riqueza de problemas y reflexiones que se pueden generar en el norte del país, desde la reflexión del problema de la migración, la identidad chicana, el narcotráfico, etc.

Ahora bien, tomaré otro eje de análisis para concebir este aspecto ideológico de la filosofía mexicana, pero ahora desde los distintos rubros en que divide Adolfo Sánchez Vázquez la investigación científica, y que permiten reconocer una tradición filosófica propia que ha tenido por objeto una

---

<sup>208</sup> Victórico Muñoz Rosales. “Lo mexicano en filosofía”. p. 24.

<sup>209</sup> Información extraída del sitio web del Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana: <http://filosofiamexicana.org/2015/12/10/filosofia-mexicana-norte-mexico/>

autognosis social propia. Como pudimos observar, este filósofo divide en 5 rubros lo ideológico dentro de la investigación; a saber, la génesis, el contenido, los problemas, las tareas y la metodología.<sup>210</sup>

En el aspecto *genético* resalto algunos elementos que permiten sostener teóricamente la existencia de una filosofía mexicana. Aquí se encuentra la reforma de lo racional, en tanto, reconocimiento de una construcción de lo filosófico a partir de la circunstancia, por lo que critica la pseudo-universalidad de la filosofía; posee una función social, al ser capaz de resolver problemáticas concretas; es emancipadora, al develar la mecánica de dominio en la univocidad de la filosofía; posee principios éticos, por lo que tiene como fin último el desarrollo íntegro del individuo; y que convive con la pluralidad de las hermenéuticas de lo real.

En relación al *contenido*, tenemos la elección de una temática que se circunscribe a una realidad social mexicana de la que formamos parte y con la cual nos comprometemos, pues no hay cambio profundo o trascendente sin la autognosis; por lo que se pondera el estudio de nuestra historia y de la historia de nuestras ideas, los estudios realizados desde distintas disciplinas que permiten interpretar la diversidad y la complejidad de nuestra situación social y filosófica actual, así como las propuestas que buscan otra posibilidad de configurar nuestra estructura social o filosófica en beneficio de los habitantes de este territorio.

En relación a los *problemas* vemos que la investigación se enfoca a algunas problemáticas específicas que repercuten en el contenido de lo que investigamos que desde el aspecto filosófico pueden relacionarse con la imposición de una forma de concebir lo racional y lo filosófico, mientras que en lo social, la investigación se preocupa por resolver las problemáticas más urgentes como la justicia, el multiculturalismo, la democracia; en el particular caso de Luis Villoro.

Respecto a las *tareas*, considero que hay esfuerzos por ampliar los estudios mesoamericanos y las investigaciones de los pueblos originarios que existen en el país, divulgar con mayor fuerza la historia de nuestro pasado filosófico, buscar estrategias para que la filosofía mexicana tenga más impacto en la resolución de los problemas existentes, es decir, para que lo escrito no se quede arrumbado u olvidado; promover los estudios multidisciplinarios que enriquezcan la actividad filosófica, etc.

*Metodológicamente* hay una actitud que busca no copiar y por consiguiente, la generación de soluciones propias a las problemáticas del presente, pues no existe teoría aplicable de forma universal.

Por todos los elementos esbozados con anterioridad, considero que mi hipótesis, acerca de la existencia de la dimensión ideológica de la filosofía mexicana, puede sostenerse. Sin embargo,

---

<sup>210</sup> Vid. *supra*. p. 45.

reconozco ciertas limitaciones de mis resultados, por ejemplo, me parece que los intereses de grupo pueden tener como tarea algo tan general como la transformación de lo real; pero a la hora de llevar a cabo dicho fin se da una gran variación en la forma en que esta se lleva a cabo; así, existen diversas, y hasta polarizadas, posturas de entender el compromiso con lo real que van desde pequeñas reformas hasta movimientos revolucionarios; del mismo modo, puede acotarse a la exégesis de lo real, señalando los conflictos existentes y la forma de solucionarlos, o la formación de conciencias desde la práctica educativa, o en el activismo político. No obstante, como ya lo he señalado el aspecto ideológico está presente, sólo que se enriquece por la variedad de ideologías particulares que un filósofo pueda asumir.

Otro aspecto autocrítico lo encuentro en lo ambicioso del proyecto. Me parece que una fundamentación más detallada del mismo resultará en una investigación vitalicia. Aquí sólo intenté reunir una serie de características que permitiera cumplir con el objetivo de la investigación; no obstante, me hubiera gustado profundizar más en los autores manejados para lograr más precisión y matiz en mis interpretaciones; confío en hacer esto en posteriores investigaciones. Por el motivo anteriormente descrito, sólo pude exponer la postura de Victórico Muñoz respecto de la filosofía mexicana. Hace falta analizar el trabajo de otros académicos para tener un panorama más completo; sin embargo, sigo sosteniendo que la postura de Victórico es la que más me ha convencido y por ello la necesidad de realizar la tesis presente.

Otro aspecto faltó en la investigación y brilla por su ausencia; me refiero al tema de la utopía, su relación con la ideología, la racionalidad y la filosofía mexicana para poder dar un panorama más completo de la importancia del aspecto político en nuestra tradición; este tema sí fue desarrollado por el Dr. Victórico Muñoz.

Ya para concluir, la intención que atraviesa todo el documento es mostrar, apoyado en la propuesta filosófica de Victórico Muñoz, a partir de un marco de racionalidad alternativo, la posibilidad de una concepción más amplia de lo ideológico conjugada con la concepción de la filosofía mexicana aquí esbozada; de donde se busca la obtención de conocimientos objetivos y útiles para la transformación de la sociedad desde un marco que niega la neutralidad ideológica al encontrarnos no sólo comprometidos por la realidad sino con ella; y de estudios que beneficien la autognosis social, así como de rasgos éticos que luchen por su cohesión desde el reconocimiento de nuestra pluralidad y complejidad, y que resulta indispensable para enfrentar las crisis internas y externas que enfrentamos como país. Considero que mi pequeña aportación se encuentra en mostrar con mayor precisión en donde

se encuentran estos aspectos ideológicos dentro de la filosofía mexicana, sin llegar, por supuesto, a reducirla a esta dimensión.



## Bibliografía básica

- Victórico Muñoz Rosales. (2010). *Racionalidad, ideología y utopía*. Tesis de doctorado en filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. Directora de tesis: María del Carmen Rovira Gaspar.
- ----- (2005). *Filosofía mexicana y hermenéutica analógica*. Tesis de maestría en filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. Director de tesis: Mauricio Beuchot Puente.
- ----- “Los problemas teóricos” en Victórico Muñoz Rosales. *Filosofía mexicana y hermenéutica analógica*. (2005) Tesis de maestría en filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. Asesor Mauricio Beuchot Puente.
- ----- (1996). *La función social de la filosofía*. Tesis de licenciatura en filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México. Director de tesis: Horacio Cerutti Guldberg.
- ----- “Lo mexicano en filosofía” en Victórico Muñoz Rosales (coord.) *Filosofía mexicana. Retos y perspectivas*. Editorial Torres Asociados. México. 2009.
- ----- “La Filosofía Mexicana entre la tradición y la innovación” en Rolando Picos Bovio. *Filosofía y tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana*. Universidad Autónoma de Nuevo León. México. 2011.
- ----- “En torno a la filosofía mexicana” en Gustavo Escobar Valenzuela (comp.) *Pensamiento filosófico de México*. Editorial Torres Asociados. México. 2006.
- Adolfo Sánchez Vázquez. “Filosofía, ideología y sociedad.”. En Adolfo Sánchez Vázquez. *A tiempo y destiempo: antología de ensayos*. Fondo de Cultura Económica. México. 2003.
- ----- “La ideología de la neutralidad ideológica”. En Adolfo Sánchez Vázquez. *A tiempo y destiempo: antología de ensayos*. Fondo de Cultura Económica. México. 2003.
- ----- *Filosofía y circunstancias*. Anthropos Editorial / Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. España. 1997.
- ----- “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (edit.). *Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1993.

- Luis Villoro. *El concepto de ideología y otros ensayos*. 2da. edición. Fondo de Cultura Económica. México. 2007.
- ----- *Creer, saber, conocer*. 2da. edición. Siglo XXI Editores. México. 1989.
- ----- *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. Fondo de Cultura Económica / El Colegio Nacional. México. 2006.
- ----- *De la libertad a la comunidad*. Ariel / ITESM. México. 2001.
- ----- “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana” en *Prometeo, revista latinoamericana de filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara y CECYDEL-UNAM, núm. 7, 1986.
- ----- *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2007.

## **Bibliografía complementaria**

- Raúl Alcalá Campos. *Controversias conceptuales*. Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2004.
- Louis Althusser. *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI Editores. México. 1976.
- Samir Amin. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Siglo XXI Editores. México. 1989.
- Gabino Barreda. *Oración cívica*. Cuadernos de Cultura Latinoamericana No. 72. UNAM. México. 1979.
- Roger Bartra. *Breve diccionario de sociología marxista*. Editorial Grijalbo. México. 1973.
- Mauricio Beuchot. “La racionalidad Analógica-Simbólica como propuesta para la Post-Modernidad”. *Páginas de Filosofía*. Diciembre de 2000., Vol. 7, No. 5.
- Ezequiel A. Chávez. *Obras II. Filosofía y autobiografía*. El Colegio Nacional. México. 2002.
- ----- *Obras III. Glosario e índice biográfico de la obra ¿De dónde venimos y a dónde vamos?* El Colegio Nacional. México. 2007.
- Enrique Dussel. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta. Madrid. 1998
- ----- *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara. 1993.

- Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI Editores. México. 2004.
- José Gaos. *Filosofía mexicana de nuestros días*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1954.
- Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Rei. México. 1993.
- Pedro Henríquez Ureña. *La utopía de América*. Biblioteca Ayacucho. Venezuela. 1978.
- Leszek Kolakowski. “Racionalismo y crítica de la ideología” en Kurt Lenk. *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1971.
- Thomas S. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1971.
- Miguel León-Portilla. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica. México. 1961.
- Karl Mannheim. *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica. México. 1987.
- Herbert Marcuse. *Razón y revolución*. Ediciones Altaya. España. 1994.
- José Martí. *Antología*. Salvat Editores / Alianza Editorial. España 1972.
- Karl Marx. *La ideología alemana*. Ediciones Quinto Sol. México. 2000.
- ----- *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI. México. 2008.
- Rafael Moreno. *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*. Comp. Norma Delia Durán Amavizca. Facultad de Filosofía y Letras. México. 1999.
- ----- “¿Filosofía mexicana en el año 2000?” en Norma Delia Durán Amavizca (comp.). *Acta Philosophica Mexicana*. Facultad de Filosofía y Letras. México. 2002.
- Edgar Morin. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Nueva visión. Buenos Aires. 2001.
- Mario Teodoro Ramírez. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filosóficas. México. 2010.
- Samuel Ramos. “Prólogo a la tercera edición”. en Samuel Ramos. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Universidad Nacional Autónoma de México / Secretaría de Educación Pública. México. 1987.

- ----- *Obras Completas II. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México.* Nueva Biblioteca Mexicana No. 46. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1976.
- Nicholas Rescher. *Pluralism. Against the demand for consensus.* Oxford University Press. London. 1993
- Alfonso Reyes. *Cartilla moral. La x en la frente. Nuestra lengua.* Asociación Nacional de Libreros. México. 1982.
- Paul Ricoeur. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II.* Fondo de Cultura Económica. México. 2001.
- Fray Bernardino de Sahagún. *¿Nuestros dioses han muerto?* Intro. y trad. por Miguel León-Portilla. Editorial Jus. México. 2006.
- Justo Sierra. “Discurso de Inauguración de la Universidad Nacional en la celebración del Centenario” en Justo Sierra. *Obras Completas V.* UNAM. México. 1984.
- José Alfredo Torres y Gabriel Vargas Lozano. *Educación por competencias ¿lo idóneo?* Editorial Torres Asociados. México. 2010.
- Emilio Uranga. “Notas para el Estudio del Mexicano” en Emilio Uranga. *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía de lo mexicano.* Prol. Guillermo Hurtado. Bonilla Artiaga Editores. México. 2013.
- Gabriel Vargas Lozano. *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* Universidad Autónoma del Estado de México. México. 2007.
- Ambrosio Velasco Gómez. *Republicanismo y multiculturalismo.* Siglo XXI Editores. México. 2006.
- Eliseo Verón. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad.* Editorial Gedisa. España. 1996.
- ----- (comp.). *El proceso ideológico.* Editorial Tiempo Contemporáneo. Argentina. 1976.
- José María Vigil. “Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria” en Juan Antonio Ortega y Medina. *Polémicas y ensayos mexicanos en torno a la historia.* UNAM-IIH. México. 2001.

- Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, José Luis Balcárcel y Abelardo Villegas. “El sentido actual de la filosofía en México”. Revista de la Universidad de México. Vol. XXII. Enero de 1968.
- Leopoldo Zea. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Editorial Joaquín Mortiz. México. 1974.
- ----- “La filosofía como compromiso” en Leopoldo Zea. *Filosofar a la altura del hombre*. UNAM. México. 1993.
- ----- *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores. México. 1989.