

15
29^o



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA

LA FUNCION SOCIAL DE LA FILOSOFIA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

Victórico Muñoz Rosales

Director de tesis: Dr. Horacio Cerutti Guldberg.



MEXICO, D.F. FEBRERO DE 1996.

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



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.

A mis padres
Guillermo Muñoz y
María Luisa Rosales
por su amor, apoyo y fe
en lo que un día comenzaron.

A mis hermanos
Guillermo, Adrían, David, Timoteo,
Liliana y Rosalía
por su fraternal convivencia
y ejemplo en esta aventura de la vida.

A mi esposa
Ana Laura
por su alegre amor,
abnegado apoyo y motivación.

Y por supuesto,
para 'TÍ.

SUMARIO

Introducción	
Capítulo I	Sobre la Filosofía
1.1	Problemática de la filosofía 6
1.2	Filosofía de la filosofía 9
Capítulo II	De la Filosofía
2.1	El filósofo..... 16
2.2	La acción del filosofar 21
2.3	El discurso filosófico 25
2.4	El objeto de estudio de la filosofía 30
2.5	¿Filosofía o filosofías? 33
2.6	Lo filosófico en general 36
2.7	¿Qué es la filosofía?..... 39
Capítulo III	Sobre la Ideología
3.1	El problema de la ideología como objeto de estudio 42
3.2	Los sentidos de la ideología 48
3.2.1	La acepción cerrada de ideología 51
3.2.2	La acepción abierta de ideología 56
Capítulo IV	La polémica sobre la Ideología
4.1	Los antecedentes 60
4.2	La polémica 71
4.3	Reconceptualizar la ideología 85

Capítulo V Sobre la función de la filosofía

5.1 Intento de un análisis interdisciplinario	92
5.2 La dimensión simbólica	97
5.3 La dimensión práctica	106
5.4 La función social de la filosofía	111
Conclusiones	113
Bibliografía	119

INTRODUCCION

Hace ya algún tiempo volaba en nuestro pensamiento cuál sería la función de la filosofía; cuando se es estudiante, con tal inquietud se inicia uno en la práctica filosófica para, andando caminos, encontrar el que se considere adecuado. De pronto, al terminar los estudios, nos enfrentamos a la vida real y concreta de la sociedad. Y sin saber cuál es la función de la Filosofía. Como fuese y para colmo, cada cual debe insertarse en el mercado de trabajo docente, que es el mayor campo en donde los filósofos desempeñan su actividad. Pronto se da uno cuenta que ser filósofo es ser un intelectual (en el mejor de los casos), que no es requerido socioeconómicamente como otras profesiones. Entre los mismos filósofos se duda aún que, en verdad, seamos filósofos, tal vez profesores de filosofía, pero ¿filósofos?

Preguntas como las siguientes: ¿Para qué sirve la filosofía? ¿Qué lugar ocupa la filosofía en la división social del trabajo? y sobre todo ¿Cuál es la función de la filosofía?, permiten la ambigüedad de lo que somos o hacemos.

Pero no fue sólo una justificación de nuestra vocación lo que nos lleva a investigar las anteriores cuestiones, no fué sólo el que al enfrentar y escuchar a otros filósofos se obtenga más confusión sobre el qué, cómo y para qué de la Filosofía. Se debe también, principalmente, por una *exigencia vital* que nos ubique a nosotros mismos respecto a nuestro mundo, vida y acción.

Así se descubre que ser filósofo no es una profesión, por más que así se le pretenda encasillar, es una *forma de ser*. El juez al terminar sus labores se quita la toga, el doctor la bata y el estetoscopio, el ingeniero o científico, el casco o el equipo de seguridad. Pero

¿de qué se desprende el filósofo? ¿De su conciencia? ¿De su saber? No, pues *ser filósofo es una forma de ser*.

De ahí la decisión por el tema de la Función de la Filosofía. Como toda forma de ser, ésta también evoluciona y cambia, lo cual supone entender por principio que, lo que se pueda concluir es provisional, está en constante desarrollo y evolución. E incluso podemos pervertir lo buscado, dado lo cual, se tendrá que replantear o rectificar. Sin embargo lo importante es el impulso, la dirección, la orientación que se desea, responsable y comprometidamente, darle cada cual a su vida, a su vocación y a su acción en este mundo. Sin caer en enajenaciones estériles o magnificantes de esta forma de ser, diríamos que no es superior que otras formas de ser pero sí importante. Así, entonces, este trabajo pretende tan sólo encontrar las coordenadas teóricas para poder funcionar como egresado de la licenciatura en filosofía, como filósofo y ocupar nuestro sitio, nuestro modesto puesto en el ambiente.

De esta forma, se ha arreglado el trabajo en tres partes. La primera parte, que incluye los ensayos de los capítulos I y II, es un análisis sobre la filosofía partiendo de la *Filosofía de la filosofía*. Ahí se intenta contextualizar teóricamente el problema de lo filosófico para llegar a una definición general de qué sea ella. Por supuesto, si no, ¿de qué otra forma se puede decir que la filosofía tenga una función? Antes hay que establecer qué entenderemos por filosofía. En este punto ya se han hecho estudios, pero todos se enfrentan a una cuestión de principio: ¿no es poco razonable disertar sobre una disciplina en lugar de practicarla? ¿Por qué filosofar sobre la filosofía y no mejor producir filosofía en directo?

Es válido el cuestionamiento, pero también son válidas las causas que nos llevan a eso. No hay acuerdos. Existe entre los filósofos confusión sobre la definición misma del

término. También existe polémica en torno a su naturaleza y función; todos dicen algo acerca de ella y diferente. La filosofía resulta, de todo esto, un conjunto de actividades intelectuales heteróclitas, difíciles de encajar o consolidar en una disciplina relativamente bien circunscrita con problemas y métodos universalmente aceptados. Ya no digamos por las crisis filosófico-existenciales que sufren sus depositarios por no saber qué les hace ser o que hay que hacer con la filosofía.

Probablemente no se puedan dar respuestas universales y definitivas a estas cuestiones. Sólo intentamos, a partir de estas evidencias (y que son causas fundantes que justifican la investigación) acercarnos a una concepción general de la filosofía para otro fin: especificar su función. La primera hipótesis es que se puede fundamentar una noción general de *Filosofía* que no sea excluyente de la diversidad de formas filosóficas. La segunda hipótesis es que la filosofía tiene una función ideológica, en el contexto social. Para ello, sin embargo, también es necesario hacer otro tanto con el concepto de ideología. Si nos quedamos con el concepto cerrado de ideología que la caracteriza como falsa conciencia o inversión de la realidad; entonces ya se imaginan los reparos que ofrecerán algunos filósofos. Pues ¿cómo la filosofía puede ser falsa?

En la segunda parte, que incluye los capítulos III y IV nos introducimos en una revisión histórica del término para arribar a un nuevo enfoque de la ideología y su proceso ideologizador que sea útil tanto teórica como explicativamente. Somos deudores en ese aspecto de Luis Villoro, pero a la vez, gracias a él, nos damos cuenta de algunos problemas en los planteamientos del tema a partir de otra lectura del asunto.

Por último, en la tercera parte, que incluye el capítulo V, se intenta, desde una perspectiva interdisciplinaria, definir las formas operantes en que la filosofía desempeña su

función en la sociedad. Se parte de un supuesto que relaciona lo subjetivo con lo objetivo, la teoría con la práctica y se plantea de esta forma: ¿de qué manera el conocimiento filosófico puede convertirse en hecho de una determinada realidad y, al convertirse en hecho influir en ella? Aunque no se profundiza en especificar en qué medida influye. Ahí se concatena la Filosofía de la Filosofía con una Teoría de la Ideología, los avances de la Semiosis social y la Sociología del conocimiento, en un cuerpo teórico aún no acabado, pero que nos permitirá presentar el tema central del trabajo. Entiéndase, entonces, este intento como un proveerse del instrumental y el arsenal teórico indispensable para acometer análisis más particulares sobre el tema.

Debemos dar las gracias a nuestros sinodales y maestros, al Dr. Mauricio Beuchot, a la Mtra. Carmen Rovira, al Mtro. Mario Magallón y a la Dra. Lizbeth Sagols; todos ellos lograron con sus observaciones, sugerencias y correcciones mejorar el contenido de lo aquí expuesto.

Por último, deseamos expresar nuestro más profundo agradecimiento al Dr. Horacio Cerutti Guldberg, maestro y orientador de inquietudes, por tomar en sus manos la asesoría de este trabajo y, con su ejemplo, la fundamentación de nuestra vocación filosófica; sus observaciones y comentarios lograron evitar mayores errores de los cuales, sólo el autor de esto es responsable y, por supuesto, le agradecemos también por la libertad de pensamiento con la cual nos alentó, pues ello permite desarrollar investigaciones como la que ahora se expone.

A todos ellos muchas gracias.

"El punto de partida de la investigación debe ser, formalmente, idéntico al resultado. Este punto de partida debe mantener su identidad en todo el curso del razonamiento, ya que sólo así se garantiza que el pensamiento no se pierda en su camino. Pero el sentido de la indagación estriba en que, en su movimiento en espiral, llega a un resultado que no era conocido en el punto de partida y que, por tanto, dada la identidad formal de este último y del resultado, el pensamiento llega, al final de su movimiento, a algo distinto, por su contenido, de aquello que había partido."

Karel Kosík.

Dialéctica de lo concreto.

CAPITULO I

SOBRE LA FILOSOFIA.

1.1 PROBLEMATICA DE LA FILOSOFIA.

Cuando se desea realizar un trabajo acerca de lo que sea la filosofía, salen al paso posibles *aporías*. *Aporías*, callejones sin salida en los que constantemente nos perdemos cuando, al querer apresar la filosofía, se nos escapa de las manos. En realidad se trata de problemas que constituyen a la filosofía misma. La filosofía es, en esencia, problemática. Este carácter problemático es lo primero que se le presenta al estudioso de dicha disciplina. Por lo mismo, no es raro el número reducido de sus dedicados; de aquéllos que inician los estudios profesionales en filosofía. La mayoría deserta, porque al no ver en ella más que problemas, en apariencia insolubles, adquiere una vaga noción, si no es que magra, de lo que sea la filosofía, sus quehaceres y su función.

Este hecho se traduce en una desilusión de lo que creían era la carrera, de ahí la deserción. Se pueden aducir otras causas, por ejemplo la creencia de que la filosofía es un quehacer para "iluminados" por la dificultad de su estudio. Aunque hay quienes consideran lo contrario: que la filosofía es un quehacer para extravagantes-soñadores-desocupados gustosos de especular por especular. Algunos desertan de los estudios filosóficos porque llegaron a dar ahí como "prófugos de la matemática" y no por una decisión vocacional meditada; bastantes de estos desertores salen, en fin, porque no ven en la filosofía una perspectiva económica adecuada a sus intereses y necesidades.

Numerosos pueden ser los motivos por lo que exista la deserción en la filosofía, pero, en todos ellos se encuentra sin lugar a dudas, una incompleta idea de lo que es la filosofía.

No porque las ideas que se den acerca de la filosofía sean erróneas, por supuesto, sino porque el interesado no acaba de tener un acercamiento a lo que es la filosofía. Entre los que continúan los estudios, existe el mismo problema. Realizan todos los cursos de la licenciatura y aún no acaban de comprender lo que es filosofía. Continuamente suele escucharse en las reuniones de estudiantes de esta disciplina, su desencanto por la misma o una serie de manifestaciones que sólo expresan la confusión en que se encuentran respecto de ella. Resultado: periódicas crisis existenciales y un mal ejercicio de las actividades propias de la filosofía, lo cual va en detrimento de la disciplina.

Cierto es que las causas de estas vicisitudes pueden ser las actitudes que el estudiante tiene ante la filosofía, pero más cierto es que en todos esos casos subyacen ideas incompletas acerca de la filosofía. Sea como fuere y a fin de cuentas, la filosofía es algo que no tienen seguro los alumnos. ¿Cómo podrían si en los cursos de Introducción a la filosofía a nivel facultativo no se les da una completa idea de la misma? No queramos ya una definición total y absoluta, al menos una buena idea de lo que es ella. En tales cursos, en el mejor de los casos, se les explica lo problemático que resulta definir qué es filosofía porque hay muchas corrientes filosóficas, es decir, existen variedades de filosofías. Cuando se habla de la filosofía, con frecuencia es desde un tipo determinado de filosofía y no desde *la* filosofía en general. Y esto es así porque, de éstas, se les ofrece a los estudiantes, ciertas características tales como: la inquisición, la crítica, la develación, la clarificación, su afán de conocimiento, su carácter integrador o totalizante, su influencia ideológica, etc.

Con eso, los alumnos obtienen nociones sobre las características de las filosofías,

pero aún falta más, saber qué hace a las filosofías ser lo que son ¿qué es lo filosófico de las filosofías? saber qué es la filosofía en general. Este preguntar por la esencia de la filosofía, (no en el sentido metafísico del concepto), es un preguntar por lo esencial entendido como lo indispensable, suficiente y necesario para que algo sea lo que es. A primera vista parece que abogamos por elaborar algo nuevo respecto a la filosofía. Algo así como la extrañeza de la que parte Leopoldo Zea cuando fundamenta la calidad de filosofía que tiene el pensamiento latinoamericano, de filosofía original.

Zea apunta que "... ninguno de los filósofos, cuyo reflexionar ha quedado expresado en la historia de la filosofía, se había planteado, antes, tal problema". El de preguntarse si lo que hacían era filosofía. "Simplemente pensaron, reflexionaron, sin preguntarse si estaban o no haciendo filosofía".⁽¹⁾

Nosotros preguntamos no si hacemos filosofía, sino qué es la filosofía. Porque está claro que antes de expresar cualquier cosa acerca de ella, hay que establecer lo que es. Con lo cual estaríamos por hacer Filosofía de la filosofía, es decir, una especie de introspección inquisitiva para poseerla en sí misma. Pues la identidad de la filosofía parece perderse ante la variada gama de expresiones, escuelas y corrientes que se llaman filosóficas.

(1) Zea Leopoldo; *Filosofía Latinoamericana*, México, ANUIES, 1976, pp 9-10.

1.2 FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA.

Decíamos que a nosotros nos parecía nueva tal forma de tratar a la filosofía; más, en esto, ya bien vistas las cosas, se encuentran antecedentes: principalmente en Guillermo Dilthey y José Gaos. Encontramos que la Filosofía de la filosofía nace en el siglo pasado en el seno del historicismo alemán. Es Guillermo Dilthey quien la crea principalmente en su libro *Teoría de la concepción del mundo* y en la *Introducción a las ciencias del espíritu*. El propósito de Dilthey al hacer Filosofía de la filosofía es descubrir la ley conforme a la cual nacen y mueren los diferentes sistemas filosóficos, al mismo tiempo que describir los tipos principales de concepciones del mundo. Para él, la filosofía siempre ha sido una concepción del mundo y de la vida (*Weltanschauung*).

No obstante, los mismos postulados de su historicismo convertían en relativo a su tiempo, época o período histórico, cualquier sistema; y por lo tanto, a los sistemas filosóficos principalmente. Para salvar ese relativismo historicista en filosofía era necesaria una Filosofía de la filosofía, es decir, una teoría reflexiva que diera cuenta de algo que trasciende, en cada época histórica, dentro de los sistemas filosóficos: la intrínseca necesidad del hombre por poseer una cosmovisión, una idea unitaria del universo. Necesidad que es trascendente a los elementos o sistemas que la satisfacen, es decir, la estructura de contenidos, los cuales sí son immanentes a su tiempo. Así, la Filosofía de la filosofía no tiene otro papel que interpretar la estructura o el germen que hacen posibles las filosofías históricamente dadas y que, a su vez, no han sido otra cosa diferente que las concepciones del mundo y de la vida. Estas concepciones pueden ser complementarias, parciales o regionales, pero estructuran la realidad conforme se conciben, producen una *Weltanschauung*

que, a su vez retroalimenta esa realidad. Esto se verá más adelante. Por lo demás, Dilthey descubre tres tipos de concepciones filosóficas del mundo dentro de los peculiares caracteres de la época, que se repiten a lo largo de la historia: el materialismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad. Y lo importante para esta investigación, es que por esta vía, Dilthey creyó convertir a la filosofía de una mera concepción del mundo en *Teoría* de las concepciones del mundo, es decir, en Filosofía de la filosofía.⁽²⁾

Aún dentro del historicismo, pero ya no del siglo pasado sino en este siglo y tampoco en Alemania, sino algún tiempo en España pero principalmente en México, José Gaos retoma el proyecto de la Filosofía de la filosofía. Además del historicismo relativista o, mejor dicho, del relativismo historicista que existe en Dilthey, en Gaos se da un perspectivismo subjetivista que concluye en un concepto o criterio de verdad personal, causado " ... por el lugar *material* - señala Gaos -, en el espacio que ocupa cada uno de nosotros, [lo cual] le da una percepción del mundo sensible distinta de la de cada uno de los demás, así el lugar *ontológico* que es cada sujeto en el universo le da una visión de éste, lo que los alemanes llaman una *Weltanschauung*, distinta de la de cada uno de los demás".⁽³⁾

Por supuesto, que lo esencial del proyecto diltheyano es retomado por Gaos, pero éste le plasma sus matices particulares. Nuestro autor trata de encontrar la unidad en la pluralidad de la filosofía y desarrolla para tal menester, *un análisis psicológico de los sujetos*

-
- (2) Cf. Dilthey W. *Introducción a las Ciencias del espíritu*, México, F.C.E., 1986. y Larroyo, Francisco. *Sistemas e historia de las doctrinas filosóficas*, México, Ed. Porrúa, 1978, p. 511.
- (3) Gaos, J. *Discurso de la filosofía*, México, Universidad Veracruzana, 1959, p. 87. Otras obras en donde Gaos expone sus ideas sobre la Filosofía de la filosofía son: *Dos Ideas de la Filosofía*; *Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía*; *De la filosofía* curso dictado en la UNAM en 1960. Cf. en sus *Obras Completas*, México, UNAM, 1982, Tomos VII y XII. Los corchetes son nuestros.

de la filosofía y una fenomenología de la expresión en donde entra el discurso filosófico.

En cuanto a la unidad de la filosofía, Gaos llega a la conclusión de que tal unidad se encuentra no tanto en los filosofemas*, como en los conceptos integrantes de éstos, particularmente en ciertos conceptos como "ser" o "ente", "entidad" o "sustancia", "Dios", "hombre" ... y que al dominar el discurso filosófico, determinan el género de éste o de sus partes, como Lógica, Ontología, Antropología, Estética, etc."⁽⁴⁾

Sobre la psicología de los diversos sujetos de la filosofía, Gaos realiza la siguiente clasificación: los *forzados* de la filosofía, los *snoobs* de los cursos y las conferencias, los *afanosos de poder*, de hacerse valer, los *afanosos de la cultura* para prestigio social o para aumentar el *currículum*, los *afanosos de la liberación*, los *afanosos de reglas y el vocado*. Este último es el prototipo del filósofo, el cual debe ser, para nuestro autor "el príncipe de las ideas, dueño y señor de los principios"; pero a costa del hermetismo, del esoterismo, de negar en algún sentido la vida, su propia vida. Mas la nota esencial que atribuye Gaos al filósofo, al vocado a la filosofía, es la soberbia: "la superioridad superlativa en donde él es superior a todo, es el que está por encima de todo, y por lo mismo, está forzosamente aislado de todo, solo en las alturas."⁽⁵⁾

Independientemente de que la clasificación sea o no correcta, es importante subrayar en Gaos la noción de tipos de filósofos.

Para el proyecto de la Filosofía de la filosofía, Gaos adelantó el análisis fenomenológico de la expresión que muestra la unidad en la pluralidad de los discursos

* Propositiones filosóficas.

(4) Gaos, J. *De la filosofía*, *Ibid.* T. XII, p. 409.

(5) Gaos, *Ibid.* p. 411.

filosóficos, en la preeminencia de los conceptos utilizados; y sumó el análisis psicológico de los sujetos de la filosofía para comprender sus actitudes ante el mundo, la vida, los demás y, sobre todo, ante la filosofía misma. Si en Dilthey la Filosofía de la filosofía era la *Teoría* de las concepciones del mundo y de la vida, para Gaos, podemos decir, la Filosofía de la filosofía es la *Teoría* de las concepciones de la filosofía y del filósofo.

De esta manera, cuando algún filósofo reflexiona y discurre sobre la filosofía y sobre él mismo, hace Filosofía de la filosofía, sea consciente de ello o no. Y en general, es más difícil señalar qué filósofos no han hablado de su quehacer en sí mismo, es decir, de la filosofía, que decir quiénes sí lo han hecho: la gran mayoría; aunque inconscientemente porque, repetimos, es claro que no tenían conocimiento de hacer Filosofía de la filosofía.

Sostenemos con Gaos que se ha hecho Filosofía de la filosofía de manera inconsciente. Inconsciente, no en su acepción moral de "irresponsabilidad", sino en el de "sin conocimiento". En seguimiento al proyecto de Dilthey y Gaos, toca ahora el tiempo de hacer Filosofía de la filosofía de manera consciente, planeada y ello por sendos problemas que requieren nuestra atención y que trataremos más adelante.

Entre tanto, detengámonos en un aspecto que nos hará avanzar con mayor agilidad en las siguientes secciones: entendamos actualmente a la Filosofía de la filosofía como *una reflexión crítica y rigurosa sobre la filosofía*.

Uno de los aspectos más evidentes de este reflexionar sobre la filosofía es el hecho de la existencia de muchas filosofías. Se encuentra tal diversidad de corrientes filosóficas que se pierde de vista qué es lo filosófico de ellas. No se tiene claro qué es la filosofía.

Nos encontramos, en efecto en algunos casos, ante el problema de que cada filosofía pretende ser *la* filosofía por excelencia con exclusión de las otras. También se da el caso

del desacuerdo en la naturaleza y función de la filosofía que hacen y profesan esas diversas corrientes: unos dicen que es ciencia rigurosa y otros que es una concepción totalizadora del mundo y de la vida; se sostiene a veces como una teoría y otras veces como una herramienta; se dice que su tarea es transformar al mundo, pero también, y en contraste, que sólo debe ser una actividad de análisis lingüístico, etc. Lo anterior explica simultáneamente varios hechos:

- 1) La preocupación por la naturaleza y función de la filosofía y el constante replanteamiento de su quehacer.
- 2) La reiterada convergencia, desde las posiciones más encontradas, de las críticas de los alumnos (y también de algunos profesores) respecto a lo que se hace como enseñanza de la filosofía.⁽⁶⁾
- 3) El análisis de la función de la filosofía en la sociedad para hallar la solución a las necesidades reales y establecer su consecuente cumplimiento en una práctica concreta.⁽⁷⁾

Lo cual nos deja ver que, en vez de la piedra filosofal, necesitamos, más bien, una brújula. Los puntos anteriores son el indicio de que se está filosofando sobre la filosofía, esto es, reflexionando crítica y rigurosamente, con objetivos de fundamentación y transformación sobre la filosofía misma.

(6) Cf. Palencia, J. I. "Sentido y enseñanza de la filosofía" en *Historia de la Filosofía, antología para la actualización de los profesores de enseñanza media superior*, México, UNAM-Porrúa, 1987, p. 140.

(7) Cf. Vargas Lozano, Gabriel. "Notas sobre la función actual de la filosofía en México" en *Dialéctica*, México, UAP, 1980, N° 9.

Ahora bien, es preciso salir al paso de una posible objeción: ¿Cómo pretender hacer filosofía de algo que aún se escapa a una definición? ¿No se parte de una idea de la filosofía? ¿Cuál es ésta? Para contestar comencemos por aceptar, a manera de hipótesis las siguientes premisas:

- A) La Filosofía de la filosofía supone dos nociones de la palabra "filosofía". La segunda noción es aquella con la cual reconocemos y en la que agrupamos a todas las diversas filosofías existentes o dadas. La primer noción de filosofía es la que pretendemos encontrar, o hacer, pero aún no la tenemos, o hacemos (recuérdese, conscientemente). Así la Filosofía de la filosofía pone el acento en la segunda noción para fundamentarla a partir de la primera.
- B) Nuestra Filosofía de la filosofía *parte del filosofar*, entendido como una reflexión crítica y rigurosa, actitud o afán de conocimiento, en este caso de las filosofías dadas.

Así, hacer Filosofía de la filosofía es reflexionar crítica y rigurosamente acerca de lo que son las filosofías en su diversidad para saber qué es lo filosófico de ellas y fundamentar qué es la filosofía. Ciertamente, se trata de una empresa a largo plazo, del seguimiento de un proyecto que no puede agotarse en una investigación, pero al cual es necesario aplicarse. A nuestro juicio, la Filosofía de la filosofía debe ocuparse de las siguientes cuestiones: ¿Es pertinente hablar de *la* filosofía? ¿Hay Filosofía o filosofías? ¿Qué es lo filosófico de las filosofías? ¿Cuál es el objeto de estudio de *la* filosofía? ¿Cuál es su influencia, sus formas operantes y su importancia?

Para responder todas estas preguntas, es necesario que la Filosofía de la filosofía investigue en: el sujeto del filosofar, el filósofo; en la acción misma del filosofar; en el

producto de esa acción, el discurso filosófico y en la función que cumple ese discurso en la realidad. Es de notarse que esta tarea es algo de suyo problemático, por más que parezcan obvias las respuestas. Desde nuestro punto de vista esto es lo que debería enseñarse en los cursos de introducción a la filosofía, para que el alumno consiga una buena idea de la misma y se adentre a ese *maremagnum* panorámico que representa la filosofía enseñada en nuestras escuelas.

Antes de seguir avanzando y como un saludable ejercicio de autocrítica indicaremos los límites de la investigación.

Se trata, en primer lugar, de un tema que de nosotros apenas recibe unas notas iniciales para una crítica de la filosofía y de la fundamentación de la filosofía en general, (si ello es posible). En segundo lugar, nuestras aportaciones son necesariamente descriptivas en cuanto plantean un momento inicial de nuestro ejercicio; de igual forma, como éstas pretenden generalizarse son abstractas en cierta medida. Por último, el análisis que guía nuestra investigación no puede tratar exhaustivamente todas las diversas filosofías registradas en su historia, utilizará aquellas que son hegemónicas o actuales en el escenario académico de la filosofía.

Así, pues, con las limitaciones mencionadas, de todo esto se ocupará el capítulo II.

CAPITULO II

DE LA FILOSOFIA.

2.1 EL FILOSOFO.

En una primera aproximación, el filósofo, para decirlo de una vez, es el sujeto que realiza la acción de filosofar. En este sentido, Sócrates, que fue el vivo ejemplo del filosofar, fue filósofo. Es de todos conocido su ambular por las calles de Atenas en busca de discípulos para dialogar con ellos sobre cuestiones filosóficas. El lugar favorito para desarrollar esa acción del filosofar lo constituían las *ágoras* o plazas públicas. Ahí, Sócrates ejercitaba el arte de filosofar con sus discípulos y, a veces, con los sofistas. Utilizaba la *mayéutica* con unos y la *ironía* con otros. Ahora bien, no es el caso de narrar hechos ya conocidos, lo importante es que el filósofo es el sujeto que produce la acción del filosofar y por ello mencionamos a Sócrates.

Pero también es cierto que filósofo es aquel que hace filosofía. *Hacer* filosofía se entiende de dos formas: 1) cuando aquel que filosofa crea y enseña filosofía; y 2) cuando aquel que filosofa crea y escribe filosofía. De esta manera, Sócrates es llamado filósofo por esa primera forma de hacer filosofía, porque él no la escribía, la enseñaba. Lo que sabemos que profesaba Sócrates nos lo dieron a conocer los historiadores, su discípulo Platón y sus biógrafos.

De tal forma tenemos que se es filósofo por el ejercicio del filosofar y por el producto de esa acción; es claro que estas características se pueden dar por separado en sujetos distintos o reunirse en uno solo. Si filósofo es el sujeto que filosofa, todo aquel que filosofe, aunque no enseñe sobre lo que filosofa ni escriba los resultados de su filosofar, es

filósofo. ¿Pero puede ser que todos los hombres sean filósofos? Existen en juego tres ideas de lo que es ser filósofo o de quiénes son filósofos:

- a) Todo aquel que filosofe. Traducido de la idea socrática de "todos los hombres son filósofos", que también han sostenido Rousseau y Gramsci.
- b) Todo aquel que filosofando enseñe la filosofía propia o la ajena o enseñe a filosofar. Actualmente se entiende como el profesional de la filosofía.
- c) Todo aquel que filosofe y escriba los resultados de su filosofar en una obra documental o texto.

En el primer caso se trata de un filósofo espontáneo, que maneja una filosofía propia de todo mundo. Al respecto sostiene Gramsci, en contra del prejuicio del esoterismo de los estudios filosóficos que:

Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los hombres son "filósofos", y definir los límites y caracteres de esta "filosofía espontánea" propia de "todo el mundo", esto es, de la filosofía que se halla contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vacías de contenido; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver, de obrar que se manifiestan en lo que generalmente se llama "Folklore".⁽⁸⁾

Gramsci sostiene que todos los hombres son filósofos. Pero al mismo tiempo señala, en el sentido más inmediato y determinado que "no se puede ser filósofo, es decir, tener una concepción críticamente coherente del mundo, sin tener el conocimiento de su historicidad..."⁽⁹⁾

Se entiende que hay de filósofos a filósofos, entre unos y otros, según Gramsci,

(8) Gramsci, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, México, Juan Pablos editor, 1975, p. 11.

(9) *Ibid.* pp. 12-13.

habrá diferencias cuantitativas no cualitativas. El señala el sentido de lo cuantitativo como algo que indica mayor o menor homogeneidad, coherencia, logicidad, etcétera, o sea, cantidad de elementos cualitativos. Así, nuestro autor deja indicados dos sentidos del filósofo, uno en donde todos los hombres son filósofos y otro en donde sólo los profesionales o especializados en tal materia pueden serlo.

El filósofo profesional o técnico no sólo "piensa" con mayor lógica, con mayor coherencia, con mayor espíritu sistemático que los demás hombres, sino que además conoce toda la historia del pensamiento, es decir, sabe determinar el sentido que el desarrollo del pensamiento ha tenido hasta él y se halla en condiciones de retomar los problemas desde el punto en que se hallan, luego de haber sufrido el máximo de tentativas de solución, etc.⁽¹⁰⁾

La idea del filósofo como el profesional en filosofía o filósofo profesional, siempre va aparejada a la institución o escuela de donde salen convertidos en profesionistas de la especialidad filosófica.

Entre la primera y segunda idea que se tiene del filósofo, la diferencia consiste en el grado de conocimientos sobre la historia de la filosofía, lo común en los dos es la actitud del filosofar; pero el filósofo profesional es más filósofo que el "espontáneo", el cual no tiene conocimiento de la historicidad de la filosofía ni domina conscientemente la práctica del filosofar.

La tercera idea del filósofo entendido como el que produce o aporta algo nuevo a la filosofía, sobrepasa al filósofo profesional que sólo enseña filosofía.

Este filósofo, el "filósofo por excelencia" es el soberbio del que habla Gaos. Se diferencia, las más de las veces, del profesional en filosofía el cual no sería para aquél, filósofo en sentido estricto, sino un simple divulgante de la filosofía, que cumple una

(10) *Ibid.* p. 32.

importante tarea informativa y formativa, pero sin aportar nada a la filosofía. Y de los filósofos espontáneos se diría que tampoco son filósofos por el sólo hecho de reflexionar o pensar de manera crítica, pues su crítica sería tan endeble que apenas atisbaría los efectos de los problemas que lo mueven a reflexionar, pero nunca se podría remontar a las causas verdaderas de los mismos.

Tenemos, pues, que el filósofo se entiende de tres formas distintas, en el segundo y primer nivel, los ocupantes de éstos se diferencian en calidad de filósofos respecto de los ocupantes del nivel que les precede. En esta forma, todos serían filósofos en diferente sentido, categoría y cualidad (o cantidad como señala Gramsci). Lo grave resulta cuando no sólo se diferencian, sino que inclusive se niegan el nombre de *filósofo* los de la primer categoría, a los de la segunda y tercera, y los de la segunda respecto de los terceros. Tenemos, pues, que con el nombre *filósofo* se designa a sujetos distintos; la solución en este punto es la de asignar el nombre "filósofo" sólo a un sujeto que desempeñe el quehacer filosófico por excelencia, entendido éste como el de aportar algo nuevo al pensamiento filosófico para quedar registrado en la historia.

Pero aquí lo importante es saber si aportar un conocimiento nuevo u original al pensamiento filosófico es lo que da, de manera exclusiva y automática, el nombre de filósofo a su creador. Para efecto de aparecer en la historia, para quedar registrado en la historia de la filosofía, es necesario. ¿Pero es que los filósofos que aparecen en la historia de la filosofía sólo alcanzan ese rango al escribir obras filosóficas vastosas? ¿No era necesario que fueran filósofos antes de escribirlas y en el momento mismo de hacerlo? ¿Escribieron acaso el producto de su filosofar sólo para ser reconocidos como filósofos? La respuesta a estas preguntas es: no. Ninguno de los filósofos que registra la historia escribió su filosofía sólo para ser reconocido como filósofo. Tampoco es necesario escribir una obra para ser

filósofo; las obras de los filósofos no se dirigen a ganar ese título y prestigio, sino a responder sobre ciertas problemáticas a las que se enfrenta el hombre, según su tiempo.

Por lo tanto, para ser filósofo, la obra es algo importante pero externo que, ciertamente eleva su calidad de filósofo, pero que no le otorga el nombre pues era necesario que ya lo fuera. En otras palabras, aceptamos las distinciones entre unos filósofos y otros, en la calidad; se puede ser un filósofo "espontáneo" o un filósofo "profesional", o un filósofo "por excelencia", pero originalmente todos son filósofos, aunque en diferentes niveles. Asimismo nos oponemos a la negación que se hacen unos filósofos a otros, pues lo que los hace ser filósofos es: *en última instancia, la acción misma del filosofar*, la cual es común a los tres tipos que caracterizamos. El filósofo es para decirlo nuevamente, el sujeto que produce la acción del filosofar. Veamos ahora en qué consiste la acción del filosofar.

2.2 LA ACCION DEL FILOSOFAR.

La acción del filosofar, como indica Zea, es la actitud que ostenta el hombre al "enfrentarse racionalmente a los problemas que nos plantea la realidad, buscando a tales problemas la solución más amplia y adecuada".⁽¹¹⁾

Para Miguel León Portilla es de admitir por todos, independientemente de la escuela filosófica a la que se pertenezca, que "... para filosofar en sentido estricto se requiere de la percepción explícita de problemáticas en el ser de las cosas. Es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas (...) para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre"; apoyándose en las afirmaciones anteriores continúa diciendo León Portilla: "Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas [y sus relaciones con él], o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la *verdad* de la vida (...) Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto".⁽¹²⁾

El hombre, entonces, al encontrar problemas en su mundo, al encontrar o percibir anomalías o, dudar de ciertos hechos y creencias, es movido a asumir una actitud indagadora que responda, que de cuenta o razón de tales hechos al emerger extraños en su horizonte cotidiano.⁽¹³⁾

Actitud indagadora que mueve al hombre a inquirir, a cuestionar, a criticar, develar,

(11) *Ibid.*, p. 59.

(12) León Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1983, pp. 55-56. Los corchetes son nuestros.

(13) Cf. Zubiri, Xavier; "Sobre el problema de la filosofía", en *Revista de Occidente*, 1993.

fundamentar o explicar, en suma, acción de filosofar para responder algo. Se trata de una acción del filosofar que alcanza un estado de afán de conocimiento por las vías de la crítica racional, para poder acceder al conocimiento, a la verdad (no absoluta ni total, aunque a ella tienda).

El filosofar en efecto, hace pensar al hombre acerca del mundo y de la vida; como actividad, el filosofar es un aspecto de la vida misma, es algo que pertenece por igual a todos los hombres. Este filosofar empuja al hombre aunque en diversos grados, a tratar de lograr una concepción integral de la realidad; la acción del filosofar, es pues, *el intento* de hallar la radical unidad del mundo y de la vida en su patente diversidad. El filósofo tiende a integrar sus respuestas hacia los fundamentos y causas de las cosas.

Ahora bien, toda la caracterización que hemos hecho de la acción del filosofar, contempla las tres nociones de filósofos que habíamos distinguido antes. Si bien es cierto que la acción del filosofar les es común a todos ellos, por lo cual los llamamos filósofos, también es cierto que existen diferencias entre ellos por el grado de perfeccionamiento que tienen en su filosofar. En otras palabras, la acción del filosofar que realizan cada uno de esos filósofos, es diferente de la misma forma en la que hicimos las distinciones entre unos y otros.

El filósofo "espontáneo", tiene igualmente, un filosofar simple, sencillo, "espontáneo"; su filosofar es el cuestionamiento y la reflexión crítica de lo inmediato; como se trata de una acción casi inconsciente, espontánea y natural, el resultado de su reflexión no trasciende lo meramente accidental ni se instala sobre las causas verdaderas de aquello que lo mueve a la reflexión.

El filósofo "profesional" tiene, a su vez, un filosofar más disciplinado, especializado;

su acción reflexiva y crítica puede ir mucho más allá que la del filósofo simple, en la medida en que conoce la historia del pensamiento. También, por tener tal conocimiento, ensaya otros caminos, otras respuestas o adecua las ya dadas para su concreta situación. La misma profesionalización de su quehacer hace que su filosofar sea consciente y planeado, se eleve al rango de investigación permanente y entonces puede cuestionar no sólo lo inmediato, sino también aquello que se les escapa a los no profesionales por falta de una proyección más amplia. Por esto mismo está capacitado para enseñar la historia de la filosofía y para enseñar a filosofar.

El filósofo "por excelencia" tiene las características del filósofo profesional (si aquí existe una excepción, ésta tiene que ser, necesariamente, honrosa), pero su filosofar es más perfeccionado y profundo. No es casual que este tipo de filósofo estime su quehacer y su filosofar como una de las actividades más excelsas del hombre, si no es que la única excelsa. Por ello las constantes referencias de éstos por la vida otorgada a la filosofía, en donde el filósofo por excelencia, asienta Gaos, "protegido por los muros de su gabinete o escuela, del esoterismo y hermetismo de su estilo, arroja por los tragaluces del gabinete o la escuela, camufladas en el esoterismo y el hermetismo estilístico, las piedras, las bombas de sus ideas en medio de la plaza pública, donde se apoderan de ellas los ciudadanos..."⁽¹⁴⁾ Max Scheler también señala tres características de la vida del filósofo que, con el rango de principios morales, rigen su filosofar: 1) el amor a toda persona espiritual, al valor y al ser absolutos; 2) la humillación del YO y del ego natural; 3) el autodomínio.⁽¹⁵⁾

Al respecto, Margarita Vera menciona, en un análisis realizado sobre este tema en

(14) Gaos, *Op. cit.*, *De la filosofía*, p. 402.

(15) Cf. Scheler, Max. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Bs.As., Argentina, Nova, 1970.

Scheler, que: "El amor al valor y al ser absolutos rompe la fuente de la relatividad de todo aquello que es mundo circundante. La humillación quiebra el orgullo natural y constituye el supuesto moral del desposeimiento simultáneo y necesario para el conocimiento filosófico. El autodomínio destruye la concupiscencia general, el apego a lo biológico".⁽¹⁶⁾ Este es, pues, el carácter de la acción del filosofar del filósofo "por excelencia", acción del filosofar que se instaura como su modo de ser y de vivir más propio.

En resumen, la acción del filosofar es *la actitud racional, crítica, fundamentadora, inquisitiva, clarificadora o develadora por medio de la cual, el hombre, pretende dar razón, explicar y/o solucionar los problemas que se le presentan.*

(16) Vera, Margarita; *¿Qué es filosofía?*, México, ANUIES, 1977, pp. 34-35.

2.3 EL DISCURSO FILOSOFICO.

Hemos dicho que la acción del filosofar desemboca en algo, ese algo es el resultado de nuestro reflexionar. Tal producto de la acción del filosofar puede ir desde el más sencillo de los planteamientos inquisitivos (piénsese el momento en que, después de reflexionar, un hombre puede, al menos, plantear el problema que lo animó a pensar), hasta la elaboración de un sistema acabado que dé cuenta, en una forma enciclopédica, del mundo y de la vida (piénsese en las obras de Hegel o Aristóteles, por ejemplo).

Pues bien, este producto del filosofar es el discurso filosófico. La palabra discurso (del latín *discurrere*, que significa correr en todos los sentidos) tiene dos acepciones.⁽¹⁷⁾ Según una, significa la facultad del entendimiento por medio de la cual se infieren unas cosas de otras, de donde "discurrimos" que se da en todos los hombres. Según otra, la palabra discurso significa también la serie de palabras o frases que se emplean para manifestar lo que se piensa o se siente.

Como toda serie de palabras, puede darse de manera oral o escrita; así, podemos encontrar discursos filosóficos orales y escritos. El discurso filosófico en su primer sentido, es aquel que pronuncian los filósofos sin plasmarlo en un documento, sin escribirlo, al enseñar a filosofar o enseñar la historia de la filosofía; lo mismo que el discurso filosófico "simple o sencillo" de los filósofos espontáneos. El segundo sentido del discurso filosófico

(17) Cf. Fernández de la Torre, Gastón. *Enciclopedia práctica de la lengua*, México, Ed. Cumbre, 1980, T. III, p. 173. Estas acepciones de discurso, se caracterizan por tomar en cuenta el aspecto mental y su expresión en el lenguaje, nosotros lo comprendemos también para lo escrito como producto de la reflexión.

lo constituirán los *textos*, producto de la acción del filosofar.

Sea como fuere, tenemos que, en cualquier caso, el producto del filosofar es un discurso filosófico. ¿Pero este discurso filosófico es tal, sólo por venir de la acción del filosofar, del acto filosófico o también por otras causas? Al hablar del discurso filosófico como producto de la acción del filosofar entendemos que se habla, pues, de la filosofía.

En este punto, la filosofía no sólo deviene filosófica por ser hecha por filósofos, ni sólo porque sea fruto de la acción del filosofar, sino que también lo es por la singularidad de las palabras que utilizan, por conceptos técnicos que sólo se entienden y cobran pleno sentido filosófico en el interior del discurso mismo; también, por la naturaleza de los temas que trata y cómo lo hace y por su objeto de estudio.

El filósofo espontáneo tiene *filosofemas* que no constituyen un cuerpo teórico-filosófico completo como el de los filósofos por excelencia, pero es filosofía en un sentido espontáneo. Aquí es donde se hace más evidente el nivel espontáneo del común de los hombres. El filósofo espontáneo, ciertamente filosofa, pero no es una condición consuetudinaria la de su acción reflexiva y, cuando lo hace estructura algunas proposiciones filosóficas. A luz de la lógica formal un razonamiento se da a partir de dos o más juicios, la manera de expresar los juicios es por medio de proposiciones y la del raciocinio es el argumento; con algunos razonamientos ya tendremos la unidad más simple del discurso.

Es evidente siguiendo a Gramsci, que la cultura general y básica de cualquier hombre le permite tener elementos de la filosofía espontánea contenida sobre todo en la religión, la moral, el folklore, etc., esto permite hablar de "discurso filosófico espontáneo". Un ejemplo, extremado y burdo quizá, pero evidente en nuestra cultura es el "ni tan tan, ni muy muy" o "ni tanto que quemé al santo ni poco que no lo alumbre", que puede ser equiparado

al justo medio aristotélico en el campo ético.

La forma primigenia del discurso filosófico está contenido en los filosofemas: así lo consideró Gaos al ver que la unidad de la historia de la filosofía no puede estar más que: "en los pensamientos notificados por las expresiones integrantes de los textos filosóficos, o en los objetos objetivados por tales pensamientos, o en las emociones y nociones significadas por las mismas expresiones".⁽¹⁹⁾ Por supuesto, esta referencia que hace Gaos es para los filósofos que producen textos.

Después de analizar, a manera de inventario, los filosofemas principales de las obras maestras de algunos filósofos (Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger), Gaos concluye que la unidad que hace a las filosofías ser tales, está en los conceptos integrantes de los filosofemas.

Por ejemplo, los conceptos de "Ente", "substancia", "esencia", "razón", "Hombre", "ser", "Dios", "naturaleza", "existencia", "razón", "devenir", "dialéctica"... son constituyentes de los discursos filosófico. Ahora bien, en el elemento de posibilidad de la unidad de la filosofía, según Gaos, se encuentra el por qué de su pluralidad o diversidad. Los conceptos que son comunes al discurso filosófico, sin embargo, cambian su sentido o significado dentro de los filosofemas que de un filósofo a otro históricamente se expresan. "El término aristotélico 'ciencia de lo ente' y el heideggeriano 'preguntar por el ser' son sinónimos de Ontología, que designa una parte de la disciplina denominada con el término 'Metafísica' en Kant ..."⁽²⁰⁾

Nuestro autor señala que esto se debe a que hay una especie de *engarce* o

(19) Gaos, *Op. cit.*, *De la filosofía*, p. 407.

(20) *Ibid.*, p. 408.

"encabalgamiento" de los conceptos a lo largo de la historia y que, aunque puedan existir obras sin concepto similares, entre éstas no habría dos con esta misma falta de relación. De ello proviene la continuidad de los conceptos y los objetos por ellos significados. Empero existe también, la posibilidad de que ese engarce de conceptos en una obra no sean tan preponderantes como en la de su predecesor; esto es así porque existe un *desplazamiento*: los conceptos dominantes del discurso de una obra, pueden no ser los dominantes del discurso de otra, pero se encuentran ahí.

En cuanto a la pluralidad de la misma filosofía, Gaos establece que ésta se encuentra en los filosofemas principalmente y en los conceptos integrantes de ellos. Si en Aristóteles, Kant y Heidegger había continuidad de cierta problemática que evidenciaba el uso de conceptos sinónimos con relación a la ontología, se da sin embargo que: "... Aristóteles afirma la *existencia* de la Ontología y Heidegger su *necesidad*, mientras que Kant pregunta por la *posibilidad* de las otras partes de la disciplina".⁽²¹⁾ Es decir, la divergencia existe en la preocupación que se expresa en los filosofemas, en el carácter con que son enunciados, lo cual hace cambiar el sentido o significado de los conceptos que los estructuran.

Simplificando, lo filosófico de la filosofía y su unidad *se encuentra en los conceptos*, más que en los filosofemas. Desde los griegos hasta hoy seguimos utilizando, hablando y preocupándonos, es decir, filosofando, con el concepto de "metafísica". La pluralidad de filosofías *se encuentra en los filosofemas* y, en distinto nivel, en los conceptos que cambian de significado de una obra a otra, de una época a otra, etcétera. Seguimos filosofando sobre la "metafísica", pero ya no la entendemos de la misma forma y, por lo tanto, nuestras formas de tratarla y nuestras respuestas diferirán de otras que sobre ella existan, aunque no

(21) *Ibid.*, pp. 408-409.

se desecha la posibilidad de la coincidencia.

Ahora bien, habíamos dicho que lo filosófico de la filosofía se daba también en los temas, mejor dicho, en el carácter que adquirían los temas tratados y por la forma de ser atendidos. Hablemos del carácter de los temas, carácter que se plasma en el discurso filosófico.

Los temas que trata la filosofía son muchos y muy variados, pero todos ellos se caracterizan por el sello que les impone la acción del filosofar. Por ejemplo, si el filosofar sobre algún tema es inquisitivo y clarificador, igualmente lo será el discurso filosófico. La filosofía expresada tendrá ese carácter inquisitivo y clarificador. Y así, en general, en cualquier forma de filosofar se contará con un discurso de carácter semejante.

Si el filosofar está dirigido a trastocar las condiciones imperantes de un estado social determinado hacia uno alternativo, la filosofía expresada en el discurso filosófico será revolucionario; si el filosofar se dedica al análisis lingüístico de *x* o *y* conceptos fundamentales, el discurso o la filosofía expresada en ese discurso será analítica. Aunque se pueda decir que muchos temas de la filosofía son constantes desde su nacimiento hasta la actualidad, no es menos cierto que se plantean nuevos temas o se cambian los viejos en forma novedosa. Por lo mismo, el replanteamiento o el planteamiento de nuevos temas, conlleva la creación de nuevos conceptos filosóficos que, a su vez, constituirán el inicio de una etapa más del desarrollo filosófico. Por ello la filosofía no es un producto acabado o agotado y tiene una evolución de temas o problemáticas a otras continuadoras, de conceptos a conceptos (aunque cambien de significado), de filosofemas a filosofemas, etcétera.

2.4 EL OBJETO DE ESTUDIO DE LA FILOSOFIA.

En cuanto al objeto de estudio de la filosofía, del cual se filosofa y se plasma lo filosofado en el discurso, tenemos de manera general que éste es la realidad, el ser ontológicamente hablando o la totalidad de las cosas; es decir, el objeto de la filosofía es el mundo y la vida en todas sus manifestaciones. En ese sentido, puede entenderse que su objeto es la totalidad de lo existente. Pero entendámonos, la totalidad no deja de ser una abstracción que se escapa a ser conocida en cuanto tal por la filosofía. Abstracción, por otra parte, hecha a partir del todo, es decir, del conjunto de todos los seres.

Francisco Larroyo asienta al respecto que la filosofía sufre una tragedia, porque el saber de todo es tarea infinita : *Finitum incapax infiniti.*⁽²²⁾ Sin embargo los filósofos se ocupan de la *totalidad* existente y en su discurso tienden a expresar la realidad de manera integral. Esta concepción integral que aporta la filosofía, no significa que se haga del filósofo un conocedor de cada una de las partes integrantes, a la manera de los científicos especializados. El científico busca el conocimiento sólo en una parcela de la realidad, el filósofo en cambio, se empeña en una concepción *integral, que no totalizadora*, de la misma.

Cierto que la Filosofía no puede obtener ni dar el conocimiento *del todo*, en ese sentido no es explicativa; pero sí de la totalidad. Este afán integrador que *aspira* a la totalidad, no lleva necesariamente a que el filósofo sea en el fondo un ontólogo que busca la radical unidad de todo lo existente. Esa *aspiración* lo mueve hacia, lo ayuda a buscar la

(22) Larroyo, F. *Op. cit.*, p. 51., lo finito es incapaz de lo infinito.

superación.

En nuestros tiempos, cuando han sido vituperadas algunas filosofías por su carácter "totalizador", es decir, por creer que lograban tener la verdad absoluta del mundo y de la vida es necesario recalcar la *función positiva* de esa aspiración; independientemente de cualquier exceso. Por no mencionar el tacto que deban poner quienes lleven a cabo tales ideas. Como sea, para la filosofía no hay objeto de estudio que le sea vedado pues *puede* estudiar cualquier aspecto que entre en el todo, pero de una forma integral.⁽²³⁾

En otras palabras, se puede filosofar sobre lo que constituye lo general, la totalidad (pues es su objeto) y sobre partes de ese todo de forma integral. El acento lo ponemos en la *integración*, en lo *integral* del discurso filosófico. La filosofía para poder aportar conocimientos acerca de la totalidad, de la realidad en forma integral, realiza una síntesis de los aportes especializados de las ciencias respecto a la realidad.

En esto consiste la interdisciplina que desarrolla la filosofía: comprendiendo que no es autosuficiente para dar respuesta o razón de la totalidad por sí misma, se apoya en las ciencias y a la vez las apoya. En cuanto a las áreas de la filosofía o disciplinas filosóficas, éstas se constituyen por su inclinación a tratar con más profundidad aspectos del objeto general de la filosofía. Cuando la filosofía estudia la totalidad de objetos, la realidad, el ser, a lo que todas las cosas pertenecen, se instaura la *antología*. Pero la filosofía no sólo quiere

(23) Por "el todo" no entendemos que la filosofía estudie *todas* los objetos o hechos, pues sería una labor infinita e irrealizable. Cuando decimos que la filosofía estudia la totalidad; nos referimos a que puede estudiar *cualquier* cosa o hecho de ese todo en forma integral. En este sentido, sostenemos con Karel Kosík (*Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1979, p. 56) que la noción de totalidad es la "realidad como un todo estructurado y dialéctico en el cual puede ser comprendido cualquier hecho (clases de hechos o conjuntos de hechos)". Así, preferimos el término *integral* para la comprensión de ese objeto (la totalidad).

conocer la realidad, sino también cómo la conoce, instaurándose la *teoría del conocimiento*. Y sobre los problemas del ser y del conocer se van dando las otras disciplinas filosóficas como la ética, la estética, la lógica, etc.⁽²⁴⁾

En síntesis: por no haber objeto de estudio que esté vedado al alcance de la filosofía, la totalidad de lo real, la realidad del mundo y de la vida, y el conocimiento de tales objetos, constituyen el objeto de estudio de la filosofía. La comprensión filosófica estriba en que su mirada abarca el todo y trata de explicar ese todo de una manera integral.

Ya se ve una posible pregunta ¿qué pasa con el filósofo espontáneo, también él tiene como objeto de estudio la totalidad? A lo que contestaremos que sí. El filósofo espontáneo por sus propias características no tiene, por supuesto, objeto de estudio que le sea vedado, pero su rango de reflexión está limitado. Y también contestaremos que no. El filósofo espontáneo no tiene la mira puesta en tratar de abarcar y explicar ese todo de una manera integral. Sólo se ocupa de cuestiones microscópicas por decirlo de alguna manera. Aunque bien miradas por otros filósofos sean representativos esos objetos de preocupación a situaciones o teorías generalizables.

(24) Cf. García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuántos ...", N° 164, 1982, pp. 21-23.

2.5 ¿FILOSOFIA O FILOSOFIAS?

La interrogante que enmarca esta sección implica una disyuntiva que la mayoría de las veces se hace de manera excluyente: hay filosofía y no hay filosofías, o hay filosofías y no existe *la* filosofía. Y esto en vez de aceptar la posibilidad de ambas. Por supuesto que no sólo es cuestión de aceptar, sino principalmente de argumentar, pero esto es lo que no se hace y simplemente se despacha el asunto eligiendo una alternativa, desechando la posible pertinencia de la otra.

En la mayoría de los ensayos introductorios o especializados la balanza se inclina del lado de las filosofías. Se argumenta que no hay filosofía sino filosofías; que *la* filosofía no deja de ser una mala abstracción pues lo que existe son filosofías.⁽²⁵⁾ Tales formas de plantear el asunto no son infundadas pues en la historia de la filosofía, cuando se ha querido instaurar *la* filosofía es siempre en oposición a otras formas de filosofía. Es decir, se ha querido instaurar *una filosofía perennis* como la única que lo es verdaderamente, negando las demás. El problema radica en que cada filosofía se erige como la *única* filosofía verdadera.⁽²⁶⁾

Sin embargo en este punto, es posible que podamos fundamentar una filosofía que no se erija como la única, sino que sea *la* filosofía en general, de la cual las demás participan o, ¿por qué no?, por las cuales ésta puede ser; evitando así las negaciones,

(25) Cf. los siguientes trabajos: Sánchez Vázquez, A. *¿Por qué y para qué enseñar filosofía?*, México, Ediciones populares, 1985. Villegas Maldonado, A. *Programa de Filosofía*, México, ANUIES, 1976. Garzón, Juan y Mercedes. *Ética y sociedad*, México, ANUIES, 1977. Hugo Padilla y Wonfilio Trejo. *Temas de Filosofía*, México, ANUIES, 1976.

(26) Cf. Zea, L.; *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1893, pp. 13-15.

exclusiones o contradicciones entre las filosofías, al menos en este nivel de definición. Veremos más adelante cómo puede ser esto. Mientras tanto supongamos, sin conceder, que no existe *la* filosofía, que lo que existen son filosofías. Aún así subsiste el problema de las exclusiones entre unas y otras; a este respecto Gaos señala que se dan las siguientes posibilidades :

o que una o algunas sean verdaderas y las demás falsas,

o que todas sean falsas,

o que todas sean verdaderas.⁽²⁷⁾

Gaos trata de explicarse la última posibilidad debido a su perspectivismo subjetivista, es decir, el lugar ontológico-subjetivo que cada uno es, lo cual nos hace tener perspectivas distintas del mundo. No resolveremos aquí cuál de estas posibilidades es la correcta, pues no es el asunto principal de la sección (ni creemos poder hacerlo). Sin embargo, es presumible que este problema sea mantenido, porque se piensa que la filosofía es un conocimiento totalizador, en el sentido de que expresa la radical unidad y explicación de todo lo existente, que da las respuestas últimas de la realidad, de su origen y fin. Las filosofías se erigen como verdaderas y válidas universalmente en contra de otras, por la idea de que dan respuestas totalizadoras de los principios de todos los objetos. Al ser totales, son absolutas y, por ello, las filosofías que se instauran con ese carácter entran en contradicción con las demás. Mas, repitámoslo, hay que desterrar el mito de la totalización, lo que se da en la filosofía es la *integración* perfectible del conocimiento de la *totalidad*, pero no la totalidad del conocimiento acerca del todo.

Volvamos ahora sobre la posibilidad de *la* filosofía. Es pertinente partir de las

(27) Cf. Gaos, J. *Confesiones profesionales*, México, Tezontle, 1958, p. 11.

filosofías cuando queremos fundamentar la posibilidad de *la* filosofía, cuando queremos explicar lo que hace a las diferentes filosofías ser tales. En efecto, lo primero que encontramos en la filosofía es que -paradójicamente- en vez de *la* filosofía, lo que existen son diversas filosofías y que hablamos de la filosofía en un sentido general que abarca a éstas. Se puede comprobar lo anterior al ver que se enseñan, en las escuelas, diversas filosofías: analítica, marxista, latinoamericana, existencialista, fenomenológica, neotomista, etc.; y que se encuentran dentro de lo que comúnmente llamamos filosofía.

Si nos adentramos más en cada una de ellas, nuestro esfuerzo por definir lo filosófico se contrae como de golpe al reconocer las diferencias entre unas y otras, que incluso llegan a presentárenos como contrarias. Pero, entonces ¿por qué son llamadas filosofías X o Y? Es necesario que haya algo común a ellas para que se les permita ser reconocidas como filosofías. Es necesario que algo tengan de filosófico para que, no obstante sus características diferenciales, sean filosofías.

Ya hemos indicado algo en la sección del discurso filosófico sobre la pluralidad de ellas. Ahora pretendemos argumentar la existencia de *la* filosofía, de algo que sea ella, pues si no es así, no podrían llamarse filosofías las demás. Debe entenderse que esta filosofía *no es una filosofía más*, sino *la* filosofía en general la abstracción de ellas, por la cual las demás filosofías son comprensibles como tales. Pero, esta filosofía no pretende excluirlas, sino agruparlas bajo su seno como una madre hace con sus hijos, si se nos permite la expresión.

Esta filosofía en general, dejaría de ser una mala abstracción y daría sentido al por qué se agrupan tan diversas corrientes en ella. Además de que, si logramos fundamentarla, vendríamos a saber qué es la filosofía en general.

2.6 LO FILOSOFICO EN GENERAL.

Explicar lo filosófico de las filosofías, es encontrar la razón de ser de *la* filosofía para, de ahí, tratar de definirla. En ese sentido, cuando se trata de definir un concepto debemos integrar las características peculiares de los procesos que representa, las cuales son sus cualidades distintas.

Como sostiene Eli de Gortari; en su *Introducción a la lógica dialéctica* (México, Grijalbo, 1979), en el apartado clasificación y definición, se puede hablar de definiciones estáticas, dinámicas y dialécticas, las primeras se insertan en un sistema de clasificación ya establecido, investigando su género próximo y su diferencia específica; las segundas expresan al concepto mediante las características de la actividad en que se desarrollan los procesos incluidos en el concepto mismo; las últimas, logran nuevos conceptos a partir la negación y superación de conceptos anteriores para la constitución de dominios diferentes (pp. 103-105).

Nuestro intento va por el derrotero de las definiciones dinámicas. Según lo que hemos desarrollado en este capítulo, podemos afirmar que lo filosófico de las distintas filosofías, lo que les es común a todas, radica principalmente en tres elementos constitutivos y constituyentes de ellas: 1) la acción del filosofar, 2) el discurso filosófico y 3) su objeto de estudio. Cada uno de estos aspectos con las características mencionadas en sus secciones correspondientes.

Todas las filosofías que se registran en la historia tienen como premisa indispensable la acción del filosofar e igualmente toda filosofía es un discurso filosófico que contiene las

mismas características generales del filosofar; además, porque al constituirse como discurso, la singularidad del carácter con que se expresan sus filosofemas, la creación y el sentido de los conceptos que integran las mismas proposiciones y la naturaleza de su objeto de estudio, hacen que ese discurso devenga filosófico o más filosófico.

Sobre este asunto habrá que detenerse más en detalle para aclarar algunas cosas. Se ha dicho que la filosofía es el fruto de la acción del filosofar y asentamos que todos los hombres filosofan, es decir, son sujetos de la acción del filosofar; entonces, aparentemente, se afirma que todos los "filósofos espontáneos" producen filosofía. Pero, también es cierto que el discurso filosófico, tiene ciertas características que están lejos de pertenecer a la filosofía espontánea. ¿No es una contradicción? No necesariamente.

Como también se había indicado la filosofía no es sólo tal al ser hecha por filósofos ni al ser el producto de la acción del filosofar sino también por otras causas. El ser sujeto del filosofar, no significa que se *produzca* filosofía sólo por eso. Se es filósofo al filosofar, pero no se produce filosofía exclusivamente por tal condición. ¿Y entonces qué hay con la filosofía espontánea? La filosofía espontánea, no es espontánea en el sentido de que se cree filosofía (ni nueva ni original) con el sólo hecho de filosofar, sino porque le nace pensarla al hombre simple a partir de los problemas cotidianos que enfrenta, pero éste ya poseía algunas nociones filosóficas o filosofemas previamente.

Así, más que hablar de producción o creación de filosofía en los filósofos espontáneos, estaríamos hablando de *reproducción o recreación* de la filosofía, a nivel de filosofemas que no constituyen cuerpos teóricos completos, sistemáticos. ¿Por ello esos filosofemas dejarán de ser filosóficos? Si alguien considera afirmativo lo anterior ya podemos desechar el nombre de *filosofía* a lo hecho desde Tales hasta Sócrates.

Ahora bien, en este caso la filosofía espontánea es filosofía por ser la expresión de

la acción de filosofar plasmada en el discurso filosófico, aunque sólo sea a nivel de proposiciones, sin llevar la construcción de argumentaciones hasta la sistematicidad.

La filosofía puede devenir más filosófica al tener los rasgos del grado de perfección de la acción del filosofar que se plasma en el discurso. Este a su vez resulta filosófico por los elementos que lo constituyen y lo singularizan. Finalmente, también por los objetos de que se ocupa y la forma en que lo hace.

En efecto, pero no se crea por ello que la filosofía mejor acabada no tenga nada que ver con la espontánea. Las condiciones de existencia de la filosofía espontánea son las mismas de las cuales parte y a las cuales pretende regresar la filosofía registrada por la historia. Toda filosofía nace de problemas que se le presentan al hombre, pero por su especialización y rigor, llega a constituirse en un discurso filosófico, mayor, de excelencia. Una vez establecida como discurso, se subvierte nuevamente a su origen y sirve de nuevo como punto de partida para pensar de manera un poco más elevada y rica los problemas de la realidad.

En resumen: la filosofía espontánea no queda registrada en la historia de la filosofía, sino la filosofía "textual", pero toda filosofía tiene los tres elementos constitutivos mencionados: la acción del filosofar perfeccionada (que no perfecta), la producción de un discurso filosófico (que aunque sea oral siempre llega a plasmarse en un documento si es relevante) y el objeto de estudio a que se aplica y la forma en que se aplica. Estos aspectos constituyen lo filosófico de cualquier filosofía.

2.7 ¿QUE ES LA FILOSOFIA?

Volvemos a la pregunta que dio inicio a nuestro capítulo, con la pretensión de responderla y obtener una idea adecuada, pertinente, de lo que es *la* filosofía en general. En nuestra investigación partimos de dos nociones de la palabra "filosofía"; la primera entendida como aquella que buscamos, la filosofía en general; y la segunda como aquella que tenemos, la filosofía entendida como el agrupamiento de diferentes filosofías concretas. Entendimos, sin embargo que la segunda noción de filosofía no nos dice qué es la filosofía en general ni por qué, existiendo tan diversas corrientes, podían llamarse filosóficas.

En esta medida esa noción de filosofía que agrupa a la pluralidad de filosofías es, en verdad, una mala abstracción y no expresa a *la* filosofía pues señala solamente la existencia de diferentes filosofías. Por lo mismo, se hacía necesaria una Filosofía de la filosofía que diera cuenta de sí misma, es decir, de esa primer noción de la filosofía, de la filosofía general. Debemos observar que las nociones mismas de Filosofía de la filosofía no constituye una tautología, puesto que no consiste en la mera repetición del concepto que se trata de definir.

Ahora bien, esta filosofía en general se abstrae de las filosofías registradas en su historia, en la historia de la filosofía; pero advertimos, ésta no se separa de la "filosofía espontánea" que todos los hombres tienen y explicamos cómo esta última es filosofía y por qué es espontánea o simple. En cuanto a la respuesta sobre *la* filosofía en general debe entenderse que no se trata, con tal respuesta, de establecer *una filosofía más*, sino de explicar lo filosófico de todas las filosofías dadas hasta hoy.

Ahora bien, ¿qué es la filosofía en general?

-- Como disciplina, *la filosofía* es el estudio crítico de los problemas relativos al conocimiento de la realidad en cuanto tal, de la forma del conocer mismo y de todos los elementos, partes y problemáticas del ser y el conocer en sus manifestaciones y fenómenos. Su objeto de estudio, en este sentido, es la totalidad, de la cual da razón de una forma integral, teniendo presentes los resultados de las ciencias sociales y naturales.

-- Académicamente hablando, *la filosofía* es el estudio de la historia de los contenidos de los discursos filosóficos (léase filosofía), su génesis e influencias. Es decir, se trata del estudio de las diferentes respuestas a ciertos problemas y temas acerca de la realidad, en la forma en que se generaron y de su influencia en las sociedades y/o en la cultura.

-- Por ello, *la filosofía* es el producto de la acción del filosofar que se plasma en un discurso filosófico.

-- Como objeto material, *la filosofía* es el conjunto de las obras filosóficas, de los discursos filosóficos, es decir, los textos. Esa es la forma material en que existe la filosofía en general.

-- Y lo que hace a los discursos ser filosóficos, a las filosofías ser filosóficas, son los siguientes elementos :

- 1) Proviene de una acción del filosofar.
- 2) En cuanto discurso: que tienen un conjunto de filosofemas sobre temas especiales y singularmente tratados; además de que tales filosofemas contienen conceptos técnico-filosóficos que los constituyen y en los cuales adquieren un sentido peculiar.
- 3) Por el objeto de estudio al que se dedica y la manera en que lo trabaja.

Todas las diversas filosofías participan de las características y elementos antes

señalados. Como puede notarse, las notas esenciales de lo que es *la* filosofía en general se dan a través de los tres aspectos básicos anteriormente descritos, los cuales hacen que el discurso devenga filosófico. Exactamente por que se da en ellas la filosofía en general, es que estas corrientes pueden llamarse filosóficas.

A partir de tal fundamento se caracterizan, además, por la nota hegemónica que desarrollen en su seno. Si se preocupa por un objeto determinado (parte del todo) de manera integral, como el Existencialismo y la Filosofía de la praxis; o por un método de conocimiento que elabore, como la Fenomenología y la Analítica; o por el estudio de la filosofía de un determinado autor como el tomismo o el marxismo; por temas o problemáticas: la filosofía latinoamericana o la filosofía de la liberación.

Por supuesto que todos hacen filosofía en general, pero pasan más allá de ella y elaboran filosofías particulares, concretas. Hay discursos de la filosofía en general, en Dilthey y en Gaos, así como en el presente, los cuales se dedican exclusivamente a argumentar sobre cómo ésta existe en todas las obras filosóficas particulares.

La filosofía en general viene a ser una abstracción, pero ya no mala, sino correcta, positiva y rica. Con la cual sabemos a qué designar o a cuáles elementos referirnos. Con ello damos argumentos sostenibles, que nos permitan dar cartas de ciudadanía a expresiones y afirmaciones sobre la filosofía en general, sin exclusiones de ningún tipo. Y para nuestro trabajo nos hemos hecho de una concepción de *la* filosofía que nos permita atribuirle una función también general, asunto éste que nos ocupará en los siguientes capítulos.

CAPITULO III

SOBRE LA IDEOLOGIA

3.1 EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGIA COMO OBJETO DE ESTUDIO.

El tema de la ideología es de suyo doblemente problemático. Primero, por presentarse como un lugar de polémica en cualquiera de las formas en que se le plantee y, segundo, debido a la enorme cantidad de análisis que se le ha dedicado. Ríos de tinta se han escrito sobre la ideología y aún estos no llegan tranquilos a la desembocadura de la cual pretenden formar parte.

Desde las posiciones más diversas se ha tomado el problema o, mejor dicho, retomado, pues a la mayoría de los entendidos sobre el asunto les parece que el arranque de la problemática tal cual ha sucedido en el marxismo (de Marx y Engels). En efecto, cualquier rastreo del origen sobre la polémica de la ideología, nos lleva indefectiblemente a Marx. También se ha planteado lo mismo, para dicho problema, en Althusser según el decir de Gilberto Jiménez.⁽²⁸⁾

La complejidad del problema al especificar lo ideológico se debe, sin lugar a dudas, a su carácter omniabarcante. Es decir, la ideología influye en ciertos ámbitos en el nivel del pensamiento y repercute en la actividad humana. *Omnibarcante*, pues, porque se manifiesta en los campos de lo teórico y lo práctico; así, resulta difícil encontrar actividad alguna libre de relación con la ideología. Por ello investigadores y exponentes de las diversas disciplinas científicas tienen como requisito indispensable, el tratamiento del

(28) "Todo el debate actual sobre las ideologías, tanto en Europa como en América Latina, parte de Althusser, sea que se le repita, sea que se le reinterprete, sea que se lo refute". Gilberto Jiménez, *Apuntes para una sociología de la ideología*, México, UIA, 1978, p. 60.

problema ideológico para especificar las relaciones en que se encuentran con él.

En efecto, psicólogos, sociólogos, filósofos, científicos, etcétera, se han pronunciado al respecto buscando configurar una teoría de la o de las ideologías. Sus análisis han llegado al punto de comprender un requisito más: la necesidad de un enfoque interdisciplinario. Por ser la ideología omniabarcante, un análisis suficiente de la misma requiere de los aportes de las otras disciplinas abocadas al problema, para dar cuerpo completo a una expresión teórica que contemple todos los ámbitos que la estructuran.

De esta manera, tenemos las indicaciones de la necesidad de tratar varios puntos claves. Por ejemplo, Horacio Cerrutti, desde el campo filosófico nos advierte que "la problemática ideológica requiere para su resolución adecuada de los aportes de la lingüística, de la semiótica, del psicoanálisis, de los estudios retóricos y míticos ..."⁽²⁹⁾

Fernando Tudela, desde el punto de vista semiótico, establece que "los problemas de la ideología, de la conducta semiótica humana y de la conciencia no sólo no son independientes entre sí, sino que se trata de facetas distintas de un mismo problema".⁽³⁰⁾

Los anteriores son algunos ejemplos de esta creciente conciencia de la interdisciplinaria para analizar la ideología. En general se pueden distinguir varias corrientes de investigación que, cada vez más, se acercan entre sí para apoyarse mutuamente. Entre otras, podemos considerar, con Gabriel Vargas Lozano, las siguientes

(29) Cerrutti Guldberg, H. "Razón e ideología ¿un problema de filosofía política?" en *Logos*, revista de la Universidad La Salle, Nov., N° 18, 1978, p. 42. Véase también del mismo autor su ensayo sobre *Ideologías políticas contemporáneas* (Grandes tendencias políticas contemporáneas, No. 35), México, UNAM, 1987, p. 4.

(30) Tudela Fernando. "Ideología y Semiótica (el caso Voloshinov)" en la revista *Cuadernos de Comunicación*, N° 50, Agosto de 1979, p. 46.

corrientes: la científica, la semiológica, la sociológica, la política y la filosófica.⁽³¹⁾

Cada una de ellas cumple (o trata de hacerlo) con los dos requisitos anteriores: el de la ubicación del lugar de la ideología al interior o en relación con su disciplina y con las del resto de ellas, para resolver la problemática que encierra la ideología de manera amplia. Efectivamente, los problemas que teje la ideología se pueden encontrar en el seno de las discusiones más importantes de estas disciplinas; pero sin dejar tal demarcación en una especie de exclusividad temática, de monopolio problemático.

Por ejemplo, la investigación científica considera a la ideología como un conjunto coherente de ideas o creencias y que, sin embargo, carecen de una base racional que las justifique teóricamente. En *este* sentido, la ideología se opondría a la ciencia y su diferencia central sería el *status* de verdad que no se encuentra en la primera y que sí pertenece a la segunda. Sin embargo, esa oposición ciencia/ideología, posteriormente se empieza a borrar cuando el sentido de la ideología sufre un cambio de significado y ahora se le comprende, también, como cualquier forma de pensamiento social, en donde estaría incluida la ciencia. Como veremos más adelante, al concebir solo el primer sentido de la ideología como lo entienden los científicos, es en sí mismo un reduccionismo.

Sea como fuere, la verdad es que los cambios que ha sufrido el concepto "ideología" ha suscitado problemas capitales dentro de la ciencia al plantearse si es que existe una diferencia ciencia/ideología de manera excluyente o si, por el contrario, tienen alguna relación, es decir, si puede haber ciencias ideológicas o ideologías científicas, parafraseando

(31) Vargas Lozano, G., "Ideología y marxismo contemporáneo" en *Dialéctica*, revista de la Universidad Autónoma de Puebla, N° 12, Septiembre de 1982, pp. 31-47.

a Mario Bunge.⁽³²⁾

En cuanto a la investigación semiológica, ésta parte del análisis lingüístico del concepto de ideología, entendiéndola como un signo o código, inserto en un universo simbólico de donde obtiene significación. En este campo el lenguaje ocupa un lugar de comunicación y cohesión importantísimo pues, "lo real viene lingüísticamente articulado y esto ya supone cierto grado de interpretación ..."⁽³³⁾ Los signos sólo pueden aparecer en el territorio interindividual y como productos de la interacción social.

Y con la interacción social, nos introducimos a los márgenes de la sociología. En ella, la ideología es la instancia que hace comprensibles en su ubicación social, a la ciencia, la filosofía, el arte y demás disciplinas, pues los fenómenos sociales (tanto materiales como espirituales) son el resultado de la interacción humana. Esta interacción está regulada, para satisfacer sus funciones, por conjuntos de ideas, creencias o normas institucionalizadas que intentan guiar nuestra conducta.

Pues bien, en cierta medida, el problema es analizar las propiedades generales de las formas superestructurales y de su influencia en la concreta realidad social, pero conlleva su parte complementaria e inescindible: el análisis crítico de las relaciones reales (infraestructurales) que producen dichas formas ideológicas. En sociología, es propiamente a partir de Karl Mannheim que se introduce a dicha disciplina científica, en la problemática de la ideología, como bien señala Lenk⁽³⁴⁾; específicamente con la formación de la

(32) Vid. Bunge, Mario. "Ideologizar la ciencia o científicizar la ideología", *et. al. Ideología y Ciencias Sociales*, México, UNAM, 1979.

(33) Cerutti, *op. cit.*, p. 32.

(34) Lenk, Kurt, *El concepto de ideología*, "Comentario crítico y selección sistemática de textos", B. A., Amorrortu, 1982, parte primera, secc. 5, p. 40.

sociología del conocimiento.

Con la psicología en general y la psicología social en particular, la ideología ha sido abordada, la mayoría de las veces, por el lado de la conciencia y los mecanismos de construcción de lo real que en ella operan. Así como también de los conceptos de "actitud" y "creencia" que permanecen ligados al desarrollo social de la conciencia humana como resultado de su actividad.

La corriente de tratamiento político por su parte considera a la ideología "cumpliendo una función social de hegemonía en la lucha social, encarnada en estructuras, aparatos, instituciones y ejerciendo una función de poder".⁽³⁵⁾ Esta ideología hegemónica, en su función social, haría las veces de garante de las funciones, mantenimiento y reproducción de ella misma, de la situación factual que le permite la existencia y además como cohesionador social. Se trata del aspecto pragmático de las ideologías, sobre su uso y utilidad.

Por lo que respecta a la corriente de investigación filosófica, se pueden considerar varias vertientes al interior de ella, pero sólo dos posiciones: quienes sostienen que en la filosofía no cabe la ideología y que ésta es algo diferenciado de aquella; y, quienes sostienen que la filosofía es también ideología o, al menos, funciona ideológicamente, esto es, que tiene alguna relación con ella. La filosofía analítica y la filosofía marxista son principalmente las corrientes aludidas.⁽³⁶⁾ Ahora bien, el análisis se lleva más allá de su

(35) Vargas Lozano, G., *op. cit.*, p. 32.

(36) Advertimos que no se trata de una afirmación categórica, pues tenemos en cuenta que la "analítica" y el "marxismo", como genéricamente aquí se enuncian, se constituyen de corrientes diversas pero que por sus contenidos y propósitos así se les caracteriza. Al menos, esto es lo que se entiende en el ámbito universitario; por lo tanto, no se trata de una demarcación estricta de tales filosofías.

propia área disciplinaria y se ejerce aquel principio de la interdisciplinariedad. Este análisis filosófico lo expondremos en otro capítulo.

Con todo, estos análisis tratan de establecer las características indispensables de una teoría de la ideología en general, si ello es posible o si, mejor, los esfuerzos deben dirigirse a elaborar una teoría de las ideologías.

Sea como fuere, es evidente que el núcleo problemático del cual parte cualquier polémica sobre la ideología es el de los sentidos que Marx atribuyó, explícita o implícitamente, al término ideología. Efectivamente, baste echar un vistazo a las ideas que los entendidos en el asunto aportan para su tratamiento y solución e inmediatamente se constatará lo anterior.

Con esta breve introducción a la problemática que encierra la ideología, podemos entrar a tratar los sentidos de la misma e ir enlazando parte de la problemática antes señalada. Veremos que, según se entienda a la ideología, se establecerán su definición, su repercusión en las diferentes actividades de la sociedad y la forma en que opera dentro de la misma.

3.2 LOS SENTIDOS DE LA IDEOLOGIA.

Quienes más se acercaron a los problemas de la ideología fueron: Francis Bacon, Adrien Helvetius, el Barón de Holbach, Destutt de Tracy, el caballero de Jaucourt e inclusive Feuerbach; como consta en ciertos trabajos.⁽³⁷⁾ Hay autores que consideran que el tratamiento de los aspectos ideológicos se remontan hasta los filósofos de la antigua Grecia, al establecer éstos la división entre la "doxa" (opinión) y la "episteme" (ciencia).⁽³⁸⁾

Es pertinente señalar que los pensadores mencionados obtienen su significación y se les toma como precursores del análisis sobre lo ideológico a partir del tratamiento que Marx hace del tema. Es decir, los pensadores anteriores a Marx, no abordaron el problema de la ideología tal cual -con excepción quizá de Destutt de Tracy quien pretendía formar la ideología como la ciencia que buscara las raíces materiales de nuestras ideas (sensualismo filosófico)- sino que se abocaron al análisis de las formas que obstaculizan nuestro entendimiento.

Estas formas eran en Bacon los *idolus*, en Holbach los prejuicios, en Helvetius los errores causados en el espíritu por las pasiones, en Feuerbach la alienación religiosa, etcétera. Ellos no investigaron los elementos que nublan, entorpecen u obstaculizan un correcto entendimiento pensando en aquellos como formas ideológicas; su fin no era analizar las formas ideológicas tal como hoy las conocemos, sino simple y llanamente analizar los problemas y obstáculos para limpiar el camino del libre pensamiento, del correcto pensar.

(37) Cf. Cassigoli y Villagrán. *La ideología en los textos*, México, Marcha Editores, 1982, Vol. I, y Lenk, Kurt, *Op. cit.*, partes I y II.

(38) Cf. Gómez Pérez, G. *La polémica en ideología*, México, UNAM, 1985, primera parte.

Es importante señalar lo anterior cuando la mayoría de los legos en el asunto confunden la verdadera finalidad de los análisis e investigaciones de los pensadores que trataron cercanamente el tema antes que Marx. Los anteriores pensadores son precursores del tratamiento de la ideología por dos hechos registrados en la historia. Primero, por la caracterización peyorativa de "ideólogos" que les asignó Napoleón (a Destutt y compañía) cuando en un discurso suyo ante el Consejo de Estado Francés, en 1812, dijo refiriéndose a ellos: "La ideología esa tenebrosa metafísica ..." ⁽³⁹⁾ señalando así que su actividad tenía un abismo entre sus ideas y la historia real. Segundo, porque Marx en sus obras y especialmente en *La Ideología Alemana*, utiliza ese sentido peyorativo de ideología y la caracterizará, además, como una forma invertida de la realidad, lo cual no nos permite conocer los procesos reales y efectivos de la sociedad y la historia.

De esta forma Marx continuaba con la finalidad de descubrir los obstáculos que nos impiden aprehender correctamente la realidad y, por lo tanto, desarrollar nuestra comprensión de la misma. De ahí que (ya sea en el sentido de la ideología como metafísica vacía, como realidad invertida, o en la actitud crítica hacia el análisis de los obstáculos del camino hacia el conocimiento real) sea posible decir que Bacon, Holbach, Helvetius, de Tracy son los precursores del análisis sobre lo ideológico.

Ahora bien, el tratamiento de la ideología hecho por Marx, resulta un problema con mayor relevancia para sus analistas que las mismas formas en que opera la ideología.

Es decir, existe un desplazamiento del problema. De las formas ideológicas y su funcionamiento en la realidad concreta, por el análisis que explique cuál debe ser el sentido del concepto "ideología" en la obra de Marx. Se trataría de una vuelta a los orígenes de la

(39) Ludovico Silva, "prefacio anti-ideológico", en Cassigoli y Villagrán, *Op. cit.*, Vol. I, p. 13.

problemática forzada por la ambigüedad del término.

En un momento determinado, el sociólogo, el filósofo, el político y el científico pueden usar el término ideología y tener en mente, cada uno, distintas definiciones y elementos constitutivos, así como formas operantes de aquella. Ninguno de ellos llegaría a afirmar sin cierto escrúpulo que su campo tiene una función ideológica en la sociedad. E inclusive si llegásemos a reunir a estos hombres de cultura en una polémica establecida sobre la ideología, es casi seguro que los ataques recíprocos no se harían esperar y escucharíamos: "lo que usted dice es ideológico".

Es así que continuamente se recurre al origen de la polémica, se da la vuelta a los orígenes; y es que en el mismo Marx encontramos usos diferentes para el mismo concepto⁽⁴⁰⁾; los principales se encuentran a saber: en *La Ideología Alemana* (I. A.) y en su prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 (PROCCEP).⁽⁴¹⁾

Atenderemos pues, a estas dos obras, pero lo haremos de una forma en la que no pretendemos quedarnos estancados en sus usos originales para luego descartar todo aquel que no se ajuste con los textos clásicos, sino para ilustrar el porqué de la polémica actual en ideología, tratando a la vez de analizar las posiciones para clarificar la que más se acerque a una opción teóricamente útil.

Veremos que en la I. A., Marx establece una definición que aquí llamaremos acepción *cerrada* por delimitar qué debe entenderse por lo ideológico; mientras que en su PROCCEP el sentido de la ideología desborda esa definición *cerrada* y nos entrega al

(40) Cf. Arne Naess. *Historia del término ideología desde Destutt hasta Marx*, Bs. As., Amorrortu, 1964. Quien encuentra que el concepto posee más de 30 grupos semánticos.

(41) En adelante usaremos abreviaturas para las dos obras; I. A. para *La Ideología Alemana*, Ediciones de Cultura Popular, 1974; y PROCCEP para el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, Ed. Cuadernos de pasado y presente, 1984.

problema de la especificación de lo ideológico, pues esta segunda acepción es *abierta*. Mantendremos estas nociones de acepción *cerrada* y *abierta* para la ideología en las dos obras de Marx.

Con ello creemos referirnos de una manera general e inequívoca a lo que los entendidos en el asunto igualmente refieren aunque con otros términos; por ejemplo: en Ludovico Silva los sentidos *estricto* y *lato*; en Carlos Pereyra el *epistemológico* y el *sociológico*; en Luis Villoro el *estricto* y el *amplio*; en Karl Mannheim los sentidos *particular* y *total*; en Eugenio Tfrás el *objetivo* y el *neutral*; etcétera.⁽⁴²⁾

Pasemos entonces a analizar las características de la acepción *cerrada* de la ideología que se encuentran en la I. A., para después hacer lo mismo con la acepción *abierta*. Pero no sin antes especificar ciertos elementos contextuales y textuales de dichas obras.

3.2.1 La acepción cerrada de la Ideología.

La I. A. es una obra de "juventud" de Marx, pero por razones editoriales y circunstanciales no se publicó sino hasta 1932, aún cuando Marx la escribió en 1846; así, se entregó a la "crítica destructiva de los roedores". La obra iba dirigida en contra de la doctrina filosófica idealista alemana, principalmente hacia los Neohegelianos (Feuerbach, Stümer, Bauer, etc.) quienes criticaban las ideas religiosas de su época. A éstos les animaba la creencia de que sólo con la crítica y la reforma del pensamiento se llegaría, por consecuencia, a la transformación de la realidad.

(42) Silvia, Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1980; Pereyra, Carlos. *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1990; Villoro, Luis. *En concepto ideología y otros ensayos*, México, F.C.E., 1989; Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía*, México, Aguilar, 1978.

En Marx se encuentran los mismos objetivos de transformar la realidad y por ello crítica las ideas dominantes de la época, pero no las abstrae ni sustancializa como hicieron los neohegelianos; él no se queda en el nivel puramente lógico, pues su crítica a la ideología alemana, muestra que esas concepciones de la ideología se levantan sobre una creencia básica de la cual depende su validez, pero no está ella misma justificada. Y, por otra parte, que el verdadero fundamento, la verdadera base no es la ideología o las ideas en sí mismas, sino la actividad productiva y de intercambio entre los hombres concretos.⁽⁴³⁾

Marx sostiene al respecto que: "La producción de la conciencia, las ideas y las concepciones queda en principio, directa e íntimamente ligada con la actividad material y las relaciones materiales de los hombres ..." (I. A. p. 36).

Esa creencia básica, no justificada, es la ideología, la cual se presenta como aquella que invierte la realidad y, por lo tanto, nos hace crear conceptos falsos o interpretaciones tergiversadas de la misma.

Si en toda ideología los hombres y sus relaciones se nos muestran de cabeza, como en una cámara oscura, el fenómeno responde a su proceso histórico de vida, de la misma manera que la inversión de los objetos en la retina responde a su proceso de vida físico.

En contraste directo con la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, ascendemos aquí de la tierra al cielo (...) partimos de los hombres en la actividad real, y de sus procesos de vida reales, mostramos el desarrollo de los reflejos ideológicos y resonancias ideológicas de este proceso vital.

(I. A. p. 37).

Podemos decir, en general que Marx entiende por ideología alemana: a) al pensamiento religioso alemán, la filosofía especulativa de Hegel, la crítica feuerbachiana a la religión y la filosofía crítica de los jóvenes neohegelianos: los hermanos Bauer, Stirner,

(43) Cf. el trabajo de Luis Villoro, "El concepto de ideología en Marx y Engels", *et. al. Ideología y ciencias sociales*, *Op. cit.* pp. 11-39; en el cual hace un extenso análisis de la I. A.

Kuhlmann y Grün quienes compartían, b) una concepción según la cual el desarrollo histórico y social se explica por el desarrollo de las ideas "concebidas como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometido tan sólo a sus leyes propias" (I. A. pp. 214-215) y que, por lo tanto, c) establecían una relación imaginaria con la realidad al invertir, en su interpretación, el verdadero estado de las relaciones entre los hombres.

Ahora bien, Marx y Engels critican la ideología alemana, pero no contentos con ello, tratan de demostrar también cuál es su relación con la instrumentación política ejercida en la sociedad civil. Por esto las características del concepto ideología no sólo se establecen como algo exclusivamente deformante, falso, sino también se hace mención de su carácter de clase.

La ideología alemana no tomó en cuenta -consciente o inconscientemente- que el origen de la dominación que ejercen cierto tipo de ideas en un determinado momento histórico, se encuentran en relación directa con la lucha que se da en el seno de la sociedad, por las contradicciones que se establecen entre las diferentes clases.

Las ideas de la clase dominante, son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad resulta al mismo tiempo la fuerza *espiritual* dominante. La clase que controla los medios de producción material controla también los medios de producción intelectual, de tal manera, que en general las ideas de los que no disponen de los medios de la producción intelectual son sometidas a las ideas de la clase dominante. Las ideas dominantes no son más que la *expresión* ideal de las relaciones materiales concebidas como ideas ... (I. A. p. 78, el tercer subrayado es nuestro).

De esta forma la ideología se va caracterizando como un sistema de ideas que *expresan* los intereses de la clase dominante y constituye a la vez, *el vehículo reproductor* de las formas ideológicas que en el orden de la lucha política tiene como principal objetivo

el mantenimiento y preservación de la explotación clasista.

Marx logra develar la estructura de explotación imperante en la sociedad capitalista, así como sus *expresiones* ideológicas, a través del análisis y la comprobación empírica de las condiciones productivas materiales que hacen posible la existencia social. Es decir, al tomar en cuenta la praxis de los hombres como la verdadera causa motriz de las formaciones sociohistóricas, analizadas por él, desde el punto de vista científico y no sólo especulativo.

Ahora bien, en Marx tal crítica y específicamente en la I. A. es abordada desde el interior de una ciencia en proceso de constitución que se consolida en su obra *El Capital*: la economía política (no la clásica) fundamentada en el materialismo histórico y la ley de la dialéctica, aplicadas a la comprensión de las contradicciones económico-político-sociales para su resolución. Marx pues, explica lo anterior en la obra que nos ocupa y hace mención de la forma que cobra esa lucha de contrarios en el nivel de la conciencia:

La contradicción entre las fuerzas productivas y el modo de intercambios que, (...) se ha producido con frecuencia a lo largo de la historia y hasta nuestros días, aunque sin comprometer la base fundamental, ha tenido que estallar cada vez como una revolución, tomando al mismo tiempo diversas formas necesarias tales como totalidad de conflictos, pugnas entre diferentes clases, contradicciones de conciencia, *lucha ideológica*, etc. (I. A. p. 137).

Esta última cita viene a constatar, aún más, el carácter político que también embarga a la ideología; subrayamos lo que se refiere a la expresión de esas contradicciones en la mente de los hombres, lo cual manifiesta que la ideología no se agota en la exclusividad gnoseológica entendida aquella como obnubilación, velo, opacidad, inversión distorsionante o falsa conciencia. De ahí que Engels establezca en su multicitada carta a Franz Mehring fechada en 1893: "la ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas

propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo no sería tal proceso, ideológico".⁽⁴⁴⁾

No se podría sostener que la falsa conciencia sea la nota *sine qua non* de la ideología, es decir, que la ideología es única y exclusivamente la falsa conciencia; pues si se habla de la lucha ideológica ¿contra qué lucharía la ideología? ¿Contra ella misma? Se ve el absurdo que conlleva hablar de lucha ideológica y sostener a la ideología como una sola: como falsa conciencia. Es por ello que, quienes sostienen esa definición de la ideología, tienen que desconocer sistemáticamente, la lucha ideológica que se da en la confrontación de clases sociales.

Al respecto, resulta importante señalar que Marx no utiliza la caracterización de falsa conciencia en la I. A. Como sostiene Vargas Lozano en una investigación sobre el tema de las acepciones del concepto de ideología: "se han presentado como atribuibles a Marx ciertas concepciones que no lo son. Ejemplos de ello son, el sentido Engelsiano de 'falsa conciencia', o el Leninista de 'ideología científica'".⁽⁴⁵⁾

Como observamos en la I. A., no hay un tratamiento sistemático de la ideología con propósitos de elaborar una Teoría de la ideología en cuanto teoría. Más bien, se trató como

(44) Cf. Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Ed. Quinto Sol, T. III, p. 478.

(45) Vargas Lozano, G., *Los sentidos de la ideología en Marx*, México, Ediciones Populares, p. 2.

Para apoyar lo anterior, en la I. A. existe una parte que fue suprimida en la versión editada, y que contenía la versión original en la cual se entendió por ideología aquello que se reduce a una :

a) Falsa concepción.- Según la edición de Cultura Popular p. 20.

b) Interpretación tergiversada.- Según la edición de Quinto Sol, T. I, p. 10.

Esta última edición es copia fiel de las *Obras Escogidas* de la editorial Progreso Moscú, 1978, teniendo ésta un prestigio en su traducción y fidelidad. Marx, entonces, preferiblemente utiliza las nociones de inversión de la realidad, interpretación tergiversada o, inclusive, la de falsa concepción del mundo, para la ideología.

un elemento que había de desentrañar en sus formas aparentes y operantes, de dominio y encubrimiento de los intereses de la clase dominante. Tal abordaje realizado desde dos puntos complementarios: la lucha política y el análisis gnoseológico o epistemológico.

También hemos resaltado el hecho, de que la acepción cerrada de la ideología, no se reduce a su carácter de falsedad como pretenden los defensores de esta acepción, sino que su análisis se realiza, además, desde el nivel sociológico cuando se revelan los intereses políticos, económicos y sociales que están en relación con la ideología. Pasemos ahora a tratar la acepción abierta de la ideología.

3.2.2 La acepción abierta de la ideología.

En su PROCCEP Marx nos indica los resultados generales de sus investigaciones en la economía política. Estos, en la amplitud de su contenido -aunque en diversos grados- ya se aplicaban a sus obras anteriores, entre ellas la I. A. En el PROCCEP expone de manera sucinta sus ideas y es aquí, en este planteamiento fundamental, donde también hace referencia a la ideología aunque en el sentido abierto. Veamos.

MI investigación desembocó -nos explica Marx- en el resultado de que las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas (...) sino (...) en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel (...) bajo el nombre de "Sociedad civil", pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política.

Después de haber investigado en ésta última nos dice:

El resultado general que obtuve, y que una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] 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 la que determina el ser, sino, por el contrario, es su ser social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o -lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo- con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez.

Al considerar esta clase de trastocamientos, 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 jurídico, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen.

El último subrayado es nuestro. El lector perdonará lo extenso de la cita, pero la hemos referido así por ser éste un planteamiento concatenador de la investigación científica de Marx y, a partir del cual, con mayor visión desarrollaría sus investigaciones posteriores. Por otra parte, la extendimos porque no se puede amputar de manera arbitraria un texto en el cual todos sus elementos están íntimamente ligados, sin riesgo de hacer parcas interpretaciones. Pues podría suceder que de este texto se abstrayeran solamente los elementos componentes de la ideología en sentido amplio; que, como se entiende, son la mayoría de las producciones culturales de la sociedad: derecho, religión, arte en general, filosofía, etcétera.

Entendido así, el concepto *abierto* de la ideología se generaliza y aparentemente, abarca todo lo que constituye la superestructura, la conciencia social. Decíamos entonces, que se pueden abstraer sólo algunos aspectos olvidándonos del marco teórico en el cual vienen insertos. Y eso es exactamente lo que se ha hecho de la acepción abierta de la ideología; sin embargo, ello no debe ser así.

El texto es sumamente claro, al menos en dos aspectos:

- 1) Que el arte, la religión, el derecho, la política y la filosofía (y demás saberes que se quieran incluir) se tornan ideológicas y, por lo tanto, como vemos en el análisis de la I. A., son expresiones teóricas de las relaciones concretas materiales entre los hombres.
- 2) Respecto a la función de esas formas ideológicas: ser el *vehículo o el medio* por los cuales "los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen".

Lo ideológico *acompaña* a esas expresiones culturales y las *toma en formas* ideológicas, en *vehículos* mediante los cuales se confrontan y luchan las clases antagónicas, trastocando el orden existente y resolviendo las contradicciones sociales.

Aquí, lo ideológico se entiende no únicamente como la falsa concepción, sino también como las expresiones, las formas, los medios en que se manifiestan y se enfrentan, a nivel de conciencia, los problemas inherentes a la sociedad clasista. Al decir que lo ideológico acompaña a esas expresiones culturales, entendemos que las inviste de sus características, que les pone el sello inconfundible de los intereses de los cuales son expresión, pero que *no las agota ni les limita otras funciones* que se puedan restringir a lo puramente ideológico.

Cuestión ésta que, como veremos, no se toma en cuenta por los defensores de la definición *cerrada* de la ideología y los lleva al problema de que la acepción *abierta* puede incluir a la ciencia, lo cual pone, según ellos, en contradicción con el sentido *cerrado* de la misma ideología. Esto es así pues se supone que es exclusivamente a partir de la ciencia desde donde se puede hablar de una correcta interpretación del análisis que deviene

ideológico (en sentido *cerrado*).

Hasta aquí, dejemos los usos del concepto ideología en las obras de Marx. Veámos ahora la polémica que hasta hoy se ha dado respecto al problema para, finalmente, responder de una manera que nos parece adecuada a la cuestión que nos ocupa y avanzar hacia el problema de las formas como funciona prácticamente la ideología en la sociedad.

CAPITULO IV

LA POLEMICA SOBRE LA IDEOLOGIA.

4.1 LOS ANTECEDENTES.

Tratar de exponer la gran riqueza de la polémica sobre la ideología, es una labor que sobrepasa los marcos de esta sección y las fuerzas de quien esto escribe. Inclusive, una reseña general sobre la misma sólo alcanzaría a ofrecernos vagas sombras de sus más externas características. Sin embargo, al ser éste un tema tan importante, es necesario salirle al paso y tratar las posiciones más importantes que se han adoptado frente al problema ideológico, mismas que van inclinando la polémica -como pretendemos mostrar- a favorecer el sentido *abierto* de la ideología.

Aparece el concepto "ideología" con Destutt de Tracy como "ciencia de la ideas"; él y su grupo se autodenominan "ideólogos". Por causas del orden de la lucha política de principios del siglo pasado en Francia, el concepto adquiere un sentido peyorativo otorgado por Napoleón, al señalar éste la inadecuación de las ideas de los "ideólogos" con la historia real. Posteriormente, Marx recoge el sentido peyorativo del concepto y, como señala Kurt Lenk, "Marx considera ideológico todo pensamiento incapaz de comprender la trabazón inescindible de su propio movimiento con el movimiento de las fuerzas sociales".⁽⁴⁵⁾

Esta es la concepción *cerrada* de la ideología que generalmente se conoce como una falsa conciencia, pero que más bien representa una manera de pensar invertida, una interpretación tergiversada, deformada o incorrecta que produce una concepción falsa de la realidad.

(45) Lenk, Kurt. *Op. cit.*, p. 26.

Como ya apuntábamos anteriormente, al lado de esta definición *cerrada*, se encuentra otra de carácter *abierto* en la obra de Marx. Esta definición *abierto* concibe a la ideología acompañando a todas las formas de conciencia, expresiones culturales de la sociedad, es decir, la superestructura o conciencia social, imprimiéndoles sus características sin, por ello, agotarlas en lo ideológico.

Continuando con lo ya desarrollado, partimos ahora de Lenin. Con Lenin se deja de lado el sentido *cerrado* de la ideología y se utiliza con mayor recurrencia, si no es que totalmente, el sentido *abierto*. Por ello Lenin pudo hablar de la "ideología proletaria" o de la relación ciencia-ideología de manera no excluyente. Esto, que representa una *contradicción in adjecto* para quienes sostienen la acepción *cerrada*, tiene varias explicaciones:

1) Lenin había retomado y desarrollado la acepción abierta de la ideología, primordialmente por ser la que conocía y se reconocía en la obra de Marx; la I. A. nunca la conoció Lenin.

Históricamente este hecho es importante pues cuando se editó la I. A., los principales autores que seguían el sentido *abierto* de la ideología, ya habían realizado sus obras importantes y era obvio que no habían conocido la argumentación de Marx en esa obra. Tal es el caso de Luckács, Gramsci y Mannheim (este último no conoció la I. A. pero sus argumentos eran acordes con el sentido *cerrado* del concepto).

2) Porque "dentro del acervo conceptual de la teoría marxista no había ningún otro concepto que designara mejor el problema de la política, es decir, las formas de ejercicio del poder político no basadas directamente en la propiedad y posesión de los medios de producción material".⁽⁴⁶⁾

(46) Aguilar Rivero, M. *Teoría de la ideología*, México, UNAM, 1984, p. 30.

Según la anterior opinión de Mariflor Aguilar, Lenin pensó en la ideología proletaria o revolucionaria como una herramienta eficaz, como un arma para la construcción del Estado Socialista, de igual forma que Marx y Engels pensaron al Estado capitalista como el generador de la ideología que contribuye, con eficacia, a la dominación y el control de la sociedad.

3) Para Lenin, la situación revolucionaria en Rusia a principios de siglo, exigió nuevas formas de luchas del proletariado; para él, pues, la conciencia proletaria no era algo dado, sino algo que debía construirse.

Por ello dice en el folleto titulado *¿Qué hacer?* que "todo aquel que habla de 'sobrestimación de la ideología'; de exageración del papel del elemento consciente, etcétera, se imagina que el movimiento puramente obrero puede de por sí elaborar y elaborará una ideología independiente, tan pronto como los obreros arranquen su destino de manos de sus dirigentes".⁽⁴⁷⁾

4) Lenin considera que no hay ideologías independientes de las clases y, entonces, el problema se plantea así: "... ideología burguesa o ideología socialista. No hay término medio (...) Por eso todo lo que sea rebajar la ideología socialista, todo lo que sea alejarse de ella equivale a fortalecer la ideología burguesa".⁽⁴⁸⁾

Lenin llama la atención respecto de la existencia de varias ideologías que se diferencian en grado, no en especie y que se encuentran de manera cercana o lejana, según sus intereses, en el radio de acción de las dos ideologías primordiales: la burguesa y la proletaria. Por todo esto, Lenin puede hablar de "ideología proletaria".

(47) Vladimir I. U. Lenin. *¿Qué hacer?*, Teoría y práctica del Bolchevismo, Era, México, 1977, p. 143.

(48) *Ibid.* p. 145.

En cuanto a la ideología científica o ciencia ideologizada nos dice, al principio de otro de sus ensayos, que cuando la ciencia burguesa ataca los resultados de las investigaciones de Marx, "no puede esperarse otra actitud, pues en una sociedad que tiene como base la lucha de clases no puede existir una ciencia social 'imparcial'. De uno u otro modo, *toda* la ciencia oficial y liberal *defiende* la esclavitud asalariada, mientras que el marxismo ha declarado la guerra implacable a esa esclavitud. Esperar que la ciencia sea imparcial en una sociedad de esclavitud asalariada, sería la misma absurda ingenuidad que esperar imparcialidad por parte de los fabricantes en lo que se refiere al problema de si deben aumentarse los salarios de los obreros disminuyendo los beneficios del capital".⁽⁴⁹⁾

De lo expuesto aquí, los positivistas entablarían posteriormente la discusión sobre las relaciones entre la ciencia y la ideología y los marxistas ortodoxos (siempre desde la acepción cerrada) sobre la metamorfosis de la ciencia de Marx en ideología.

No obstante, si Lenin reconoce al marxismo como ideología, no lo reduce a ella o a una parte de ella (ni mucho menos como falsa), sino que la entiende además como una ciencia, una filosofía y un arma revolucionaria. La conciencia socialista surgiría entonces, conforme las inaplazables urgencias le hicieron entender a Lenin, de la conjunción de dos factores: las luchas de la clase obrera, ya organizadas y convertidas en prácticas revolucionarias y el desarrollo de la teoría revolucionaria que las orienta.

Lenin realizó toda su teoría, en un esfuerzo por rescatar el marxismo de las interpretaciones demasiado rigurosas y "ortodoxas" que hicieran de él la Social Democracia Alemana, la cual en Rusia tenía gran influencia. Igualmente encontrarían para su

(49) Vladimir I. U. Lenin. "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo" en *Carlos Marx y Federico Engels*, Pekín, Ed. en Lenguas extranjeras, 1977, p. 60.

producción teórica otros marxistas que, después de la I Guerra Mundial, emprendieron una revalorización de las ideas de Marx aún tergiversadas o dogmatizadas por los epígonos del economicismo, el determinismo mecanicista y el sociologismo ideologizante del revisionismo alemán; pero sobre todo por "el culto a la personalidad", característica del socialismo soviético de Stalin.⁽⁵⁰⁾

Tales marxistas, Luckács, Bloch, Korsh y Gramsci entre los principales, desecharon esas tendencias tras su enfrentamiento crítico para reorientar el pensamiento de Marx sobre sus verdaderas proposiciones. Para tal menester rescataban el proceder dialéctico-crítico que busca satisfacer la explicación de cómo es o cuáles son las mediaciones de cada fenómeno social con la totalidad concreta.

Luckács aplica ese rescate, nos dice en su obra *Historia y conciencia de clases*, al respecto de la ideología y en contra del sociologismo ideologizante, que se debe aplicar el método dialéctico y no ...

... contentamos con esa simple comprobación de la "falsedad" de dicha conciencia [la que ofrece Engels en su carta a Mehring], con una rígida contraposición entre lo verdadero y lo falso. Más bien exige que se le investigue concretamente a esa "falsa conciencia" como *momento* de la totalidad histórica a la que pertenece, como estadio del proceso histórico en el cual es activa.⁽⁵¹⁾

(50) Por *economicismo* entendemos, la reducción de las causas motrices de la historia a las puramente económicas, lo que trae en consecuencia un *determinismo mecanicista*, en donde lo que determina a los fenómenos sociales y su conciencia, se infiere de manera mecánica de lo económico sin más; la infraestructura determina a la superestructura, pero sin tomar en cuenta las mediaciones dialécticas entre una y otra, y además, sin tomar en cuenta tampoco que lo económico es *en última instancia* lo que determina, pero no lo *único* determinante. En cuanto al *sociologismo ideologizante*, este es la generalización del carácter falso de la conciencia a todos sus productos, a todos los elementos superestructurales o de la conciencia social, por estar determinados social y económicamente. *Economicismo*, *determinismo mecanicista* y *sociologismo ideologizante* están pues, intrínsecamente ligados.

(51) Luckács, George. *Historia y conciencia de clases*, México, Ed. Grijalbo, 1969, p. 53. El subrayado y los corchetes son nuestros.

Conciencia falsa que encuentra su contrario en las expresiones de aquella clase que ostenta, en su conformación, una conciencia verdadera. Siguiendo a Lenin en cuanto a la filiación de las formas de pensamiento ideológico, Luckács indica que la burguesía y el proletariado son las únicas clases puras de la sociedad, aunque no las únicas. "La lucha social -nos dice- se refleja ahora en una *lucha ideológica* por la conciencia, por encubrir o revelar el carácter clasista de la sociedad".⁽⁵²⁾

Luckács maneja el concepto cerrado de la ideología pero no como el único válido, habla también de una conciencia verdadera, de una conciencia de clase proletaria que entra en una lucha ideológica con la conciencia falsa. La ideología del proletariado no es sino "la finalidad y el arma misma", la conciencia de clase que se va construyendo a sí misma en la práctica revolucionaria, emancipándose hasta lograrse completamente.

Dice el filósofo húngaro :

El proletariado no tiene aquí elección. Como ha dicho Marx tiene que llegar a ser una clase no sólo frente al "capital", sino también "para sí mismo"; esto es, tiene que levantar la necesidad económica de su lucha de clase hasta una voluntad consciente, hasta una conciencia de clase eficaz (...) El proletariado no puede sustraerse de su misión. El problema consiste sólo en saber cuánto tiene que sufrir aún para llegar a su madurez ideológica, al conocimiento adecuado de su situación de clase, hasta su conciencia de clase.⁽⁵³⁾

Hagamos un resumen de lo desarrollado hasta ahora.

a) Existe un sentido *cerrado* de la ideología como "falsa conciencia", "concepción falsa", "interpretación tergiversada" o "inversión de la realidad" en la I. A. La interpretación común ha privilegiado a la falsa conciencia, pero nuestro análisis demostró

(52) *Ibid.* p. 64.

(53) *Ibid.* p. 83.

que no se reduce a ella.

b) Paralelamente, existe un sentido *abierto* de la ideología como "superestructura ideológica" en donde la ideología acompaña al conjunto de las formas del pensamiento de una época determinada. En este último inciso se interpreta comúnmente a la ideología como aquella que engloba a las expresiones culturales en general pero de una manera tal que *todas son ideología* en sentido *cerrado*. En lo anterior vemos dos errores: i) a dichas expresiones se les reduce a la ideología limitándoles otras funciones; ii) esa reducción a la ideología se lleva a cabo entendiendo a ésta como falsa conciencia dentro del sentido *abierto* de la ideología.

c) El uso de las dos acepciones lleva a una aparente contradicción: por un lado, según el sentido *cerrado*, la ciencia es el contrario de la ideología. La primera por ser verdadera y revelar el estado real de las relaciones entre los hombres, la segunda por erigirse falsa y oscurecer dichas relaciones; por otra parte, según el sentido *abierto*, la ciencia se convertiría en ideológica. Aquí es donde se crea toda la polémica, pues, ¿cómo puede ser la ciencia una interpretación errónea de la realidad o cómo puede ser falsa?

d) Como consecuencia de lo anterior, se deduce que la ciencia de Marx se torna ideológica. Lo cual constituye un absurdo para los marxistas "ortodoxos". Estos postulan la valía del sentido estricto o *cerrado* de la ideología como el pertinente y válido en la obra de Marx. Por eso se escandalizan cuando Lenin y Luckács expresan términos como "ideología del proletariado" y "uso ideológico de las ciencias", sobre todo de las sociales; en concreto, de ciencias ideologizadas o de ideologías científicas.

¿Quiénes encuentran estos últimos problemas en las concepciones de la ideología y sus consecuencias para la ciencia? Los positivistas y sus seguidores.

Hemos desarrollado las premisas fundamentales del marxismo referente a la ideología, pasemos ahora a tratar brevemente las ideas generales de los positivistas y finalmente las discusiones que, concretamente se dan sobre las implicaciones de uno u otro sentido de la ideología.

El positivismo es una corriente de pensamiento que, fundada por Augusto Comte (1798-1857), exalta la ciencia; busca desechar lo "negativo" de las ciencias, por naturaleza, "positivas". ¿Cómo se pretende desechar lo negativo? Según Comte, desprendiéndose de prejuicios, prenociones o presuposiciones, separando los juicios de valor de los juicios de hecho, separando la ideología de la ciencia.

El positivismo hace suyo el estudio de lo social como un subsistema separado de otros como el económico, político, cultural, etcétera. En donde la ciencia se aplica libre de condicionamientos subjetivos. Dice Comte:

Entiendo por física social la ciencia que tiene por objeto el estudio de los fenómenos sociales, considerado con el mismo espíritu de los fenómenos astronómicos, físicos, químicos y fisiológicos, es decir, sujetos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento es el fin especial de sus investigaciones.⁽⁵⁴⁾

Michel Löwy refiere al respecto que el positivismo comteano está fundado en dos premisas inseparables :

- 1) La sociedad puede ser epistemológicamente asimilada a la naturaleza (lo que llamaremos "naturalismo positivista"); en la vida social reina una armonía natural.
- 2) La sociedad está regida por leyes naturales, es decir, por leyes invariables, independientes de la voluntad y de la acción humanas.

De estas premisas se desprende que (...) dado que las leyes sociales son leyes naturales, la sociedad no puede ser transformada; en contra de los sueños revolucionarios, utópicos, negativos, el positivismo

(54) Comte, Augusto. "Consideraciones filosóficas sobre la ciencia ..." en Löwy, M., *et. al. Sobre el método marxista*, Grijalbo, México, 1974, p. 10.

predica la aceptación pasiva del *status quo* social.⁽⁵⁵⁾

Emile Durkheim, discípulo de Comte, continúa con la pretensión de su maestro, de realizar una ciencia social basada en hechos, y llega a admitir el carácter conservador del método positivo de su filosofía en *Las reglas del método sociológico* cuando dice:

Nuestro método no tiene, pues nada de revolucionario. En un sentido, incluso es esencialmente conservador, ya que considera a los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por flexible y maleable que sea, no es sin embargo modificable a voluntad.⁽⁵⁶⁾

Argumento que Comte ya había postulado; "Por su naturaleza [el positivismo] tiende poderosamente a consolidar el orden público, por medio del desarrollo de una prudente resignación ..."⁽⁵⁷⁾ Resignación que se obtiene del conocimiento del curso "positivo" de las 'leyes naturales' que gobiernan los fenómenos sociales.

Lo anterior sólo constituye el núcleo medular de la filosofía positivista. Por ello es que cualquier idea o doctrina que contravenga las inexorables leyes de lo social, se presenta ante los ojos de los positivistas como negativas. Ellos buscan una ciencia pura, y la consecuente aplicación de los métodos científicos objetivos en los problemas sociales.

Posteriormente, dentro del campo de la filosofía y la sociología, Mannheim aportaría una tercera vía con respecto al problema sobre la ideología planteado por Lenin. Si Lenin había puesto la alternativa de manera categórica: ideología proletaria o ideología burguesa, Mannheim ofrece una tercera posibilidad.

(55) Löwy, Michel. *Op. cit.*, p. 11.

(56) Durkheim, E. *Las reglas del método sociológico*, F.C.E., México, 1975, Prefacio, p. VIII.

(57) Comte, A. *Curso de filosofía positiva*, Porrúa, México, 1981, p. 100. Los corchetes son nuestros.

El reconoce dos tipos de conocimiento deformado: la ideología y la utopía. La ideología se divide según la clasificación propuesta por él en su libro *Ideología y Utopía*, en total y parcial. Explica que a través del análisis sociológico e histórico se pueden encontrar esas dos significaciones de la ideología; de las cuales dice lo siguiente:

Mientras que la concepción particular de la ideología designa sólo una parte de las afirmaciones del contrario como ideología - y esto solamente con referencia a su contenido- la concepción total pone en duda toda la *Weltanschauung* [visión o concepción del mundo] del contrario (incluso su aparato conceptual) y se esfuerza por comprender estos conceptos como un resultado de la vida colectiva en que participa.⁽⁵⁸⁾

Sea de una forma total o particular, la ideología constituye un factor deformante del conocimiento de la realidad por ser *partidista*; es decir, porque tiende a proponer como "verdaderos" ciertos y determinados intereses de algunos grupos o clases sociales. Según Mannheim, no se puede lograr una verdad objetiva en general por las luchas ideológicas en que se enfrentan concepciones unilaterales. Y la única forma de superar las deformaciones ideológicas se da desde una perspectiva que se establezca por encima de esa lucha de partes, hasta alcanzar una "síntesis de las perspectivas" que ofrezca la posibilidad del verdadero conocimiento objetivo. Tal síntesis, según él, la elaborarán los pensadores libres, la "inteligencia sin ligas" que se encuentra encarnada en los más altos intelectuales de las instituciones universitarias.

Esa es la tercera vía que propone Mannheim: dado que existen concepciones del mundo, encontradas, parciales y partidistas, una concepción general sería aportada por la intelectualidad sin ligas. Sin embargo, como ya se había señalado respecto a esta propuesta de Mannheim, él parte de una interpretación rígida del marxismo: el supuesto de que todo conocimiento, por el hecho de estar determinado socialmente, es relativo pues representa una

(58) Mannheim, K. *Ideología y Utopía*. Madrid, Aguilar, 1978. Los corchetes son nuestros.

posición de clase. Por ello es que para él, todo conocimiento es parcial. Y, en cuanto a la "intelectualidad sin ligas" que deba hacer la síntesis de las perspectivas, no hay argumentos consistentes para demostrar que esa intelectualidad pueda escapar a la determinación social.

Al entender de Sánchez Vázquez, Mannheim hace un doble ardid:

Si primero excluyó la objetividad para disolver el conocimiento determinado socialmente en ideología, ahora excluye la determinación social para salvar el conocimiento objetivo (entendido como "síntesis" de los puntos de vista relativos y partidistas).⁽⁵⁹⁾

Aún faltarían, para este desarrollo de los conceptos de la ideología y la polémica en torno a ellos, muchísimos autores. Pero creemos haber expuesto, aunque de manera condensada, lo medular de las premisas de donde parte la polémica actual sobre la ideología en la búsqueda de su definición correcta.

Pasemos ahora a los argumentos de esa polémica, haciendo hincapié en el aspecto que aquí nos interesa, pero que el lector podrá comprender aunque no se desarrolle ampliamente el contexto de las citas, gracias al tratamiento de la médula de lo ideológico trabajado anteriormente.

(59) Sánchez Vázquez, Adolfo. "La ideología de la neutralidad ideológica en las ciencias sociales", *et. al. La filosofía y las ciencias sociales*, Grijalbo, Col. Teoría y Praxis, México, 1976, p. 97 y anteriores.

4.2 LA POLEMICA.

Desarrollaremos esta polémica en dos partes: la primera referida al ámbito académico universitario de México; la segunda sobre algunos exponentes latinoamericanos.

La primer parte tiene como protagonistas a Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez, quienes sostienen una polémica sobre las relaciones de la filosofía con la ideología. Haremos referencia también a Carlos Pereyra, quien introduce un enfoque nuevo en la polémica sostenida por los primeros, aunque asimismo, él tome posición en el asunto.

En la segunda parte tomaremos como ejemplos representativos al brasileño Theotonio Dos Santos y al venezolano Ludovico Silva, quienes también analizan el problema que nos ocupa. Los escogimos a ellos por ser quienes mejor exponen sus posiciones y por la influencia que han tenido con sus obras.

El criterio que hemos utilizado para el desarrollo no es cronológico respecto a la vida de los autores, sino respecto al de su participación en la polémica, al menos para la primera parte; para la segunda, nuestro objetivo ha sido mostrar ejemplos de cómo el núcleo básico de la reflexión sobre esta polémica es el mismo en los pensadores latinoamericanos que se han ocupado de la ideología.

La polémica sobre la ideología entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro podría tomarse como una discusión entre dos formas de entender el quehacer filosófico: el marxismo y la analítica.

En sentido estricto, la polémica entre estos dos autores tuvo en la base el problema de la función de la filosofía. Desde la posición marxista Sánchez Vázquez sostenía en un

ensayo titulado "Filosofía, ideología y sociedad" ⁽⁶⁰⁾ que la filosofía cumple una función social práctica, por ser una filosofía de la praxis, en donde entra en relación con la ideología y la política.

Por su parte, desde la posición analítica, Luis Villoro sostiene que la función de la filosofía es la del análisis de los conceptos, de donde se entiende que la filosofía cumple una función gnoseológica y se constituye como un instrumento metodológico de análisis lingüístico.⁽⁶¹⁾

El primero asigna a la filosofía una función ideológica y el segundo la niega. Para salir del paso era necesario que se especificara, primero, qué era ideología para saber si tenía alguna relación con la filosofía.

Gabriel Vargas Lozano condensa las posiciones de la siguiente forma:

"Los puntos principales de la polémica son los siguientes:

a) mientras A.S.V. sostiene una concepción amplia de la ideología, L.V. se pronuncia por una concepción negativa circunscrita a las ideologías políticas; b) mientras A.S.V. considera que la filosofía tiene una dimensión ideológica insoslayable, L.V. piensa que la reflexión filosófica no es ni ciencia ni ideología [sic], sino una reflexión crítica que responde al interés general de la especie humana".⁽⁶²⁾

Desarrollemos, pues, las partes medulares de esta polémica, comenzando con Luis Villoro por sostener éste la acepción *cerrada* de la ideología; lo haremos de tal forma porque fué la primera acepción aparecida históricamente en las obras de Marx y para continuar con el hilo conductor de nuestro trabajo. Dejaremos para el último capítulo su relación con

(60) Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983.

(61) Villoro, Luis. *Crear, Saber, Conocer*, México, S. XXI, 1982.

(62) Vargas Lozano, Gabriel. *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, U.A.M.-U.A.T., 1990, p. 176.

la filosofía.

El ensayo en el que Luis Villoro desarrolla más ampliamente su análisis sobre la ideología es "El concepto de ideología en Marx y Engels", el cual ocuparemos en nuestro análisis; apareció en una obra de varios autores titulado *La ideología y las Ciencias Sociales*, México, UNAM, 1979. En 1985 sale a la luz otra de sus obras titulada *El concepto de la ideología*, en el Fondo de Cultura Económica; ahí Villoro vuelve a publicar el ensayo al que nos referimos, no hace cambios sustanciales, sólo añade algunas notas en donde propone nuevos elementos resultados de la polémica.

Pues bien, en este ensayo Luis Villoro considera que el desapego a los sentidos marxistas de la ideología es lo que origina la existencia de pseudoproblemas en torno a las esferas relacionales del concepto. Campo conflictivo que se desencadena, según Villoro, en la interpretación de la ideología como lo superestructural. Vale decir: para Villoro la noción *original* de la ideología es la falsa conciencia, la cual es la definición estricta de la ideología. La heterodoxia, al aplicar el concepto original, conlleva a interpretaciones diferentes de lo que Marx pretendía concebir como ideología, lo cual trae consigo "equivocos en los desarrollos posteriores del marxismo en su evolución, pasando de un pensamiento crítico y liberador, de una filosofía, a una ideología de dominación".

Explica que Marx diferenció a la ideología como un estilo de pensar (el idealismo) que caracterizaba la ideología alemana anterior a él.

La ideología alemana es pues, el supuesto básico no demostrado de esas concepciones teóricas (...) la ideología no es sólo una creencia *injustificada*, sino también una conciencia invertida de la realidad, esto es, una conciencia falsa (...). Una forma de pensar sólo puede ser "invertida" en relación con otra forma de pensar "derecha". Para juzgar que una creencia es injustificada, basta comprobar que no se acompaña de una fundamentación suficiente, pero para afirmar que es falsa, necesito algo *más*, mostrar que no corresponde a la realidad. Para ello tengo que suponer una creencia contraria que *sí*

corresponda a ella.⁽⁶³⁾

Esa creencia contraria es la teoría científica de Marx, la cual tiene que ser *aceptada en su totalidad* y no desligarse de ella quienes sostienen como la única noción correcta de la ideología a la falsa conciencia; esto es lo que la mayoría de los mismos aseguran.

Villoro al continuar con su exposición nos explica también que, al ser una concepción falsa, ésta es sostenida por los sujetos debido a una universalización de su contenido en leyes generales y enunciados de valor para todos. A la connotación gnoseológica de la ideología (como falsa conciencia) se añade una connotación sociológica (instrumento de dominio).

Considera que la ideología sólo desaparecerá por la transformación de las relaciones materiales existentes.

La ideología sólo desaparecerá al cambiar esas relaciones materiales y suprimirse el dominio de unas clases sobre otras. Resultaría utópico pensar, por lo tanto, que la crítica y la lucha intelectual podría dar cuenta del estilo de pensar ideológico (...) Pensar que contra el dominio de las falsas ideas cabe una lucha ideológica (...) es una ilusión; la única lucha contra la ideología es la práctica.⁽⁶⁴⁾

Villoro niega que pueda haber otro sentido de la ideología que no sea el de la falsa conciencia y, consecuentemente, que no es sino por medio de la lucha revolucionaria y transformadora que cancele las causas que la originan, apoyada en una comprensión científica de la realidad, que la ideología puede ser destruida o erradicada. Para Villoro, por sostener lo que sostiene, no puede haber lucha ideológica; y para referirse a ella le llama "lucha intelectual", pero indicando la esterilidad y utopismo de sus pretensiones de acabar con la ideología.

(63) Villoro, Luis. *Op. cit.*, p.16.

(64) Villoro, Luis. *Op. cit.*, pp. 22-24.

Enfatizando sus puntos de vista, nos indica más adelante que :

El término ideología connota un modo de pensar (una conciencia) falsa. Luego no tendría sentido para Marx, hablar de "ideología verdadera" o "científica". Tampoco resultaría congruente oponer una "ideología proletaria" a una "ideología burguesa", etcétera, a modo de Lenin. Si el pensamiento proletario tiene un punto de vista real, será por principio no ideológico.

Con todo, posteriormente llega a ser usual en sectores amplios del pensamiento marxista una utilización del concepto en sentido amplio (...). El concepto ideología ya no se refiere a ciertas creencias básicas generales de la sociedad basadas en el dominio de clase, que tienen por función perpetuar ese dominio, sino a cualquier conjunto de creencias -verdaderas o falsas, fundadas e infundadas, generales o particulares- que respondan a una situación social dada (...), ampliar el sentido del término conduce a tales dificultades que pierde todo valor técnico.⁽⁶⁵⁾

Para aportar las anteriores conclusiones, Villoro investigó las principales obras de Marx y Engels : la I. A., *el 18 Brumario*, *El Capital*, *El PROCEP*, y *el Manifiesto del Partido Comunista*. Y al encontrar como único concepto original de ideología a la falsa conciencia, el sentido amplio de ideología no es pertinente; se aplica sólo para contrarrestar a la falsa conciencia, la praxis y la comprensión científica.

Ante los argumentos en contra del sentido abierto de la ideología y, por lo tanto de la dicotomía ciencia/ideología, Adolfo Sánchez Vázquez expone las siguientes ideas; centradas en la relación entre la ciencia y la ideología :

¿Hay propiamente un conocimiento (el de las ciencias sociales) que pueda descartar la presencia de esos valores, ideales, aspiraciones e intereses? (...) Si la ciencia no es una relación a solas con lo real sin mediada o mediatizada por un tercero que denominaremos ideología, ¿de qué tipo es esa relación : científica, ideológica, pseudocientífica o científica-ideológica?⁽⁶⁶⁾

Después de estas inquisiciones, pasa inmediatamente a definir qué entiende por

(65) *Ibid.* pp. 31-32.

(66) Sánchez Vázquez, A. *Op. cit.*, p. 293.

ideología para después esclarecer la relación entre ésta y la ciencia.

Tesis 3.- la ideología es : un conjunto de ideas acerca del mundo y de 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. Esta definición amplia de la ideología toma en consideración tres aspectos fundamentales de ella : su contenido teórico a), su génesis o raíz social b), y su uso o función práctica c).

Por su contenido, la ideología es un conjunto de enunciados que apuntan a la realidad y a problemas reales, y entrañan explícita o implícitamente una valoración de ese referente real. Este contenido no es necesario o totalmente falso; puede ser verdadero o contener elementos de verdad. Pero incluso en este último caso, no se reduce a sus elementos puramente teórico-cognoscitivos. Comprende juicios de valor, recomendaciones, exhortaciones, expresiones de deseo, etcétera. *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 la ideología.*

Nuestro autor sigue desarrollando su tesis en una nota a pie de página.

... no se puede ignorar la forma concreta y específica de ideología (la ideología burguesa) que ellos [Marx y Engels] tenían a la vista. En otro texto [el PROCCEP] encontramos un concepto amplio de ideología, en la que esta aparece determinada ante todo por posiciones de clase. Un concepto así, permite admitir, junto a una forma específica, de clase, la ideología burguesa, otras formas específicas, también de clase, como la "ideología proletaria o socialista" claramente formulada por Lenin, que para él, como para Marx y Engels no podría ser "conciencia falsa". Si se generaliza a toda ideología el concepto de "falsa conciencia" no se alcanza a ver cómo la ideología revolucionaria, proletaria, podría cumplir con su función práctica (inseparable de una conciencia verdadera de lo real) y qué sentido tendría entonces la lucha ideológica y la formación ideológica de la clase obrera como elementos necesarios -junto a la lucha económica o política- en el proceso histórico de su emancipación.⁽⁶⁷⁾

Se dispensará lo extenso de las citas, pero Sánchez Vázquez es uno de los más conspicuos defensores del sentido abierto de la ideología. Con lo anterior, se explica que la dicotomía ciencia/ideología no es tal, pues en la ciencia funcionan elementos ideológicos

(67) *Ibid.* pp. 293-94. Los corchetes son nuestros.

(que condicionan o guían el desarrollo de las ciencias y que se encuentran en el orden de las causas sociales que influyen en el avance, transformación o limitación de tal desarrollo, o en el uso o aplicación de sus productos) que no son necesariamente falsos y, en algún sentido, hasta verdaderas.

Dentro de la misma problemática y saliendo al encuentro de algunas de las afirmaciones del autor recién mencionado, Carlos Pereyra⁽⁶⁸⁾, trata el asunto e indica que a su juicio, con el concepto 'ideología' se utiliza una misma palabra como vehículo de dos conceptos diferentes y pertenecientes a marcos teóricos distintos. De esta manera, se aboca a distinguir con precisión su significado por la vía de la rigurosa determinación contextual, del "análisis sintáctico-semántico".

Pereyra hace la distinción de dos sentidos de la ideología : el epistemológico y el sociológico. Del primero explica la pertinencia de llamarlo verdadero o falso, porque se trata de sólo un tipo especial de falsa conciencia, que se constituye como una presumible forma de error. En el sentido epistemológico ...

... *ideología* refiere a representaciones, ideas o creencia no justificadas teóricamente, expresadas a través de enunciados no fundados en razones suficientes, sostenidas las primeras y formulados los segundos por motivos extrateóricos, es decir, en virtud de intereses económicos, políticos de clase, nacionales, raciales, etc.⁽⁶⁹⁾

En tal sentido, puede demostrarse la falsedad teórica de sus enunciados, pero nunca su verdad porque, para Pereyra, por principio, la ideología es falsa. Sostiene además que,

(68) Pereyra, Carlos. "Ideología y ciencia", *et. al. La ideología y las ciencias sociales, Op. cit.* Véase también el ensayo dedicado a la ideología en su libro *Configuraciones: Teoría e historia*, México, Edicol, 1979, N° 21 de la colección "Filosofía y Liberación Latinoamericana".

(69) *Ibid.* p. 54.

no obstante ser un discurso falso se mantiene por motivos extrateóricos, es decir, porque cumple una función social. Ahora bien, para demostrar la falsedad o lo ideológico de un discurso, según Pereyra, debe hacerse desde el interior de una ciencia constituida o en proceso de constitución, o mediante el correspondiente análisis sociológico que dé cuentas del por qué un discurso, a pesar de carecer de fundamento teórico, es sostenido.

Para Pereyra, el segundo sentido, el sociológico, remite a la relación entre la ideología (como ordenadora de prácticas) y los emisores (ejecutores) de acuerdo con su pertinencia respecto a los móviles tendenciales posibles de la acción. En este nivel no se juzga a la ideología según un *status* epistemológico de verdad o falsedad, sino sólo en la medida de su funcionalidad social. Dice al respecto :

Como concepto sociológico 'ideología' describe la relación existente entre un discurso, sin importar la verdad o falsedad del mismo, y en sus usuarios (receptores o emisores) en virtud de los propósitos y aspiraciones de una clase o grupo social, históricamente condicionados por el lugar que esa clase o grupo ocupa con respecto al poder y al conjunto de las relaciones sociales.⁽⁷⁰⁾

En este nivel no se juzga la verdad o falsedad de la ideología ya que se refiere a deseos, creencias, propósitos o intereses de clase, y la verdad o falsedad sólo puede predicarse de enunciados. Hasta aquí se considera que el concepto de ideología es en un nivel epistemológico, falso, y en el sociológico, neutro, es decir, ni verdadero ni falso.

Por otro lado Pereyra, explica sobre la generalización de lo falso en la ideología (quizá defendiendo las tesis de Villoro en contra de Sánchez Vázquez) que :

... no tiene sentido afirmar que la concepción de la ideología como total y necesariamente falsa es una generalización ilegítima de una forma particular de ideología. Si en este planteamiento "ideología" se emplea en su acepción epistemológica, el planteamiento es erróneo, ya que, por el contrario, por definición todo discurso ideológico es un discurso falso. Si el vocablo es comprendido

(70) *Ibid.* p. 55.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

en su acepción sociológica, el planteamiento es igualmente erróneo porque la ideología no es verdadera ni falsa : es la forma como los agentes históricos se relacionan con la realidad y con la teoría.⁽⁷¹⁾

Pereyra defiende, pues, la definición cerrada de la ideología (en él, el sentido epistemológico), manteniendo la dicotomía ciencia/ideología como vemos en el siguiente texto :

Sí desde un punto de vista epistemológico, es decir, sintáctico-semántico, es pertinente caracterizar a un discurso como científico, entonces de manera automática, por definición, resulta no pertinente atribuirle un contenido ideológico.⁽⁷²⁾

Pero en esto hay algún equívoco. No tanto en la división establecida entre el sentido epistemológico y el sociológico, como en mantenerlos separadamente. Sin embargo, la inclusión que hace Pereyra de los sentidos sociológico y epistemológico, representa un avance teórico en la discusión.

Las relaciones entre uno y otro sentidos o niveles son muy claras : la definición sociológica es la que presta sustancialidad a la ideología en su definición epistemológica, porque son dos aspectos de un mismo problema. Si se analiza la verdad o falsedad de un discurso teórico cualquiera, es porque previamente hay un referente real que le da sentido.

En otras palabras, si no se desliga el análisis sintáctico semántico de su referente real, del elemento de verificación, puede resultar que un discurso sea sostenido porque cabe la posibilidad de que sea verdadero en determinadas circunstancias y desde otra óptica no puramente científica; pero si desligamos esos factores no quedamos en los linderos de la ciencia pura y de la verdad absoluta *a priori*.

(71) *Ibid.* p. 59. El subrayado es nuestro.

(72) *Ibid.* p. 60.

Hasta aquí el debate académico de la ideología en México. Pasemos ahora con sus similitudes en otros pensadores latinoamericanos.

Un pensador marxista importante por su participación en la sociología de la Dependencia es Theotonio Dos Santos, quien, lejos del ámbito académico mexicano y de la polémica Sánchez Vázquez - Villoro, también produjo interesantes puntos de vista. El desarrolla mejor lo que Pereyra había introducido respecto de los niveles sociológico y epistemológico, aunque Pereyra los manejó como *sentidos* y no como *niveles* de análisis; después trataremos a Ludovico Silva.

Al respecto de los dos niveles en que la ideología es entendida -el epistemológico y el sociológico- Theotonio Dos Santos nos habla sobre la pertinencia valorativa de la ideología en uno y en otro. En su libro *Concepto de clases sociales*⁽⁷³⁾ explica que la ideología entendida como el sistema en donde encuentran expresión consciente los intereses reales de clase es, en un nivel epistemológico, falsa y verdadera, y en el nivel sociológico, sólo verdadero.

En el primer nivel puede ser falsa en tanto que encubre, distorsiona o invierte los procesos reales de la dinámica social clasista. Esta ideología falsa (valga la aparente redundancia) es sostenida, implementada y reproducida por las clases en el poder y al mando de los medios de producción. Y puede ser verdadera en tanto que descubre esos procesos reales que la primera forma de ideología encubre. Esta ideología verdadera (valga la aparente paradoja) es sostenida por las clases explotadas y alejadas de la posesión de los medios de producción. En el nivel sociológico, en tanto que expresan intereses conscientes

(73) Dos Santos, T. *Concepto de las clases sociales*, Ed. Galerna, Buenos Aires, Argentina, 1974.

de clase, ambas son verdaderas. Dice Dos Santos:

... en este sentido sólo hay ideologías cuando hay representación verdadera de los intereses. ¿Cómo puede ocurrir que la representación verdadera de los intereses de una clase sea al mismo tiempo falsa? [aquí se relacionan los dos niveles tomando como ejemplo a la clase dominante] Es que los intereses de todas las clases dominantes incluyen la necesidad de falsear las verdaderas relaciones de clase (...) la ideología burguesa tiene que estar fundada pues en esta falsedad. Sin embargo, en relación a las representaciones de sus intereses fundamentales de clase, es verdadera (...) Confundir, de esta forma, ideología con falsedad es eliminar la posibilidad de demostrar el carácter de clase determinado de esta falsedad. Lo mismo ocurre con la ideología del proletariado. Ella es por su naturaleza "verdadera", en el sentido de que puede y necesita representar sus intereses de clase como intereses de clase.⁽⁷⁴⁾

Se puede resumir que mientras la ideología dominante es falsa y verdadera, en los niveles epistemológico y sociológico respectivamente, la ideología dominada es verdadera en ambos. Es claro que el planteamiento del nivel epistemológico, en donde una y otra ideología son verdadera y falsa, corresponde al análisis científico de las formas en que se presenta el modo de producción de la sociedad capitalista. Con respecto a las relaciones entre la ciencia y la ideología Dos Santos apunta las siguientes consideraciones :

En la medida en que la ciencia empieza a explicar lo real (...) entra en contradicción con la ideología de la clase dominante (...) *La ideología sólo será proletaria si se apoya en una visión científica (no ideológica como la burguesa) de la realidad.*⁽⁷⁵⁾

Los científicos "puros", no "ideológicos" y "no comprometidos" revelan así el profundo compromiso de clase que hace de su "ciencia" una ideología. Liberar la ciencia de la ideología es pues liberar la ciencia de ciertos compromisos de clase, no con las clases en general, sino con las clases que no pueden permitir el conocimiento científico : las clases explotadoras.⁽⁷⁶⁾

(74) *Ibid.* pp. 43-44. Los corchetes son nuestros.

(75) *Ibidem.* El subrayado y el corchete son nuestros.

(76) *Ibid.* p. 52.

Hasta aquí Dos Santos.

Ahora pasemos con otro autor que, al defender la acepción cerrada, va más allá de sólo menospreciar o mostrar la inutilidad de la concepción abierta. Este autor critica, de una manera inédita y singular, la noción de superestructura ideológica; se trata de Ludovico Silva.

El filósofo venezolano Ludovico Silva, en su libro *Teoría y práctica de la ideología*⁽⁷⁷⁾, trata el asunto que aquí nos ocupa el cual, según él, se mantiene por una "mala lectura de la obra de Marx".

Silva desarrolla la idea de que el falseamiento de los planteamientos originales de Marx acerca de la ideología se debe a que se toma a su tesis sobre la determinación de las ideas, (específicamente las nociones o conceptos que la integran, es decir, a las nociones de infraestructura y superestructura) como una explicación científica, cuando en realidad se trata sólo de una metáfora que pretende ilustrar su pensamiento.

Esta idea de la "metáfora del edificio" es lo que llevará a Silva a sostener el sentido cerrado de ideología sobre el sentido abierto. En el desarrollo de su tesis, después de mencionar el número de veces que las palabras *Superstruktur* y *Überbau* son utilizadas en la obra de Marx, pasa a explicar que :

Marx sabía lo que no parecen saber los marxistas : que una cosa es presentar esquemáticamente una teoría recurriendo a algunas metáforas ilustrativas, y otra cosa muy distinta, explicar científica y positivamente esa teoría (...). Supongamos por un momento que la "superestructura" sea un término explicativo y no meramente metafórico : ¿qué sería lo que nos explica? No puede explicar otra cosa que lo siguiente : la sociedad, siendo una estructura material, tiene montada sobre sí una estructura de carácter ideal; pero si está montada sobre la estructura, del mismo modo como se separa un andamio es posible separarla de la estructura (...) y considerarla independiente de aquella. (...) En otras palabras, tomar la superestructura por una explicación científica equivale a convertir a Marx en

(77) Ludovico Silva. *Teoría y práctica de la ideología*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1978.

un ideólogo, cuando no en un desafortunado platónico, creyente de un *tópos hyperouránios* o lugar supracelste donde están instaladas las ideas.⁽⁷⁸⁾

Si bien es cierto que Silva se enfrenta en este texto contra los "marxólogos" del economicismo, del determinismo mecanicista y del sociologismo ideologizante, cuyas posiciones, en efecto, se derivan de malas lecturas de la obra de Marx y que dentro del marxismo desvirtuaban la teoría misma; también es verdad que los exponentes de este mecanicismo no llegaban a separar ambas estructuras y esto por el simple hecho de que una *determina* a otra. Es decir, si se les separaba no podía haber determinación mecánica.

Entonces, aunque es pertinente la observación de distinguir entre metáfora y explicación científica, no es lícito separar arbitrariamente las estructuras objeto de la explicación científica o de la ilustración metafórica, ni desconocer sus relaciones por más rígidas y mecánicas que se les considere; hacerlo de otra manera, como Silva por ejemplo, sería caer en el "platonismo" criticado.

Entero, independientemente de eso, Silva pretende demostrar la inconsistencia del sentido *abierto* de la ideología que se puede extraer del PROCCEP, ante el sentido *cerrado* de la I. A. Sentidos de la ideología que nuestro autor maneja como el *lato* y *estricto*. Al respecto nos señala que :

... en el sentido lato del vocablo, la ideología comprende *todas* las manifestaciones espirituales de una sociedad; arte, ciencia, etc.; así, la ideología de la sociedad capitalista incluye, ¿por qué no? la mismísima ciencia de Marx, ya que esta es una manifestación espiritual determinada por la realidad histórica en que nació. Pero ya se ve el absurdo a donde nos vemos conducidos. ¿De qué sirve ese concepto lato de ideología si no nos permite diferenciar la obra de Marx de la de cualquier ideólogo o apologista del capitalismo?⁽⁷⁹⁾

(78) *Ibid.* pp. 29-30.

(79) *Ibid.* p. 66.

Y un poco antes dice: "*este sentido lato es preciso rechazarlo hoy*. El sentido estricto es tan preciso y determinante que excluye al sentido lato".⁽⁸⁰⁾

Si deshacía las relaciones entre los elementos de la sociedad para hablar de un platonismo en el pasaje anterior, en este no se olvida de dichas relaciones y, basado en el determinismo (que aplica de manera mecánica), incluye a Marx. Ludovico Silva se limita nominalísticamente a calificar de ideológico a X o a Y, pues el análisis de la obra de Marx, si bien es ideológica en el sentido lato, se diferencia de la ideología dominante en el sentido estricto. Es decir, vale la diferenciación de niveles epistemológico y sociológico, que Silva aquí no toma en cuenta.

Como puede notarse las posiciones respecto al problema de la ideología, tanto en México como en otras partes de Latinoamérica se fundan en las interpretaciones que Marx hizo del concepto. Con los elementos expuestos por ambas posiciones, existe la posibilidad de estructurar una conceptualización de ideología que no excluya ninguno de los sentidos y sea teóricamente útil. Veremos en el siguiente apartado la posibilidad de tal intento.

(80) *Ibid.* p. 51.

4.3 RECONCEPTUALIZAR LA IDEOLOGIA.

A nuestro entender, el problema de la ideología se presenta en dos formas: por la ambigüedad del concepto y por la incertidumbre de las formas operantes en que funciona dentro de la sociedad, después especificaremos su relación con la filosofía al analizar por qué o cómo la filosofía tiene una función ideológica.

Para resolver estos problemas era necesario previamente conocer qué debía entenderse por ideología. Tuvimos en cuenta las dos interpretaciones principales acerca de la ideología: la concepción *cerrada* que generalmente se considera, única y exclusivamente, como falsa conciencia; y la acepción *abierto* que considera a la ideología como toda la superestructura o conciencia social.

Pues bien, el entrecruzamiento de las dos acepciones sin distinguir los niveles o marcos de análisis provocó la polémica sobre la especificación de lo netamente ideológico, a diferencia de lo que no lo es. Problema que, con relación a las ciencias y en ellas, cobró su más crucial terreno.

En el tratamiento de las obras de Marx en donde vienen contenidas sus definiciones de ideología encontramos y esto hay que subrayarlo, que en realidad tales acepciones difieren a las que se usan a lo largo de la polémica, al menos en los defensores de la acepción cerrada.

La acepción cerrada que se encuentra en la I. A. caracteriza a la ideología como a) una interpretación tergiversada, b) una inversión de la realidad y c) una falsa concepción de la realidad y no como falsa conciencia o no sólo como tal.

Esta última caracterización es más atribuible a Engels que a Marx. Es decir, se

caracteriza a la ideología como "concepción falsa" más que como "falsa conciencia". No se trata de desechar a la falsa conciencia, ésta también comprende a lo ideológico pero no como la definición única y exclusiva.

Además, la expresión de "concepción falsa" describe mejor lo que Marx quería explicar, pues entre una "falsa conciencia" y una "concepción falsa" de la realidad hay una gran diferencia.

La primera indica al sujeto como teniendo una conciencia falsa generalizada, la segunda se refiere, mejor al producto de la conciencia del individuo, el cual no sólo se produce por un carácter falso inherente a su constitución como tal, sino también por una suerte de mecanismos externos al individuo. Puede suceder por ejemplo, que el individuo tenga una concepción falsa de la realidad, pero no una conciencia en su totalidad falsa.

Por otra parte, los defensores de la acepción *cerrada* hablan de una sola ideología, por lo cual no pueden aceptar la lucha ideológica. Entienden también que la explicación y la cancelación de la ideología sólo puede hacerse desde el ámbito de la ciencia, desde la cual se podría elaborar una teoría de la ideología que diferencie de manera tajante a ésta en sus relaciones con la ciencia.

En cuanto a la acepción *abierta* de la ideología, encontramos que se ha cruzado con la acepción *cerrada* al grado de concebir, desde el sentido *abierto*, a todas las expresiones culturales que encuentran en la superestructura o conciencia social como falsas.

El cruce de estas dos nociones sin delimitaciones precisas, es el basamento de la polémica y al aceptar que se generalice la falsedad a todo producto cultural, es que vienen los reparos pues, ¿cómo la ciencia, que forma parte de la conciencia social, puede ser falsa?

El problema con este sentido *abierto* estriba en que se combina con la acepción

cerrada y, con predominancia de ésta, se generaliza su característica a todos los elementos de la superestructura. Además, con ello se le niegan o limitan otras posibles funciones que no se agotan en lo ideológico *per se*.

Si bien es cierto que todas participan de lo ideológico, esto es sólo posible en la medida en que *sirven como vehículos o medios por los cuales los hombres cobran conciencia del conflicto social y luchan por resolverlo*. Así, más que esencialmente ideológicas (en un sentido cerrado) *se tornan* en formas ideológicas al ser acompañadas o influidas, en mayor o menor medida y de manera directa o indirecta por el sistema de intereses caracterizado por el inconfundible sello de clase.

El arte, la ciencia, la filosofía, etcétera, *se tornan* ideológicas al ser investidas por las posiciones o intereses de clase, pero no se agotan en lo ideológico.

De esta forma, los defensores del sentido *abierto* de la ideología sostienen en primer lugar la existencia de varias ideologías pero de dos principales: la de la clase dominante y la de la clase dominada; las cuales se enfrentan en el plano material a partir de las contradicciones sociales que suscita el orden establecido por la clase dominante, mismo que pretende abolir la clase dominada. Se enfrentan también a nivel de la conciencia en una lucha ideológica.

A diferencia de los defensores de la acepción *cerrada*, los seguidores del sentido *abierto*, retoman los elementos positivos de los primeros, cosa que no ocurre recíprocamente.

En cuanto a las relaciones de la ciencia con la ideología, desde la acepción *abierta*, no se dan posiciones excluyentes entre ambas, sino de recíproca influencia. La ciencia explica a la ideología y ésta influye en aquella. La ciencia no está libre de influencias

ideológicas, así como los movimientos de cambio social se basan y nutren de la ciencia o en resultados científicos. Con ello, los niveles sociológico y epistemológico desde los cuales se define la validez o invalidez y sus condiciones de verdad, encuentran su relación de apoyo inescindible, en la acepción abierta. Ahí es donde se recupera y se supera la confusión entre las dos acepciones de ideología y, por medio de otro movimiento del pensamiento se le analiza desde estos dos niveles de referencia que les da sentido orgánico y explicativo. Desde la acepción *cerrada* estos niveles de análisis se encuentran separados y los resultados de uno no mantiene relación ni alteran los resultados del otro.

Recordemos, por otra parte, que desde la acepción *cerrada* (ya sea en Pereyra o en Villoro), esto que nosotros llamamos *niveles*, ellos lo entienden como sentidos o *conceptos* de la ideología y no como dimensiones de análisis que enriquezcan, desde un enfoque complementario la reconceptualización de la ideología.

De ahí que pueda decir Villoro: "Uno y otro conceptos no se implican necesariamente y podrían, por lo tanto, usarse por separado".⁽⁸¹⁾

A nuestro juicio, después de todo lo dicho, podemos arribar a las siguientes consideraciones para lograr una reconceptualización de la ideología.

Primero, se puede considerar que la polémica sobre la ideología es, en el fondo, resultado de una confusión en la aplicación cruzada de las dos acepciones sin distinguir los niveles de análisis desde los cuales se habla cuando se quiere especificar, si algo es ideológico o no. Desde esta óptica el problema de la relación ciencia-ideología planteada de forma excluyente es, en realidad, errónea.

Segundo, los dos usos que hace Marx del concepto son válidos para referirse a la

(81) Villoro, Luis. *El concepto de ideología*, México, F.C.E., 1989, p. 20.

ideología; ahora que, para especificar cuáles son sus características, son necesarios los niveles de análisis epistemológico y sociológico. Herramientas indispensables que explican su estatuto teórico y su función social. El análisis sobre lo ideológico que sólo tome en cuenta uno de los dos niveles es incompleto; uno y otro son inseparables.

Aunque Marx no lo explicitara en sus textos, el análisis que hace en la I.A. corresponde al epistemológico y el que hace en el PROCCEP corresponde al sociológico.

Tercero, bajo el análisis de estos niveles lo ideológico puede entenderse como *un solo fenómeno o proceso* que, para ser explicado necesita abordarse en esas dos dimensiones. Con esto, *las acepciones no resultan excluyentes sino complementarias al constituir una síntesis dialéctica que permite la explicación de lo ideológico.*

Entonces, podemos entender a la ideología como una dimensión simbólica, es decir, que da sentido a un sistema o conjunto de ideas y/o creencias coherentemente organizadas acerca de la realidad, que recogen, expresan y responden a intereses materiales o espirituales de clase o grupo y que, al ser significadas, inciden, guían y justifican los discursos y la acción humana en una dirección práctica determinada acorde con esos intereses.

Tal definición de ideología pretende, desde un enfoque diferente del problema, reconceptualizar el fenómeno ideológico para hacerlo más útil y tratar de superar el estancamiento que había producido el mantener por separado las dos acepciones que se otorgaron al concepto. Nuestra definición contiene elementos diferentes que permiten originar y fundamentar una serie de investigaciones sobre los mecanismos en que opera el proceso ideológico.

Si se toma en cuenta que el proceso ideológico incide, guía y justifica los discursos y la acción humana, es gracias a que *la ideología no es un discurso, sino un proceso, una*

dimensión que *inviste* o acompaña los discursos *tomándolos*, además, en ideológicos. Recuérdese que Marx llama a lo ideológico el vehículo o medio por el cual el hombre cobra conciencia del conflicto social y, por medio de la acción, lucha por resolverlo.

Ahora bien, es menester señalar que el intento por reconceptualizar la ideología no es nuevo, ya desde 1985 Luis Villoro, después de la polémica, añade algunas notas en su libro *El concepto de ideología*; considera también, que se pueda llegar a un "concepto integral" de ideología, donde mantenerla en su acepción epistemológica (gnoseológica diría él), resultaría insuficiente.

Dejamos la palabra a Villoro:

... si no resultara pedante, podríamos hablar de un 'concepto integral' de ideología. Se trataría de un término interdisciplinario cuya función sería poner en relación conceptos gnoseológicos con conceptos sociológicos.

Al incluir en un sólo concepto las creencias injustificadas y su función social, el término 'ideología' cumple una función teórica doble que no podría cumplir un concepto puramente gnoseológico o puramente sociológico...⁽⁸²⁾

Sin embargo Villoro, hace el intento de reconceptualizar la ideología, todavía desde la acepción cerrada; se trata en él de ver la existencia de una relación estrecha entre *creencias injustificadas* y factores sociales.

De tal forma que apunta en sus conclusiones:

El concepto ideología, para ser teóricamente fructífero tiene que ser un concepto interdisciplinario. Señala una forma específica de error en que puede incurrir la razón e intenta, a la vez, explicarla (...). Para determinar que una creencia es ideológica debemos demostrar, a la vez por vías diferentes, que se trata de una creencia insuficientemente injustificada y que cumple una función social

(82) *Ibid.* p.30.

determinada.⁽⁸³⁾

Villoro, entonces, concibe los *niveles* de análisis, como la simple relación de *conceptos*; se mantiene en que la ideología, por definición, es falsa y además no entiende, por principio, que pueda haber ideologías verdaderas o correctas, las cuales se puedan oponer a las ideologías falsas o erróneas.

Nosotros, desde la acepción abierta, incluimos la acepción cerrada y reconceptualizamos a la ideología para que nos sea en nuestra investigación, teóricamente útil.

Pasemos ahora a intentar analizar, desde un enfoque interdisciplinario, la forma en que la filosofía y la ideología se relacionan; para sugerir de qué forma la filosofía cumple una función ideológica.

(83) *Ibid.*, p. 40.

CAPITULO V

SOBRE LA FUNCION DE LA FILOSOFIA.

5.1 Intento de un análisis Interdisciplinario.

Quizá nuestro análisis del concepto "ideología" nos lleve hacia una comprensión distinta de los problemas que a nivel teórico suscita y permita asignarle a la Filosofía una función ideológica sin empacho alguno, con lo cual muy probablemente nos introduzcamos a otros problemas, no menos difíciles, pero sí diferentes.

Lo que aquí proponemos es otra forma de entender lo que es la ideología. No basta con calificar de "ideológico" algún proceso, sino de entender lo ideológico como una dimensión que otorga sentido a todo discurrir humano, gracias a lo cual su actuar es orientado hacia determinada dirección.

En concreto, nuestra proposición es que lo ideológico puede investir cualquier materia significativa y a los discursos principalmente. Se trataría de una dimensión dentro de las estructuras sociales que acompaña todo el proceso de producción, distribución y consumo de los discursos; y con ello, por extensión, de los discursos filosóficos (entiéndase: de la Filosofía).

Lo que concluimos sobre el concepto de *ideología* podemos retomarlo y decir lo siguiente: entendemos a la ideología como (*):

- a) una dimensión simbólica que da sentido a
- b) un sistema o conjunto de ideas y/o creencias
- c) coherentemente organizadas

* Las letras en incisos no indican diferentes sentidos de la ideología, sino sólo sus características.

- d) acerca de la realidad
- e) que recoge, expresa y responde a
- f) intereses materiales o espirituales de clase y grupo que
- g) inciden, guían y justifican los discursos y la acción humana
- h) en una dirección práctica determinada acorde a estos intereses.

Se entiende que es a través del discurso que la ideología (es decir el proceso ideológico), puede recoger, expresar y responder a los intereses de clase y además incidir, guiar y justificar el comportamiento o la acción de los miembros de una clase o grupo social en una dirección práctica, determinada por tales intereses.

La relación de lo ideológico con los discursos se juega en los puntos a), b) y f). Podría preguntarse: ¿cómo se ideologiza un discurso? y contestaríamos: en la medida en que a) y b) cobran sentido y son significativos para los sujetos, desde el constructor del discurso y el ambiente o contexto en que lo hace, hasta el receptor del discurso y su propio contexto de reconstrucción f).

El mismo Marx es quien da pie para este desarrollo cuando en la I. A. señala que, después de analizar los momentos de las relaciones históricas originales se encuentra que el Hombre tiene conciencia.

Pero no es una conciencia que sea de principio conciencia 'pura'. Pesa desde el primer momento una maldición sobre el 'espíritu': la de estar 'preñada' por una materia que se presenta, en este caso, en formas de capas de aire agiadas, de sonidos, es decir por el lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia, el lenguaje es la conciencia real, práctica, existente también para otros hombres y, por lo tanto, existente también sólo para mí mismo y al igual que la conciencia, el lenguaje nace con la necesidad de relación con otros hombres.⁽⁸⁴⁾

(84) Marx y Engels. *Ideología Alemana, Loc. cit.* pp.44-45.

Si recuperamos, además, la cita del PROCCEP, en donde indica que "las formas jurídico, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma *ideológicas dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de los conflictos sociales y lo dirimen*", podemos entender: 1) la relación que guardan ambos textos y por lo tanto ambas acepciones de la ideología y 2) la mediación que ofrece el lenguaje, a través de los discursos, en el proceso ideológico.

Por ello, el esclarecimiento epistemológico y sociológico de esta dimensión de la instancia ideológica puede ofrecer elementos para estudiar científicamente y políticamente los mecanismos justificadores del orden social. Con ello se daría un fundamento importante a los análisis sobre el cambio social donde las ideologías se reproducen para *legitimizar* determinadas prácticas sociales; de tal forma que se podrán esclarecer los mecanismos como son instauradas, legitimadas, construidas e internalizadas las diferentes prácticas sociales: económicas, políticas, religiosas, artísticas, educativas, etc.⁽⁸⁵⁾

Con todo, la explicación del proceso ideológico no puede analizarse sólo o únicamente desde la reflexión filosófica. Sino desde la interdisciplinariedad. La Filosofía no se basta a sí misma al responder a los problemas sociales, recordemos que necesita aportes de otras disciplinas para, de una forma integral, retomar los conocimientos de las ciencias sociales y así ofrecer mejores explicaciones que, por otra parte, las ciencias, por su especialización producen parcialmente.

(85) Confróntese con las ideas de Fernando Danel Janet, *Ideología y Epistemología*, México, ANUIES, 1977.

Si recuperamos, además, la cita del PROCCEP, en donde indica que "las formas jurídico, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma *ideológicas dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de los conflictos sociales y lo dirimen*", podemos entender: 1) la relación que guardan ambos textos y por lo tanto ambas acepciones de la ideología y 2) la mediación que ofrece el lenguaje, a través de los discursos, en el proceso ideológico.

Por ello, el esclarecimiento epistemológico y sociológico de esta dimensión de la instancia ideológica puede ofrecer elementos para estudiar científicamente y políticamente los mecanismos justificadores del orden social. Con ello se daría un fundamento importante a los análisis sobre el cambio social donde las ideologías se reproducen para *legitimizar* determinadas prácticas sociales; de tal forma que se podrían esclarecer los mecanismos como son instauradas, legitimadas, construidas e internalizadas las diferentes prácticas sociales: económicas, políticas, religiosas, artísticas, educativas, etc.⁽⁸⁵⁾

Con todo, la explicación del proceso ideológico no puede analizarse sólo o únicamente desde la reflexión filosófica. Sino desde la interdisciplinariedad. La Filosofía no se basta a sí misma al responder a los problemas sociales, recordemos que necesita aportes de otras disciplinas para, de una forma integral, retomar los conocimientos de las ciencias sociales y así ofreceremos mejores explicaciones que, por otra parte, las ciencias, por su especialización producen parcialmente.

(85) Confróntese con las ideas de Fernando Danel Janet, *Ideología y Epistemología*, México, ANUIES, 1977.

Lo interdisciplinario⁽⁸⁶⁾ ha llegado a un nivel de evidencia a partir del cual, aunque con lenguaje técnico diferente, se habla de lo mismo o del mismo fenómeno, a partir también de diversos enfoques.

Valgan los casos para nuestro tema de:

Universos simbólicos ____ la nueva Sociología del conocimiento.

Redes interdiscursivas ____ Semiosis Social.

Ideología ____ Marxismo.

Imaginario Social ____ Psicología.

Ahora bien, para algunos, este intento será ecléctico (en el buen sentido del término); no vemos problema en ello si se parten de dos exigencias metodológicas de principio:

1) que la lógica interna de las disciplinas o teorías no se viole en esa interrelación explicativa o derive en contradicciones, y

2) que la explicación troncal o el hilo conductor de la argumentación explicativa, sea en la medida de lo posible (y esto sólo lo dictará la lógica de la argumentación), de una perspectiva o desde una disciplina o teoría, dentro de la cual puedan incorporarse otros aspectos contemplados por las demás disciplinas o perspectivas.

Desde estas consideraciones nuestra propuesta no es nueva en la práctica, aunque pretendemos hilar teóricamente una vía de análisis interdisciplinario del proceso ideológico.

(86) Utilizamos el término interdisciplinario, más que multidisciplinario o pluridisciplinario por entender que en la explicación y/o comprensión de un fenómeno, no basta que se reúnan diferentes y variadas disciplinas, sino que se involucren en su lógica interna para explicar el fenómeno sin caer en contradicciones o puntos débiles. Con el concepto "transdisciplinario", Edgar Morin indica la misma idea; véase su *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994.

Análisis Interdisciplinario, más que eclecticismo, a partir de las exigencias metodológicas expuestas.

Nuestro intento pretende interrelacionar una Teoría de la Ideología con la *Semiosis Social* desde el campo de la lingüística y también a la *Nueva Sociología del Conocimiento*, en torno a un problema central para las Ciencias Sociales y para la filosofía: ¿cuáles son los mecanismos por medios de los cuales se desarrolla la función del fenómeno o proceso ideológico?

La filosofía incide en la organización y estructura social y, como cualquier otra estructura social (religiosa, económica, política o educativa), tiene dos formas de concebirse

- i) como significaciones subjetivas, a través del discurso filosófico; y
- ii) como facticidades objetivas, a través de las prácticas sociales.

Habrà de considerarse que esta dualidad, en filosofía, representa la relación entre teoría y práctica; y en el nivel de las estructuras sociales, a la relación entre la infra y la superestructuras, claro está, si atendemos a la 'metàfora del edificio', pero sin caer en la teoría del reflejo y el mecanicismo.

Para el primer punto, la *Semiosis Social* y el análisis sobre los discursos, permiten considerar la parte abstracta o simbólica del problema; sugiriendo su relación con lo práctico. Para el segundo, el Marxismo y la Sociología del Conocimiento, analizan los procesos concretos e histórico-formativos de las prácticas y su correlato ideal.

Con ello esperamos aportar elementos que, desde un intento de análisis interdisciplinario (que no ecléctico), puedan configurar una explicación integral sobre el funcionamiento de lo ideológico y su relación, en nuestro caso, con el discurso filosófico.

5.2 La dimensión simbólica.

La dimensión simbólica, entendida como las significaciones subjetivas elaboradas por el pensamiento humano y expresadas a través del discurso, parte de los estudios que sobre este tema han desarrollado, sobre todo, los lingüistas.

A partir de Ferdinand de Saussure, la lingüística general de corte estructuralista ha centrado sus investigaciones hacia el campo de las significaciones y el sentido, en la función del lenguaje y la comunicación humana. Se han desarrollado otras concepciones teóricas dentro de la lingüística general, las cuales por consideraciones metodológicas y de finalidades en la investigación se han apartado de sus vertientes originales de trabajo y se dirigen, mejor, a modalidades particulares sobre el fenómeno lingüístico: lingüística generativo-transformacional, pragmática, semiótica, semiosis, análisis del discurso, etcétera.⁽⁸⁷⁾

En este apartado sobre la dimensión simbólica, nos ocuparemos de las dos últimas por estar conectadas directamente con la relación entre las significaciones subjetivas y las facticidades objetivas. La Semiosis y el Análisis del discurso son disciplinas que se relacionan íntimamente; la Semiosis trata de reestructurar el referente de verificación del signo en la comunicación, para ello supone "mediaciones" entre el lenguaje y el referente del lenguaje; el Análisis del discurso por su parte ofrece explicación a tal mediación.

La lingüística saussueriana utilizó para la comprensión de la comunicación, un modelo binario, *emisor-receptor*, con lo cual dejó de lado o al menos no profundizó, sobre el contexto social en el que se inscribía el proceso de comunicación. En términos de "obras" y "textos" no se consideraban los contextos de relectura y su interpretación bajo esta

(87) Cf. Resendiz, Rafael. *Semiótica, Comunicación y Cultura*, México, UNAM, s/f p. 18.

influencia, así como los de producción y recepción de una obra.

La Semiosis, al menos desde Pierce, mejora la comprensión del modelo saussueriano al introducir otro elemento: el del signo (y su correspondiente interpretación) entre el emisor y el receptor.

Para Pierce, la noción de Semiosis constituye:

... una acción o influencia que es o implica la cooperación de tres sujetos (*subjectes*), un signo, su objetivo y su interpretante, esta influencia trirelativa (*trirelative influence*), no siendo de manera alguna reducible a acciones entre pares. *Semiosis* en griego de la época romana significaba la acción de casi cualquier signo; y mi definición otorga a todo lo que se comporte de esa manera el título de ' signo '.¹⁸⁸⁾

A partir de este modelo ternario se habría la posibilidad de insertar, en los procesos de comunicación, el análisis de los factores sociales que condicionan la interpretación tanto de producción como de recepción de los mensajes y textos; lo que además trajo consigo la incorporación de la problemática ideológica en la construcción de las significaciones subjetivas en relación con su entorno social.

Uno de los autores que desarrollan al lenguaje como semiosis social, bajo esta perspectiva, es M. A. K. Halliday; para él son elementos de importancia en su análisis: el lenguaje, el discurso y el proceso de mediación entre ellos y el todo social. Sostiene que el lenguaje surge en la vida del individuo mediante un intercambio continuo de significados con otros significantes.

El lenguaje no consiste en las oraciones, consiste en el texto o en el discurso: el intercambio de

(88) Pierce. *Ecrits sur le signe*, París, Seuil, 1978; *apud* Eliseo Verón, *La semiosis social*, Argentina, Gedisa, 1987, p. 103.

significados en contextos interpersonales... (89)

El discurso como elemento mediador entre el emisor y el receptor interpreta y signa lo real, de tal forma que existen dos aspectos fundamentales en la realidad social codificada en el lenguaje:

... el lenguaje como medio de reflexión sobre las cosas y el lenguaje como medio de acción sobre las cosas. El primero es el componente ' ideacional ' del significado; el segundo es el componente ' interpersonal ': sólo se puede actuar *simbólicamente* sobre las personas no sobre los objetos. (90)

Para Halliday el lenguaje como semiótica social, significa interpretar el lenguaje dentro de un contexto sociocultural.

Es de una central importancia que el análisis de las significaciones contenidas en los discursos consideren ese aspecto sociocultural, pero también su análisis epistémico, pues sin ellos cualquier esfuerzo, al abordar el aspecto ideológico dentro de los discursos, convierte a éste en algo neutro y le despojan de su sentido explicativo de los problemas sociales. En otras palabras, son, pues, necesarios, los marcos de análisis sociológico y epistemológico para el tratamiento de la ideología como dimensión simbólica que inviste a los discursos. Veamos por ejemplo, qué se entiende por lo ' ideológico ' en algunos autores que desarrollan este enfoque semiótico desde el nivel simbólico.

Para Emilio de Ipola, en *Ideología y discurso populista*, se entiende "... por 'ideologías' a las formas de existencia y de ejercicio de los procesos sociales de producción de las significaciones. " (91)

(89) Halliday, M. A. K. *El lenguaje como semiótica social*, México, F. C. E., 1986, p. 10.

(90) *Ibidem*.

(91) De Ipola, Emilio. *Ideología y discurso populista*, México, Folios, 1982, p. 73.

Si bien este autor se desliga en sus análisis de profundizar los aspectos epistemológicos y sociológicos,⁽⁹²⁾ desarrolla esta idea del "campo de significaciones" caracterizándola como algo formal, no empíricamente observable; se trata de un nivel de análisis de cualquier hecho, objeto o fenómeno.⁽⁹³⁾

En ese sentido, de Ipola afirma que la dicotomía ciencia/ideología es un falso problema⁽⁹⁴⁾; al ser la ideología un campo de significaciones, el discurso científico se constituye, también a partir de él y, por lo tanto, no hay contraposición.

Por otra parte, para Gilberto Gimenez la importancia del discurso en todo el proceso ideológico estriba en que se ha concebido "... como una práctica social institucionalizada, la cual remite no sólo a situaciones y roles intersubjetivos sino también a lugares objetivos en la trama de las relaciones sociales."⁽⁹⁵⁾ La forma de producción de los discursos comprenden en su génesis ciertas condiciones:

- a) Institucionales,
- b) ideológico culturales e
- c) histórico coyunturales.

El discurso así producido, recoge esas determinaciones y las reproduce creando o

(92) *Ibid.* p. 74.

(93) *Ibid.* p. 80.

(94) *Ibid.* p. 62. Aunque él llega a esa conclusión partiendo del campo de la semiótica y no del análisis de las acepciones de la Ideología.

(95) Gimenez, Gilberto. *Poder, Estado y Discurso*, México, UNAM, 1981, p. 124. Este autor parte de los análisis sobre el discurso realizados por la vertiente marxista de Robin, Regine y Pécheux.

recreándolas nuevamente.

Ahora bien, ambos autores recuperan el afán interdisciplinario para el tratamiento del proceso ideológico; uno desde la semiosis, el otro desde el análisis del discurso. Ambos complementan parte de la explicación desde sus propios esfuerzos, sin embargo, neutralizan la ideología; ésta ya no será una dimensión simbólica que da sentido a un conjunto o sistema de ideas signadas por los intereses de clases o grupos. *Se desprende la parte simbólica de su referente real* y se le deja a la ideología *sólo* como una dimensión simbólica que da sentido; trasladándose a los discursos los esfuerzos de análisis. Al caer, pues, en una noción de ideología neutral como dimensión simbólica *aparte* de cualquier otro elemento, ya no tiene caso seguir analizándola ni comprender su *status* epistémico o su valor sociológico.

Es cierto que de Ipola y Gimenez parten de problemas políticos en sus análisis, pero la ideología ya no será un problema básico para la comprensión de los mecanismos políticos. Para ellos, cuando algo es ideológico en ese campo (como en cualquier otro) no pasará de ser una afirmación de perogrullo dado que todo discurso en su génesis y obtención de sentido es ideológico.

Otro autor desarrolla más este aspecto de la Semiosis y la interpretación ideológica como una dimensión de sentido para los discursos, se trata de Eliseo Verón. ⁽⁹⁶⁾

Para este autor, dentro de los sistemas sociales de construcción y producción de sentidos (o mecanismos de la construcción simbólica de la realidad), la dimensión ideológica es *soporte* de la comunicabilidad por medio de la cual los individuos adquieren el sentido de los discursos; es decir, el discurso es el vehículo o materia *significante* que es *permeado* o *investido* de sentido por lo ideológico. Ahora bien, la actividad de generar mensajes está

(96) Verón. *Loc. cit.*

adscrita a una institución, dependiendo de ésta se producirá el carácter del discurso ⁽⁹⁷⁾; se puede hablar de discurso científico, político, filosófico, religioso, etcétera.

Sin embargo para Verón "... no existe, hablando con propiedad algo que sea el discurso 'ideológico'. 'Discurso científico', 'discurso político', 'discurso publicitario', 'discurso de la prensa', etcétera: he aquí tipos (puramente descriptivos) del discurso. Lo ideológico no es el nombre de un tipo de discurso (ni aún en el nivel más descriptivo), sino *el nombre de una dimensión*, presente en todos los discursos producidos en el interior de una formación social ..." ⁽⁹⁸⁾

El proceso ideológico está caracterizado por el conjunto de las determinaciones sociales que han "marcado" los discursos. De tal forma que lo ideológico es en Verón *el nombre del sistema de relaciones entre los discursos y sus condiciones de producción*, tales condiciones son definidas por el contexto de una sociedad.

"Agreguemos -dice- que el efecto de sentido 'ideológico' es la forma 'espontánea' de todo discurso, en su estado natural de funcionamiento; si se puede decir, todo discurso es, en el nivel de su efecto de sentido, ideológico." ⁽⁹⁹⁾

Por lo anterior, desde una perspectiva puramente semiótica, la ideología es entendida como un proceso que se da en todo y para todo, por estar socialmente determinados los

(97) Por institución entendemos al organismo público o privado (recuérdese que el núcleo familiar es una institución) que toma a su cargo la transmisión de cierta "historia" (incluso la propia) que ha organizado a los miembros de ella en torno a fines sociales y comunes. También puede entenderse a la institución como los Aparatos Ideológicos de Althusser; como proceso, la institucionalización conlleva a volver comunes, familiares y cotidianos ciertos sentidos sociales, este aspecto es desarrollado por Habermas en su libro *Ciencia y Técnica como ideología*, Madrid, Taurus, 1984.

(98) Verón. *Op cit.*, pp. 16-17.

(99) *Ibid*, p. 23.

discursos y sus relaciones de producción. Se trata de un panideologismo neutralizado, pues (todo producto social está socialmente determinado, he ahí la perogrullada) con ello no se conocen ni se explican los intereses que invisten a los discursos, ni su sentido o función social.

Con todo, no haríamos justicia a la Semiosis, si omitiéramos que al partir en sus investigaciones, no de un modelo binario de la comunicación sino ternario, tiene la necesidad de indagar cómo se inscribe el modelo en las formaciones sociales; pero sólo para ver la relación de su modelo con lo social en términos, no de la función social de los discursos, sino de su génesis, producción y recepción. De ahí que una Teoría de la discursividad o Teoría de los discursos sociales sea de capital importancia para complementar los análisis semióticos.

Por ello señala Verón: "Todo funcionamiento social tiene una dimensión significativa constitutiva (...) toda producción de sentido está inserta en lo social (...) esta doble determinación puede ser puesta en evidencia a condición de colocarse en el nivel de los funcionamientos discursivos." (100)

En el ámbito académico universitario de México, encontramos a un autor que matiza (desde el enfoque de la semiosis y el análisis del discurso) y recupera el tema de la ideología pero sin excluir los marcos de análisis epistemológico y sociológico, se trata de Cesáreo Morales. (101)

Ya Cesáreo Morales, desde una perspectiva althusseriana, había investigado la relación entre filosofía e ideología y sugirió que el concepto de "ideología", debía ser o

(100) *Ibid*, pp. 125-126.

(101) Morales, Cesáreo. "El silencio de las filosofías", en *Dialéctica*, revista de la UAP, N° 8.

aparecía en realidad, como mecanismos ideológicos, los cuales necesitaban de una teoría que los explicara. Señaló también algunos puntos para tal efecto; es importante observar el punto número uno, donde no separa la dimensión simbólica del discurso, sino que los identifica.

- 1) Las ideologías son efectos significantes, *es decir*, discursos. Estos efectos significantes o discursos se constituyen como *relaciones de poder*.
- 2) El lenguaje o el discurso posee un mecanismo de *representación*. Este mecanismo funciona como relación de poder y a partir de relaciones de poder.
- 3) El campo de lo ideológico abarca todo el campo discursivo. El hombre sólo tiene acceso a la 'realidad' a través del discurso.
- 4) Las ideologías, es decir, los discursos, en tanto relaciones de poder, son vividos por los sujetos como *relaciones naturales imaginarias* o sea como *evidencias naturales*.
- 5) Los discursos trabajados por este efecto imaginario, conforman la conciencia de los hombres y, en esta forma, ordenan las diversas prácticas de los sujetos.
- 6) Los dispositivos de poder discursivo o ideológico se asientan en el espacio de poder constituido por el mecanismo de poder de las relaciones de producción.
- 7) Los dispositivos de poder discursivo o ideológico se articulan al interior del Aparato de Estado capitalista, asegurándose así el ejercicio de la hegemonía de clase.⁽¹⁰²⁾

El poder es indefinido, pero en términos de la lucha por la renovación o el cambio social puede ser de variado signo, depende la causa y utilización que grupos o clases hagan de él; el poder de los discursos está dado ideológicamente atendiendo a los particulares intereses sociales y se consolida en las prácticas de los individuos concretos que son interpelados por ellos. Los discursos son también y sobre todo los discursos filosóficos, discursos de Verdad, pero éstos últimos callan - según Cesáreo Morales- que son también

(102) *Ibid*, pp. 25-26.

discursos de Poder:

El ejercicio de esta Verdad-Poder, se da sobre todo, como mecanismos de control en la producción de los discursos, interviniendo así en la distribución de las prácticas. ⁽¹⁰³⁾

Verdad-Poder de los discursos que necesitan ser analizados sobre todo en el nivel de la dimensión práctica.

(103) *Ibid*, p. 18.

5.3 La dimensión práctica.

Una vez tratados, aunque sea brevemente, los aspectos de la semiótica y el análisis del discurso, en su aspecto simbólico, toca ahora hacerlo en su influencia en la práctica. Para ello entroncamos en nuestro intento de análisis interdisciplinario sobre lo ideológico con la Nueva Sociología del conocimiento ⁽¹⁰⁴⁾.

Para hacer evidente la relación de esta disciplina con nuestro tema, plantearemos una pregunta recurrente en el ámbito filosófico por parte de aquellos que buscan volver "orgánico" su conocimiento: ¿de qué manera el conocimiento filosófico (así como lo es cualquier otro) puede convertirse en un hecho social y, al hacerlo, influir en la realidad en la que se inscribe?

Pues bien, Luckmann y Berger en su obra, *La construcción social de la realidad* plantean la cuestión central para esta nueva sociología del conocimiento de la siguiente forma: ¿Cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan facticidades objetivas?

Para contestar esto, ambos autores parten del lenguaje por entender que lo real está lingüísticamente articulado y con ello construimos la realidad. Es decir, todo lo real, ontológicamente hablando, está designado por el lenguaje y sólo con arreglo a él podemos nominarlo. De tal forma que lo real, lo dado, es accesible al construir socialmente las convenciones terminológicas y significativas que nos permitan entenderlo y "llamarle de alguna manera".

(104) La característica central que diferencia a la "nueva" sociología del conocimiento con la "antigua" es su comprensión de la noción de conocimiento; los primeros la consideran como todo aspecto cognoscible, incluso, hasta para el sentido común cotidiano; los segundos, sólo como el conocimiento teórico-científico.

Esto es posible gracias a que, con el lenguaje, se construyen "edificios" de representaciones simbólicas que organizan y controlan la vida cotidiana. Para estos autores, los "edificios" simbólicos constituyen "universos simbólicos"; estos fundamentan toda la realidad de la vida cotidiana (en cualquiera de sus niveles): la religión, la filosofía, el arte y la ciencia son los principales⁽¹⁰⁵⁾. Estas acciones de los hombres responden al proceso de la dialéctica social en la cual los sujetos primero, se *externalizan*; después, *objetivan* lo externalizado para poder, por medio de la habilitación y la reproducción de la "historia", *internalizar lo objetivado*.

Señalan los autores que:

La relación entre el hombre, productor, y el mundo social su producto, es y sigue siendo dialéctica. Vale decir que el hombre (...) y su mundo social interactúan. El producto vuelve a actuar sobre el productor. La *externalización* y la *objetivación* son momentos de un proceso dialéctico continuo. El tercer momento de ese proceso es la *internalización* (por lo cual el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en la conciencia durante la socialización)...⁽¹⁰⁶⁾.

Podemos entender que los hombres se *externalizan* en diversas actividades y para hacerlas perdurables, para que le trascendan, para que puedan ser transmitidas, se necesitan dos elementos: que sean *objetivadas* es decir, que les parezcan a los demás hombres independientes del deseo de otro individuo, y que sean procesadas *instruccionalmente*, es decir, reproducidas para constituir roles y normas de conducta acorde con los intereses de

(105) Luckmann y Berger. *La construcción social de la realidad*, B.A. Amorruu, 1978, p. 59. En esto se asemejan a la concepción gramsciana, pues él habla de cuatro niveles cualitativos de dirección ideológica de la sociedad: la filosofía, el folklor, la religión y el sentido común. Cf. Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975.

(106) *Ibid.* p.85

los que manejan su institucionalización. Sólo así podrán ser *internalizadas* por los demás hombres y generaciones. En la última parte de la cita anterior se menciona la *socialización*, ésta es el proceso más general al que es inducido todo miembro de la sociedad para que internalice lo que se pretende instituir. Al ser socializado, el individuo puede internalizar los contenidos objetivos de los discursos elaborados para hacer significativa su realidad o la realidad que se construyó socialmente y traducir esa significación en prácticas sociales y roles concretos y objetivos.

Así es como se va construyendo la realidad social en el tiempo hasta llegar al orden social que conocemos. Hablar de realidad social es hablar de orden social construido. En este momento cabría preguntar: ¿cómo se fundamenta y legitima el orden social?. Para la primera parte de la pregunta Luckmann y Berger indican lo siguiente:

Al adquirir historicidad estas formaciones (sociales: de roles, actitudes, tipificaciones, habituaciones, prácticas, órdenes, etc.) adquieren (también otra cualidad (...)) la objetividad. Esto significa que las instituciones que ahora han cristalizado (...) se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos a quienes "acacece" encarnarlas en ese momento. En otras palabras, las instituciones se experimentan ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presentan al individuo como un hecho externo y coercitivo.⁽¹⁰⁷⁾

Los roles programados institucionalmente se sedimentan por la tradición, la costumbre y la operatividad fáctica e ideológica de las instituciones. Así, la realidad se crea y se recrea, al desempeñar continuamente esos roles, el individuo es copartícipe de la realidad y al internalizar sus roles el mundo cobra realidad para ellos.

Sin embargo eso no nos explica cómo es legitimado a su vez, ese orden social, esa realidad construida. La legitimidad del orden social está fundamentado en última instancia

(107) *Ibid* p. 80 el paréntesis es nuestro.

en los *universos simbólicos*, que constituyen, en la descripción de la Nueva Sociología del conocimiento, el cuarto y último nivel, precedidos por el nivel preteórico (1o), teórico-incipiente (2o) y el teórico-explicativo (3o). Por ser el cuarto nivel el de mayor cobertura, y en donde se encuentran contenidos los demás, dejaremos el análisis de los restantes para profundizar en él.

Los universos simbólicos son concebidos como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales⁽¹⁰⁸⁾. En ellos, funcionando como un marco de referencia general (de ahí el nombre de universos), *todos* los sectores del orden institucional se integran, haciendo que toda experiencia humana sea significativa y se desarrolle dentro del universo. Como producciones significativas del hombre, los universos simbólicos son la agrupación de cuerpos teóricos y mecanismos conceptuales que mantienen y constituyen la realidad social y el orden de ella. Entre los primeros se encuentran las ciencias y la filosofía y entre los segundos, la mitología y la religión.

Estos cuerpos teóricos y mecanismos conceptuales que constituyen los universos simbólicos, legitiman y mantienen el orden social al hacerlo *funcional*, es decir, al hacer dialécticamente que funcionen esos conocimientos en la significación de la realidad que construyen y reconstruyen.

Señalan los autores:

Las teorías son convincentes porque *funcionan*, o sea, funcionan en el sentido de que se han vuelto conocimiento normal, establecido, dentro de la sociedad de que se trate.⁽¹⁰⁹⁾

(108) *Ibid.* p. 125

(109) *Ibid.* p. 153

Y más adelante resumen así:

... las relaciones entre las 'ideas' y los procesos sociales que las sustentan siempre son dialécticas. Es correcto afirmar que las teorías se urden con el fin de legitimar las instituciones ya existentes. Pero también sucede que las instituciones sociales se cambian con el propósito de conformarlas a teorías que ya existen, vale decir, de hacerlas más legítimas.⁽¹¹⁰⁾

(110) *Ibid.*, p. 163

5.4 La función de la filosofía

Hasta aquí el desarrollo de cómo lo simbólico influye en la forma práctica en que se va construyendo la realidad y a través de qué procesos sucede esto.

Particularicemos ahora para el caso de la filosofía. La Filosofía forma parte del universo simbólico y por ello, contribuye a su mantenimiento; se entiende que en el conjunto de la sociedad existe una distribución social del conocimiento a causa de la división del trabajo. Las ciencias, las artes, la religión y la filosofía son labor de sujetos, cuyos conocimientos se separan cada vez más del conocimiento común de la sociedad de tal forma que ellos mismos se constituyen en 'especialistas'. Sus discursos teóricos contribuyen al sostenimiento o modificación de los procesos existentes en los universos simbólicos que definen y reproducen la realidad. Entre otros, los filósofos pueden tener gran influencia en este sentido, baste hacer una revisión en la historia de la filosofía. Por otra parte, ante la rivalidad de teorías o concepciones del mundo en el campo filosófico se tendrán correlativamente en los diferentes grupos sociales, afinidades acordes con las teorías en disputa, lo que los convierte consecuentemente en portadores de éstas. Se convierten en portadores por la función ideológica en la que los discursos son investidos de sentido, un sentido acerca de la realidad que expresan.

Específicamente la filosofía junto con otros componentes del universo simbólico, como discurso, cumple con estas funciones sociales de ordenar el conocimiento de la sociedad, de legitimar la realidad, hacerla comprensible, de otorgarle sentido e incluso, inconforme con ella buscar mejorarla.

La filosofía, entonces, cumple una función social ideológica: en la forma, como dimensión que otorga sentido a la realidad (o a parte de ella pero siempre de una forma integral) al ser investido su discurso de acuerdo a intereses sociales determinados; en el contenido, a través de todo el arsenal teórico que ofrece su historia en el estudio de la diversa problemática a la que han dedicado su filosofar; además porque su filosofar es una acción situada en el escenario mismo al que da sentido y, por lo mismo, determinada por influencias sociales que le impone la realidad. Finalmente, porque el sujeto que filosofa, un hombre concreto, está creando y recreando la realidad desde un puesto en el que él mismo es protagonista.

Función de la filosofía que no puede hacerse a un lado, se sea conciente de ello o no. El filósofo como sujeto social produce y reproduce en sus discursos la instauración del universo simbólico que legitime la "realidad" y en donde tal discurso es *utilizado* para los fines que convengan en el todo social.

Sea para mantener el *status quo*, para modificarlo, cambiarlo, reformarlo, explicarlo o comprenderlo, para analizarlo y ofrecer más y mejores conocimientos sobre el orden social y cómo se mantiene, para derivar en prácticas sociales éticas, y en fin, para hacer más entendible cada uno de los aspectos que integran el mundo social en que vivimos.

CONCLUSION

Decir que la filosofía tiene una función ideológica siempre llevará, por principio, no cabe duda, a polémicas que otros filósofos sustentarían por no suponer tal función en sus prácticas y en su discurso. La discusión misma, desde nuestra óptica, se inscribirá en el terreno ideológico, ya que éste es la dimensión simbólica que da sentido a un conjunto de ideas y/o creencias coherentemente organizadas acerca de la realidad de algo, en este caso de la filosofía. De tal forma que una u otra posición expresan intereses materiales o espirituales de grupo, que al ser significativos, inciden y justifican los propios discursos y la propia acción en una dirección determinada.

Fue por ello que decidimos tratar de lograr una definición amplia y general de filosofía, para que aún con la diferencia filosófica profesada, no dejáramos fuera a nadie que se considere filósofo o tenga una filosofía, propia o ajena. Este ejercicio de Filosofía de la filosofía, es decir, de reflexión filosófica sobre la filosofía, fuerza es repetirlo, nos fue sugerida a través de la lectura de José Gaos. Gaos mismo, sin embargo, la desarrolló bajo tres vías: la histórica, la autobiográfica y la teórica ⁽¹¹⁾.

Esta última es la que hemos continuado nosotros, ya que para la biográfica nos consideramos aún jóvenes y para la vía histórica aún faltos de investigación.

Así, la tercera vía, la teórica, en donde se elaboran análisis críticos, lógicos, filosóficos y fenomenológicos, aplicados a la propia filosofía, fue la que decidimos abordar. Las críticas que suscite el presente serán nuestro mejor indicador de lo que avanzamos por esta vía.

(11) Gaos, José. *Obras completas*, "Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía", México, UNAM, Vol. VII, 1987.

De las posibles críticas, nos parece necesario salirle al paso a una en especial; la que señale la posible circularidad de la argumentación. Si partimos de una Filosofía de la filosofía para saber que sea la filosofía, ¿no partimos de ella? En otras palabras ¿no se parte de A para llegar a A?. Ciertamente las paradojas resultan de la autorreflexión, pero nos parece importantísimo el carácter reflexivo que ello implica.

Ya indicábamos en los primeros capítulos que todos los filósofos, de una u otra forma hacen filosofía de la filosofía, es decir, ofrecen una serie de ideas acerca de su quehacer, pero en forma inconsciente pues no filosofaron con la conciencia de fundamentar filosóficamente su filosofía o lo que era ella.

Si se nos permite señalar, ese es un fenómeno que en América Latina va adquiriendo autoconciencia, aunque sea Gaos el que desarrolla una tal Filosofía de la filosofía concientemente⁽¹¹²⁾.

Volviendo al asunto, podemos argumentar que no existe identidad proposicional y como tal no existe tautología, pues la semántica o el significado de una filosofía de la filosofía otorga sentidos diferentes a la premisa y a la conclusión independientemente de que aparenten ser las mismas. En todo caso puede ser un círculo, aunque válido y pertinente.

Por otro lado, la posible objeción estriba en la posibilidad de hacer filosofía de ella misma, utilizando un discurso objeto para hacer un meta discurso. No vemos problema en ello, si se puede hacer gramática castellana con el castellano y un meta discurso con el discurso ¿por qué no? una Filosofía de la filosofía, filosofando.

(112) Nos referimos al filosofar la filosofía, necesidad de los hombres de esta parte de América al ser negados en su expresión y cultura desde 1492.

Recordemos por otra parte que nuestro intento de una filosofía de la filosofía no pretende instituir *la* filosofía absoluta única e indivisible, sino obtener una idea correcta de lo que sea ella para saber por qué las demás son filosofía. No debemos confundir los objetos de la primera (las diferentes filosofías) con los de la segunda (los temas y problemas variados a que se dedican aquéllas). Como fuere y aún con todo creemos con Gaos que la filosofía de la filosofía sólo es un camino que conduce a los pórticos de la filosofía misma. Del pórtico a sus amplias habitaciones hace falta la incorporación de las historias de cada una. Camino que aún no nos hemos aventurado a transitar. Pero nos atrevimos a echar un vistazo desde el pórtico para adelantar algo sobre ella. Con todo, es importante subrayar que si en algo hemos aportado con nuestro análisis de las filosofías, esto se ha dado al traer de nueva cuenta problemas que, por su dificultad, son dejados para mejor momento; de poner a la luz algo que estaba ahí, pero en la sombra; de resaltar y hacer evidente, lo que por ser inmediato y cotidiano para los filósofos, se obvia la mayoría de las veces. Esto significó sólo una parte de nuestra tarea, la otra tenía que ver con la explicitación de la posible función que le asignamos. En este punto, los análisis sobre lo ideológico tuvieron su propio trajinar.

Primero, tuvimos que dejar a un lado modas que, tirando lo pasado, no retomaban aspectos aún ricos que podrían ser reconstruidos bajo un balance juicioso y prefieren desechar el conjunto. Eso es lo que le pasó al marxismo y al tema de la ideología con él. Aquí si nos aventuramos a rastrear la historia del problema para reconstruir su planteamiento. Con ello, lejos de solucionar el problema sobre la ideología, pretendimos probar un enfoque y traer nuevas categorías de análisis.

Los marcos epistemológico y sociológico nos permitieron elaborar, a partir de las dos acepciones de lo que excluyentemente se entendía por ideología, una tercera posibilidad, más pertinente y teóricamente explicativa de qué se puede entender por la ideología y su proceso. En este esfuerzo entendimos que no basta un enfoque disciplinario para tratar de explicar el funcionamiento de los mecanismos ideológicos, sino un enfoque interdisciplinario, del cual ofrecimos apenas un intento no del todo consumado.

Con estas argumentaciones y herramientas teóricas concebimos la función social de la filosofía en su doble dimensión: tanto teórica como práctica.

La función ideológica de la filosofía es un atributo inherente a ella, así como la forma es activada y opera en el contexto social, el contenido, determinado por su objeto, hace lo propio. Con ello queremos decir que lo ideológico, la forma como funciona la filosofía en la sociedad, no la inhibe para desarrollar su contenido en aspectos diferentes de la realidad social, como lo educativo, artístico, científico, ético-moral, etcétera, al contrario, los posibilita.

Lo que sí, nuestro estudio, puso en juego la dinámica de las determinaciones sociales y políticas que a través de los discursos, especialmente el filosófico, se dejan guiar por el *poder*.

Así las cosas, podemos entender que la filosofía, es un discurso tanto oral como escrito; en sentido material, se encuentra encarnada en el filósofo y en el producto de su filosofar: el discurso como texto. El discurso filosófico entendido en esos dos niveles está mediado por una dimensión simbólica que le otorga sentido y le hace funcional, tanto teórica como prácticamente, de acuerdo a intereses intrafilosóficos y extrafilosóficos, para que

finalmente incidan en la práctica y el imaginario de los sujetos en forma aislada o colectiva. Es decir, para que un individuo rija su conducta desde una reflexión ética, por ejemplo, hasta para que los individuos colectivamente tomen una posición y un compromiso de diverso signo o influencia en lo social.

Tal dimensión simbólica es ideológica y está influenciada por lo político y el poder en las relaciones sociales determinantes del orden establecido. Debe quedar claro que *la filosofía no es ideología*, sino que funciona ideológicamente en la medida en que sirve de vehículo o medio por el cual los hombres (o filósofos) cobran conciencia del conflicto social (en cualesquiera de los aspectos en que se aborde o presente) y tratan de resolverlo.

Lo anterior supone la *responsabilidad* de los filósofos respecto al uso social de sus productos, hacer filosofía no es una actividad aislada, puramente cognoscitiva; en cierta medida requiere alejarse de *snobismos* e intelectualismos para acercarse a un ejercicio del filosofar que sirva, que sea consciente, responsable y comprometido.

La filosofía tiene un carácter público y éste no puede ser desatendido so pena de convertir a la filosofía y su quehacer en una actividad que ya podemos ir guardando en el desván de los artículos viejos. Así, dentro del proceso simbólico o ideológico en el que la práctica filosófica se inscribe, ésta y su discurso están doblemente determinados por lo social y lo político-educativo, entendido bajo el proyecto de formación de los ciudadanos que se desea para nuestro futuro.

Por ello, la reconstrucción ideológica de la realidad que elabora la filosofía contiene, en términos de significación social, los contenidos teórico culturales que el individuo puede internalizar y de ahí, ser portador y germen de conductas y prácticas sociales. El signo de

éstas estarán determinadas por el tipo de filosofía que se desarrolle. De acuerdo al contenido con el que el conocimiento filosófico funcione, éste tendrá su correlato fáctico en lo político-educativo y social a través de lo ideológico. De hecho, enfrentar esta problemática es un asunto nodal que signa el compromiso de los filósofos en sus diversas actividades: docentes, de asesoría, de investigación, como educadores y en general a la *paideía* a que nos hemos ofrecido en vocación.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicolás. *Diccionario de filosofía*, México F.C.E., 1988.
- Aguilar Rivero Mariflor. *Teoría de la ideología*, México, UNAM, 1984.
- Althusser, Louise. *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, México, Quinto Sol, 1982.
- Aziz Nassif, Alberto. *El análisis del discurso : oficios de artesanos*, México, UNAM, Cuadernos del TICOM, N° 16, 1982.
- Cassigoli y Villagrán. *La ideología en los textos*, México, Marcha editores, 1983, III Vols.
- Cerruti Guldberg, Horacio. *Ideologías políticas contemporáneas* (Grandes Tendencias políticas contemporáneas, No. 35), México, UNAM, 1987.
- Cerruti Guldberg, Horacio. "Razón e ideología ¿un problema de filosofía política?" en *Logos*, revista de la Universidad La Salle, No. 18, 1978, pp. 41-58.
- Cerruti Guldberg, Horacio. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, U. de G., 1986.
- Comte, Augusto. *Curso de Filosofía positiva*, México, Porrúa, 1981.
- Cueva, Agustín. *La Teoría marxista*, México, Planeta, 1988.
- Daniel Janet, Fernando. *Ideología y epistemología*, México, ANUIES, 1977.
- Dilthey, Wilhem. *Introducción a las Ciencias del espíritu*, México, F.C.E., 1986.
- Dilthey, Wilhem. *Teoría de la concepción del mundo*, México, F.C.E., 1978. Vol. VIII.
- Dos Santos, Theotonio. *Concepto de clases sociales*, Bs. As. Galema, 1974.
- Durkheim, Emilio. *Las reglas del método sociológico*, México, FCE, 1975.
- Fernández de la Torre, Gastón. *Enciclopedia práctica de la lengua*, México, Cumbre, 1989, T. III.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía abreviado*, Bs. As., Sudamericana, 1980.

- Ferrater Mora, José. *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Ed. Crítica, 1985.
- Fiske, John. *Introducción al estudio de la comunicación*. Colombia, Norma, 1984.
- Gaos, José. *Discurso de la filosofía*, México. Universidad Veracruzana, 1959.
- Gaos, José. *Obras completas*, México, UNAM, 1987, XII Vols.
- Gaos, José. *Confesiones profesionales*, México, Tezontle, 1958.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Porrúa, 1982.
- Garzón, Juan y Mercedes. *Ética y sociedad*, México, ANUIES, 1976.
- Gimenez, Gilberto. *Apuntes para una sociología de la ideología*. México, U.I.A., 1981.
- Gomenez, Gilberto. *Poder, Estado y Discurso*, México, UNAM, 1981.
- Goded, Jaime (compilador). *Antología sobre la comunicación humana*. México, UNAM, 1976.
- Gómez Pérez, Gilberto. *La polémica en ideología*, México, UNAM, 1985.
- Gramsci, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975.
- Habermas, Jünger. *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Taurus, 1984.
- Halliday, M. A. K. *El lenguaje como semiótica social*, México, F.C.E., 1986.
- Ipola, Emilio de. *Ideología y Discurso populista*, México, Folios, 1982.
- Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1979.
- Kofler, Leo. *Historia y dialéctica*, B. A. Amorrortu, 1974.
- Larroyo, Francisco. *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*. México, Porrúa, 1978.
- Lecourt, Dominique. *Para una crítica de la epistemología*, México, S. XXI, 1973.
- Lenk, Kurt. *El concepto de ideología*, Bs. As., Amorrortu, 1982.
- León-Portilla, Miguel. *La filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1983.
- Löwy, Michel, et al. *Sobre el método marxista*, México, Grijalbo, 1974.

- Luckmann y Berger. *La construcción social de la realidad*, Bs. As. Amorrortu, 1973.
- Luckács, George. *Historia y Conciencia de clases*, México, Grijalbo, 1969.
- Manheim, Karl. *Ideología y Utopía*, Madrid, Aguilar, 1978.
- Martínez Urrea, Claudia. *El ejercicio de la filosofía en la universidad*, tesis de licenciatura, México, UNAM, 1986, 80 pp.
- Marx, Karl. *La ideología alemana*, México, Ed. Cultura popular, 1974.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política de 1859*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1984.
- Marx y Engels. *Obras escogidas*, México, Ed. Quinto Sol, 1982, III Tomos.
- Morales, Cesáreo. "El silencio de las filosofías" en *Dialéctica*, revista de la U. A. P. N° 8, pp. 7-33.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Naess, Arne. *Historia del Término Ideología desde Destutt hasta Marx*, B. A., Nova, 1964.
- Otero, Mario H. *Ideología y Ciencias Sociales*, México, UNAM, 1979.
- Padilla, Hugo y Trejo Wonfilio. *Temas de filosofía*, México, ANUIES, 1976.
- Palencia, J. I. "Sentido y enseñanza de la filosofía", en *Historia de la Filosofía, antología para la actualización de los profesores de enseñanza media superior*, México, UNAM-Porrúa, 1987, pp. 133-142.
- Peña Garza, Raúl. *Ideología y conocimiento*, tesis de licenciatura, México, UNAM, 151 pp.
- Pereyra Boldrini, Carlos. *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1990.
- Reis, Carlos. *Para una semiótica de la ideología*, Madrid, Taurus, 1987.
- Resendis, Rafael. *Semiótica, Comunicación y Cultura*. México, UNAM, s/f 159 pp.
- Ricoeur, Paul. *Ideología y Utopía*, España, Gedisa, 1989.

- Sánchez Vázquez Adolfo, *et. al.* *La filosofía y las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1976.
- Sánchez Vázquez Adolfo. *¿Por qué y para qué enseñar filosofía?*, México, Ediciones Populares, 1985.
- Sánchez Vázquez Adolfo. *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano, 1983.
- Scheler, Max. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Bs. As., Argentina, Nova, 1970.
- Silva, Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1978.
- Trías, Eugenio. *Teoría de las ideologías*, Barcelona, Península, 1975.
- Tudela, Fernando. "Ideología y Semiótica (el caso Voloshinov)" en *Cuadernos de comunicación*, N° 50, Agosto 1979, pp. 46-52.
- Van Dijk, Teun A. *Estructuras y funciones del discurso*, México, S. XXI, 1991.
- Vargas Lozano, Gabriel. *Los sentidos de la ideología en Marx*, México, Ediciones Populares, 1984.
- Vargas Lozano, Gabriel. "Notas sobre la función actual de la filosofía en México", en *Dialéctica*, revista de la UAP, No. 9, 1980, pp. 81-102.
- Vargas Lozano, Gabriel. "Ideología y marxismo contemporáneo", en *Dialéctica*, revista de la UAP, No. 12, 1982, pp. 31-47
- Vargas Lozano, Gabriel. *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAT-UAM, 1990.
- Varios. *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
- Varios. *La filosofía* (Las Humanidades en el siglo XX, Vol. 5) México, UNAM, 1979.

- Varios. *La ideología y las ciencias sociales*, México, UNAM, 1970.
- Vera, Margarita. *¿Qué es filosofía?*, México, ANUIES, 1977.
- Verón, Eliseo. *La Semiósis Social*, Argentina, B. A., Gedisa, 1987.
- Villegas Maldonado, Abelardo. *Programa de filosofía*, México, ANUIES, 1976.
- Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*, México, S. XXI, 1982.
- Villoro, Luis. *El concepto de Ideología*, México, F. C. E., 1989.
- Vladimir I. V. Lenin. *Carlos Marx y Federico Engels*, Pekín, Ed. en Lenguas Extranjeras, 1977.
- Vladimir I. V. Lenin. *¿Qué hacer?*, México, Era, 1977.
- Zea, Leopoldo. *Filosofía Latinoamericana*, México, ANUIES, 1976.
- Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1983.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía Americana como filosofía sin más*, México, S. XXI, 1986.