



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**EL CONCEPTO DE *IDEOLOGÍA*  
EN CARLOS PEREYRA**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA**

**MOISÉS RODRÍGUEZ ROSALES**

**DIRECTOR DE TESIS**

**DR. VICTÓRICO MUÑOZ ROSALES**



**CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO D.F. MAYO DE 2015**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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



*A mi Padre*

*a mi Madre*

*a Iris*

## Agradecimientos

A mi padre, por su apoyo incondicional a lo largo de tantos años y hasta el final.

A mi madre, por ser una gran guía y apoyarme en todo momento.

A Iris, por acompañarme y emprender conmigo la difícil tarea de la vida. Aunque el camino no es ni será fácil, hemos elegido acompañarnos dándole filosofía a la vida.

A mi familia, por su cariño y motivación, en especial a mi tío Toño, a Miri y a Pepe, porque sin ustedes todo sería distinto.

A Eli, Juan Carlos, Toño, Luz, y demás amigos y compañeros que me acompañaron a lo largo de la carrera, por su amistad, su confianza y, claro, por lo mucho que aprendí de ustedes.

A mis compañeros miembros del Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana, por las experiencias y el apoyo en el desarrollo intelectual.

A mis amigos de la Coordinadora Nacional de Estudiantes y Pasantes de Filosofía, que en el recorrido me han ayudado a mejorar académicamente.

A mi maestro, el Dr. Victórico Muñoz Rosales, por sus enseñanzas dentro y fuera del aula.

A mis maestros sinodales, por sus comentarios y aportaciones que han ayudado a complementar y enriquecer este trabajo. En especial al Mtro. Gabriel Vargas Lozano y a la Mtra. Diana Fuentes.

## Índice

I. Aspectos biográficos	4
II. Introducción	12
1. Antecedentes	19
1.1 La ideología en la obra de Marx	19
A. La ideología alemana	20
B. El Prólogo de 1859	28
1.2 La ideología en la obra de Louis Althusser	32
A. La ideología en la “primera etapa” de Althusser	33
B. La ideología en la “etapa madura” de Althusser	42
2. La polémica Sánchez Vázquez–Villoro sobre el concepto de <i>ideología</i>	55
2.1 La ideología para Luis Villoro	59
2.2 La ideología para Adolfo Sánchez Vázquez	64
2.3 La polémica	71
A. La justificación de la ideología	72
B. Demarcación entre ciencia e ideología	78
C. Sobre el panideologismo	83
2.4 Conclusiones	87

3. La ideología en Carlos Pereyra	90
3.1 Articulación Ciencia y Filosofía en “Filosofía y Ciencias sociales”	92
3.2 La ideología en Carlos Pereyra. “Ciencia e Ideología”	103
A. El concepto epistemológico de ideología	104
B. El concepto sociológico de ideología	107
C. Ciencias naturales y ciencias sociales	109
D. Filosofía e ideología	118
3.3 La ideología en otros textos de Carlos Pereyra	121
3.4 Conclusiones	131
4. Conclusiones finales	135
<i>Anexo Carlos Pereyra: Filosofía, historia y política</i> por Adolfo Sánchez Vázquez.	151
Bibliografía	168

## I. Aspectos biográficos

Carlos Pereyra Boldrini nace en 1940 en la ciudad de México, el mismo lugar donde desarrolla su vida y su pensamiento hasta su muerte, ocurrida en 1988. Ingresó a la UNAM en los 60's. estudia primero economía y pasa a estudiar filosofía. Se gradúa en 1969 con la tesis "Notas para el análisis de la ontología marxista"; obtiene su maestría hasta 1982 con su tesis "El sujeto de la historia". Por más de 20 años desarrolla una carrera docente en la FFyL de la UNAM.

Para aquellos que conocieron a Carlos Pereyra, no es difícil reconocer la importancia de su obra, aun inacabada, para el análisis de la realidad nacional y de la izquierda mexicana de los años 70 y 80. Como lo mencionan Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe, Pereyra fue un "brillante analista político en diarios y revistas, militante de izquierda siempre comprometido, profesor involucrado hondamente en la vida universitaria, pero sobre todo, filósofo que, a través de ensayos cuidadosos, incisivos y profundos, desarrolló una sólida obra filosófica [...]"<sup>1</sup>.

La vida y el trabajo de Carlos Pereyra están enmarcados en una circunstancia particular, algo que bien podemos encontrar en el texto que Monsiváis hizo en homenaje. Este autor dice que a Pereyra "la experiencia del 68 lo llevó expresamente a renunciar a la mentalidad del ghetto, con su 'conservación a toda costa de la pureza' [donde] la necesidad del optimismo-a-toda-costa fortalece el antiintelectualismo, [...] la ilusión de poder dentro del

---

<sup>1</sup> Ortiz Millán, Gustavo y Corina Yturbe. "Introducción" en Pereyra, Carlos. *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*. Compiladores Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe. UNAM, IIF, FFyL, FCE. México 2010 Pág. 11.



grupo [...] hace que se oscurezcan las metas originales”<sup>2</sup>. Al descreer esta mentalidad, nos dice el autor, Pereyra advirtió el vigor de la sociedad civil, su capacidad de transformar la realidad. No obstante, Pereyra desconfiaba del espontaneísmo y voluntarismo de los movimientos sociales y prefería la lucha en el partido.

A poco de entrar en CU, entró al Partido Comunista Mexicano (PCM) [partido que sería “ilegal” desde 1946 hasta 1977]; más adelante formó parte de la Liga Comunista Espartaco; fue miembro fundador del Movimiento de Acción Popular (MAP) “grupo que reunía a dirigentes sindicales y de los movimientos universitarios, que se distinguía por su apuesta por el debate de ideas y cuyos miembros se incorporan, en 1981, al nuevo Partido Socialista Unificado de México (PSUM)”<sup>3</sup>, después se une al Partido Mexicano Socialista (PMS); es decir, su vida académica y el rumbo de su pensamiento estaban influidos por las condiciones políticas y sociales del país (las condiciones que su circunstancia le mostraba); no sólo se preocupaba por esa circunstancia, sino que era también un actor en la vida política del país.

Pereyra nunca consideró, nos dicen Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe, que su vida académica fuera un obstáculo o impidiera sus actividades políticas, por ello llevaba a la par (sin confundir o mezclar) ambas actividades. Publicó muchísimos artículos en diferentes revistas de partidos políticos y periódicos; como filósofo, siempre mantuvo una actitud crítica ante las diferentes coyunturas políticas y sociales del país y del mundo. Fue un analista y fuerte crítico del llamado “socialismo real”, aunque siempre consideró, como está

---

<sup>2</sup> Monsiváis, Carlos. “Carlos Pereyra y la cultura de la izquierda mexicana”. En *Cuadernos políticos*, número 54/55, México, D.F., editorial Era, mayo-diciembre de 1988, Pág. 5.

<sup>3</sup> Ortiz Millán, Gustavo y Corina Yturbe. *Loc. Cit.* Pág. 12.

expresado en su obra, que el socialismo, un auténtico socialismo, era el único camino para una democracia real.

“En el pensamiento político de Pereyra encontramos [Nos dicen estos autores] tres ejes en torno a los cuales irá construyendo sus argumentaciones: el trabajo académico, el trabajo político y el trabajo periodístico. Toda su obra puede verse como un intento de ligar estos tres ejes.”<sup>4</sup> Es decir, “los textos de Pereyra están fechados: son intervenciones en un cierta coyuntura teórico-política específica”.<sup>5</sup>

Asimismo, en sus escritos podemos encontrar dos tipos de discursos: en muchos de sus artículos encontramos análisis concretos, el estudio de los problemas de la realidad mexicana; además de los “textos filosóficos relacionados casi todos con problemas epistemológicos y definición de nociones y conceptos pertenecientes a la filosofía, a la teoría de la historia y a la filosofía política.”<sup>6</sup> En su obra, Pereyra logra construir, con la gran precisión analítica que lo caracteriza, conceptos, herramientas teóricas que le ayudan a pensar y entender mejor los problemas que la realidad le presenta. Estas herramientas son, a mi parecer, uno de los aportes más contundentes e importantes de la obra de Pereyra para el análisis actual de la realidad mexicana.

En *Política y Violencia*, su primer libro, publicado en 1974, podemos observar el rigor en el pensamiento de nuestro autor, el texto se enfoca al análisis de la violencia como fenómeno político, reflexionando acerca del uso de ésta por parte del Estado, en la relación Estado-poder, poder-legitimidad; del uso de la violencia que llama “aventurera”, es decir de aquella que cree que por un acto de voluntad (en cierto aspecto desorganizada) se pueden

---

<sup>4</sup> Pág. 13.

<sup>5</sup> Ídem. Los corchetes son propios.

<sup>6</sup> Ídem.

generar cambios en el régimen político; y de la violencia propiamente “revolucionaria” que implica, a diferencia de la aventurera, un trabajo político organizado y responsable, donde pueda haber efectividad de la acción violenta. Podemos encontrar ahí no sólo una reflexión en términos teóricos, sino que siempre está apelando a lo que la realidad muestra, ilustrando su teoría con ejemplos concretos, con hechos históricos.

Algo que cabe resaltar, también, es la influencia de Althusser y de Gramsci, piezas muy importantes para el desarrollo de su propia teoría. A lo largo de su obra se puede apreciar, ya desde *Política y violencia* la influencia de Althusser; y en casi la totalidad de su obra cómo retoma mucho de estos autores, además de la discusión y crítica a sus planteamientos; es decir, no hace “copia fiel” de conceptos ni planteamientos, sino que los problematiza para verificar su pertinencia teórica.

Otro de sus aportes más importantes es su análisis de la historia, acerca del cual van dirigidos dos de sus tres libros publicados en vida: *Configuraciones: teoría e historia*, y *El sujeto de la historia*. En el primero de estos textos, Pereyra intenta desarrollar la teoría marxista de la historia, que considera “el único aparato teórico a partir del cual es posible pensar en serio la marcha de la historia”<sup>7</sup>. Debemos aclarar, también, que nuestro autor no seguía ciegamente la teoría marxista, una de sus cualidades en todo sentido era, justamente, el carácter crítico. “Pereyra asume la exigencia de Lenin de no considerar dicha teoría como ‘algo acabado e intangible’ y, por lo tanto, la necesidad de impulsarla ‘en todos los sentidos’.”<sup>8</sup> Es decir, parte de la idea de que Marx y Engels son los fundadores de esta teoría de la historia, pero dicha teoría es “la única teoría capaz de dar cuenta del

---

<sup>7</sup> Pereyra, Carlos. *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*. Compiladores Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe. UNAM, IIF, FFyL, FCE. México 2010. Pág. 69.

<sup>8</sup> Ortiz Millán, Gustavo y Corina Yturbe. *Loc. Cit*, pág. 15.

movimiento de la totalidad social e intervenir en su curso y a la vez prolongar su estado de inacabamiento”<sup>9</sup>.

Para Pereyra, el marxismo no sólo es una ideología, sino una “Ciencia de la historia”, un sistema que permite interpretar y explicar la realidad y, al ser la realidad algo cambiante en cada caso, esto permite que sea una ciencia inacabable. Sin embargo, el llamar “ciencia” a la historia no significa, en modo alguno, que va a *predecir* hechos, la función de la ciencia histórica no es predecir, sino *explicar*; la función de la historia es explicar el o los caminos que llevaron a un acontecimiento histórico concreto. El autor trata de desarrollar esta teoría fundada por Marx y Engels y mostrar su pertinencia, la facultad explicativa que tiene este aparato teórico.

Dentro de esta problemática de la historia está la pregunta ¿quién *hace* la historia? Mucho de su trabajo en distintos lugares, que incluso se puede apreciar en las obras anteriores, contiene rasgos de dicha problemática. En *El sujeto de la historia* (último libro que publicaría en vida) trata de desmenuzar esta idea de que “los hombres hacen historia”, su tesis es que la creencia de que hay algo o alguien que “hace” la historia, que está al margen de ella y que la realiza es uno de los mayores problemas con los que se encuentra alguien que pretende construir “un aparato teórico capaz de explicar con mayor consistencia el proceso histórico.”<sup>10</sup>

Su propuesta es que la realidad (social) está determinada por múltiples relaciones y determinaciones, como nos dicen Ortiz Millán y Corina Yturbe “[la realidad social] es concebida como un todo complejo articulado, caracterizado por irregularidades, por un

---

<sup>9</sup> Pereyra, Carlos. *Loc. Cit.* Pág. 95.

<sup>10</sup> *Ibíd.* Pág. 326.

desarrollo desigual y parcial”<sup>11</sup>; es decir que estas múltiples determinaciones de las distintas esferas sociales no se articulan de manera proporcional formando un equilibrio, es por eso que cada realidad es diferente, porque el movimiento de las múltiples determinaciones no es el mismo en cada caso.

Con lo anterior, nuestro autor no está diciendo que no existe un sujeto histórico, lo que trata de mostrar es que *no hay un sujeto que esté al margen de la historia*, que pueda ser el principio explicativo de ésta, lo que trata de explicar es que ese sujeto se encuentra dentro del proceso histórico, el sujeto es algo que también tiene que ser explicado, no es el principio que explica la historia. “Afirmando la tesis de Marx de la unidad originaria entre sujeto y objeto, ambos conformados por el proceso –tanto en su aspecto objetivo como en el subjetivo– constituida en cada momento y en cada lugar del proceso, Pereyra puede concluir que la historia es un proceso sin sujeto, y este proceso sólo se da bajo determinadas relaciones.”<sup>12</sup>

En alguna de las varias biografías que han hecho de Pereyra, los autores cuentan que, al ser justamente la democracia una de sus preocupaciones más importantes dentro de la filosofía política y la realidad nacional, tenía la intención de reunir algunos de sus ensayos en un libro que hablara de este tema en particular, algo que no alcanzó a hacer. Sin embargo, dos años después de su muerte (ocurrida en 1988) se publicó el libro *Sobre la democracia*, recopilado por Luis Salazar, en colaboración con Héctor Aguilar Camín, Corina Yturbe y Eugenia Huerta, libro póstumo que recoge muchísimos ensayos publicados en diferentes periódicos y revistas y que refleja el trabajo que Carlos Pereyra realizó en torno al

---

<sup>11</sup> Ortiz Millán, Gustavo y Corina Yturbe. *Loc. Cit.* Pág. 17.

<sup>12</sup> *Ibíd.* Pág. 18.

problema de la democracia a partir de la realidad, con la precisión y el rigor analítico que hemos mencionado son característicos en él.

En 2010 se edita el libro *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)* donde los compiladores Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe reúnen además de sus tres libros publicados en vida, diversos ensayos publicados originalmente en revistas especializadas de difícil acceso, en un intento por mostrarnos la enorme gama de posibilidades que nos da el autor a lo largo de su trayectoria.

Del mismo modo, en cada una de esas biografías y presentaciones, se nos hace la advertencia, que yo hago también, de no considerar la obra de Carlos Pereyra como algo acabado, con ideas definitivas y una teoría terminada; sin embargo, contiene puntos que son de suma importancia para un análisis actual de la realidad, y sobre todo de la realidad nacional. La obra de Pereyra, a pesar de ser una obra en proceso, con la amplia posibilidad de encontrar cambios de posición, nos proporciona herramientas teóricas que en modo alguno deben pasar desapercibidas; si se quiere hacer un análisis de la realidad nacional, tendríamos que revisar los puntos que desarrolla este autor para discutirlos, confrontarlos y, en su caso, desarrollarlos. “[...] A pesar de que no se pueda hablar de una obra acabada, ni de ideas ya definitivas, podemos encontrar [...] la obra de un intelectual que argumenta sus puntos de vista, los documenta, los explica, y cuya obra tiene el valor de ser rigurosa, lógica, clara, independiente y crítica.”<sup>13</sup>

En algunos escritos introductorios de él y su obra, en comentarios de gente que lo conoció, se menciona que siempre se preguntan, ante las coyunturas políticas y sociales del país ¿qué hubiera dicho/escrito sobre esto Carlos Pereyra? Para algunos de nosotros, que vamos

---

<sup>13</sup> *Ibíd.* Pág. 14.

estudiando su obra, observando constantemente la mirada a la realidad que tenía, también nos cabe la misma pregunta ante la circunstancia; otra de las enseñanzas que, como filósofo, nos dejó Pereyra es que no temía involucrarse en la vida política y social del país, no estaba en la afamada “torre de marfil” en la que nos encontramos muchos; se ve el interés por hacer teoría desde la práctica y para la práctica, algo que, se nos olvida muchas veces, es nuestro trabajo.

## II. Introducción

Los problemas que aquejan a nuestro país (la crisis de la “democracia”, de la política en su uso actual, la crisis de valores, etc.) nos muestran la necesidad de volver a temas que, según autores del “posmodernismo”, habían sido agotados hace décadas. La lucha de grupos por el poder y la dominación de los demás grupos a través de “ideales” o creencias nos muestran la necesidad de volver al tema de la *ideología*. En efecto, en medio de dichas crisis, el uso que se hace del término resulta totalmente ambiguo, pues unos luchan “contra la ideología” de otros grupos, y otros contra “todas las ideologías”. Ese uso ambiguo nos muestra la necesidad de retomar el análisis riguroso para precisar el término. ¿Qué es la ideología? ¿Qué es “ideológico” y qué no lo es?

El problema o la polémica acerca del concepto de *ideología*, su definición y alcances teóricos y sociales ha sido un tema bastante debatido dentro y fuera del marxismo, pues dicha definición es muy importante para el planteamiento de alguna teoría acerca de la sociedad y su funcionamiento, o de un aspecto de ella; es decir, el concepto de *ideología* es fundamental para analizar un problema político o social, pues es claro que la ideología juega un papel de suma importancia en el desarrollo de una sociedad, y es necesario tener una clara concepción del término. Debemos tener en cuenta que el tema no está acabado, en ningún momento podemos afirmar que ha llegado algo así como “el fin de las ideologías”; es un tema contemporáneo, que es necesario analizar para continuar la discusión y poder hacer un aporte que incluya las contribuciones de los filósofos que con más rigor lo han tratado.



En los cursos de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, tuve la oportunidad de estudiar el tema, aún de manera superficial, a partir de la obra de Marx y, tal como lo señala la mayoría de los autores que hacen un intento por precisar el término, este tema encuentra su problemática contemporánea en dicho autor; el propio Marx usa el término de distintas maneras –aparentemente– a lo largo de su obra, y no parece haber una definición clara del mismo. Por ello es importante analizar, también, algunos usos que Marx hace del término en obras específicas, que son las referencias para la discusión acerca de la *ideología*.

Al profundizar el estudio sobre el tema y tratar de encontrar respuestas dentro de la tradición de la filosofía mexicana, me encuentro con la polémica sostenida por Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro, los cuales sostienen definiciones y alcances de la ideología distintos. *Ésta es una de las polémicas más importantes de la filosofía mexicana del siglo pasado.*

Posteriormente, tuve la oportunidad de conocer la obra de Carlos Pereyra en otro curso de filosofía, que estaba enfocado en su teoría de la Historia, y pude observar que en éste autor podemos encontrar una concepción propia del concepto de *ideología* muy cercana a la de los autores anteriores, muy similar, pero no adopta en su totalidad alguna en específico. Es decir, un concepto *original* de ideología que, si bien podemos comparar y encontrar similitudes con Adolfo Sánchez Vázquez y, sobre todo, con Luis Villoro, no se identifica con uno de ellos.

Con lo anterior podemos decir que estamos frente a otro participante de esta polémica, cuyo trabajo merece y requiere un análisis riguroso, así como el reconocimiento de la calidad e importancia de su pensamiento para la filosofía mexicana; es por ello que la propuesta

radica en *hacer un estudio de las precisiones y el enfoque que Pereyra da al concepto de ideología, mostrar la originalidad de su concepción y lo que aporta a la discusión.*

Como ya he mencionado, Carlos Pereyra desarrolla un concepto de *ideología* muy cercano al concepto elaborado por Luis Villoro, con aspectos de Adolfo Sánchez Vázquez y, sin embargo, *no es reconocido como figura participante de la polémica* sobre el concepto de *ideología*, que se desarrolla en las décadas 70 y 80 entre los autores mencionados. Al ser una de las polémicas más importantes dentro de la filosofía mexicana del siglo pasado, es importante reconocer el valioso aporte que Pereyra hace a dicha discusión. La relevancia de este trabajo radica precisamente en hacer explícita la participación de este filósofo en una polémica tan importante dentro de la filosofía mexicana, así como reconocer el aporte que da a ella.

Los objetivos de la presente investigación son

- a) Analizar el conjunto de la obra de Carlos Pereyra para exponer las precisiones de su concepto de *ideología*.
- b) Comparar su concepto con el desarrollado por Luis Villoro y el concepto de Sánchez Vázquez, para
- c) Mostrar las similitudes y diferencias entre conceptos y la *originalidad* del concepto de *ideología* de Carlos Pereyra, con el objetivo de
- d) Demostrar la pertinencia de su concepto en el debate contemporáneo de la ideología, y
- e) Reconocer en su justo valor la aportación del filósofo.

El desarrollo de la teoría de la historia, de la teoría política y de la democracia en Carlos Pereyra es, a mi parecer, una referencia ineludible para el adecuado análisis de la realidad, y sobre todo, de la realidad nacional. Para aquellos que lo conocieron, no es difícil reconocer la importancia de su obra, aun inacabada, para el análisis de la realidad nacional y de la izquierda mexicana de los años 70 y 80. Sin embargo, sostenemos que aún falta mucho que estudiar de su obra, así como reconocer la importancia de su trabajo para el desarrollo del marxismo, de la teoría de la historia, de la política y la democracia. Este es, a la vez, un intento para reconocer lo valioso de la obra de Pereyra, el rigor analítico y la mirada a la realidad, además de un ejercicio para dilucidar un concepto que nos ayudará a un análisis de muchos aspectos de la realidad mexicana actual.

Si bien no es difícil encontrar el texto donde habla específicamente sobre el tema, teniendo en cuenta sólo ese trabajo queda inconcluso el desarrollo y los alcances que Pereyra hace del término; hace falta un análisis riguroso de su obra para entender algunas referencias importantes de las precisiones que hace al concepto de ideología. Ese es el objetivo principal de este trabajo: analizar en el conjunto de la obra de Carlos Pereyra el concepto de *ideología*, sus implicaciones, articulaciones y alcances.

Carlos Pereyra se reconoció muchas veces como marxista, algo que es clarísimo en su obra, así como también es clara la influencia de Althusser; es por ello que considero necesario explicar las concepciones de *ideología* en estos autores, por lo que el primer capítulo “Antecedentes”, dividido en dos apartados, tiene como propósito mostrar de dónde proviene el debate contemporáneo sobre el concepto de ideología. El primer apartado trata las dos principales obras de Karl Marx donde se expone el concepto de ideología en sus dos sentidos; mientras que el segundo apartado trata de lo aportado por Louis Althusser, que

precisa el sentido que la ideología tiene en las condiciones de existencia de los individuos, y problematiza la relación de la ideología con la ciencia.

En el segundo capítulo, dividido en tres apartados y sus conclusiones, explicaré la definición que Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez hacen del concepto de ideología y lo que problematizan uno del otro. El primer apartado expone el concepto de ideología en Luis Villoro, mientras que el segundo el concepto de Sánchez Vázquez, esto con el objetivo de tener bien a qué se refieren uno y otro; el tercer apartado trata la polémica que mantuvieron estos autores y lo que problematizan entre sí. Explicaré las coincidencias y las diferencias de ambos conceptos para precisarlos y poder compararlos con la definición que hace Carlos Pereyra.

El tercer capítulo, dividido en tres apartados más sus conclusiones, se centra en explicar la caracterización que Pereyra hace del término *ideología* en escritos precisos, escritos donde él hace un análisis profundo del término y donde muestra con precisión la definición y los alcances del concepto, por lo que el primer apartado trata de su texto “Filosofía y Ciencias sociales” donde precisa a qué se refiere cuando habla de filosofía y cuál es la relación o articulación de ésta con la Ciencia. El segundo apartado trata ya específicamente el texto donde Pereyra expone el concepto de *ideología*: “Ciencia e Ideología”. En este texto también establece la relación que la ideología mantiene con la Ciencia. Teniendo claro el sentido del término en el autor, nos es posible establecer las coincidencias y las diferencias de éste con el concepto de Sánchez Vázquez y con el de Luis Villoro.

Al establecer las coincidencias y las diferencias del sentido y los alcances del concepto de *ideología* en Carlos Pereyra, podremos mostrar, analizando textos posteriores donde aborda

este concepto, la originalidad y la pertinencia del uso del concepto que Pereyra nos ofrece para un análisis de la realidad. Es por ello que el tercer apartado trata sobre el uso que nuestro autor da al término en otros textos, escritos posteriormente. Retomo principalmente la polémica que mantiene con Adolfo Sánchez Vázquez sobre el concepto de *práctica teórica* pues su aceptación o rechazo tiene consecuencias en la demarcación entre la ciencia y la ideología.

Con todo esto espero concluir que:

- i) Carlos Pereyra tiene un concepto de ideología con clara influencia de Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez, pero no se reduce a alguno de ellos, por lo que
- ii) el concepto de *ideología* en Carlos Pereyra es un concepto *original*, ya que
- iii) evita o resuelve objeciones por dichos autores, lo que implica que
- iv) el concepto de Pereyra resulta un avance en la problemática sobre la ideología, y que
- v) Tiene influencia en el pensamiento de autores contemporáneos que tratan la problemática de la ideología.

Por otro lado, espero hacer evidente la importancia del pensamiento del autor para un análisis del presente, mostrar la importancia de rescatar las herramientas teóricas que Carlos Pereyra construyó (sin considerar su trabajo como una obra acabada) para pensar las circunstancias en las que nos encontramos actualmente.

En la problemática actual ¿podemos considerar a la ideología como una cosa? Algunas preguntas sobre la ideología han cambiado, o se reivindican como vigentes, pues es evidente que se ha avanzado en el tema y es necesario replantear ciertas cuestiones al respecto. Si bien el aporte que hace Pereyra arroja luces respecto a la problemática actual, es necesario considerar a aquellos que han estudiado el tema en la actualidad y han avanzado al respecto, como es el caso de Gabriel Vargas o Victórico Muñoz, quien ya propone otro modo de considerar a la ideología.

## 1. Antecedentes

### 1.1 La ideología en la obra de Marx.

Tal como lo dice Gabriel Vargas, "... el origen de las concepciones modernas de la ideología encuentran en la obra de Marx su clave fundamental..."<sup>14</sup> es por ello que, en el análisis del concepto y el sentido de la ideología en Marx, es necesario examinar la obra de Marx como antecedente de estas distintas concepciones modernas del término. Del mismo modo, continúa Vargas "... tanto en el interior como en el exterior del marxismo, se han presentado como atribuibles a Marx ciertas concepciones que no lo son."<sup>15</sup> me parece lo más prudente analizar no sólo algunas de las posturas más importantes del marxismo en cuanto a los sentidos de la ideología en Marx, sino recurrir al texto directo para generar una argumentación y una opinión propia al respecto.

En principio, es necesario analizar las obras que presentan explícitamente este tema, *La ideología alemana* y el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Aunque, como bien lo menciona Vargas, el concepto de ideología aparece en forma implícita en muchas de las obras de Marx, me parece que la confusión y las diversas interpretaciones que los autores posteriores han hecho de este concepto corresponden a lo planteado en estas dos obras.

---

<sup>14</sup> Vargas Lozano, Gabriel. "Los sentidos de la ideología en Marx" en *Intervenciones Filosóficas. ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* UAEM. México 2007. Pág. 107.

<sup>15</sup> *Ibíd.* Pág. 108.

## A. La ideología alemana.

En *La ideología alemana*<sup>16</sup>, principalmente en la parte correspondiente a Feuerbach, encontramos que, en relación al concepto de ideología, Marx y Engels sostienen que “la crítica alemana no se ha salido del terreno de la filosofía [...] y, muy lejos de entrar a investigar sus premisas filosóficas generales, todos sus problemas brotan [...] del sistema hegeliano”<sup>17</sup> Es justo aquí donde inicia la crítica a los jóvenes hegelianos y la premisa del concepto de ideología que usará a lo largo de toda la parte de Feuerbach.

Nuestros autores nos dicen que estos problemas llevan consigo un engaño, pero el engaño no consiste en ser ideología, sino en reducir toda la crítica a una visión religiosa o teológica del mundo, lo que es (como veremos en el *Prólogo...*) una ideología, es decir, reducen su campo de investigación a una ideología y es, precisamente ahí, donde radica el engaño, en pretender criticar la totalidad de lo real tomando uno sólo de sus aspectos. En efecto, Marx continúa diciendo que “Toda la crítica filosófica alemana se limita a la crítica de las ideas religiosas”<sup>18</sup> refiriéndose a la crítica que sostienen entre sí y contra Hegel estos personajes, pues dice que “El progreso consistía en englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas [...]”<sup>19</sup> Es decir, estos “neohegelianos” reducían todo su análisis a la teología o a la religión, por ello dichos análisis eran engañosos pues, por un lado, comprendían todo bajo este supuesto, y el resultado de su crítica no pasaba de la relación de las ideas

---

<sup>16</sup> Marx, Karl, Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Trad. De Wenceslao Roces. Ed. Pueblos Unidos. Uruguay 1968.

<sup>17</sup> *Ibíd.* Pág. 16-17.

<sup>18</sup> *Ibíd.* Pág. 17.

<sup>19</sup> *Ídem.*



políticas, sociales, etc. bajo la esfera de la religión, lo que hacía su análisis insuficiente, por un lado, para transformar las condiciones reales y, por otro, lo hacía invalido al no criticar o salir de este supuesto.

Para los neohegelianos, las ideas, conceptos, los productos de la conciencia en general, eran las verdaderas ataduras del hombre; es por ello, sostienen Engels y Marx, que ellos luchaban contra estas ataduras; sin embargo, ya en este texto, para nuestros autores eso no es suficiente, la crítica que hacen al análisis de los neohegelianos es que, justamente, se quedaban en la crítica de los conceptos, de los productos de la conciencia, y ésta no se trasladaba al ámbito real, a la transformación de lo real.

Aquí podemos observar dos momentos de la crítica de Engels y Marx: El primero, que señala que el análisis de los neohegelianos se reduce a una crítica de Hegel con base en la teología, es decir, se reduce todo a ideas religiosas o teológicas; el segundo, que señala la insuficiencia de la crítica de estos neohegelianos para transformar las condiciones reales de lo concreto. En efecto, nuestros autores nos dicen que “[...] a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente”<sup>20</sup> y continúan “A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que le rodea.”<sup>21</sup>

De nuevo, la crítica que Marx y Engels hacen, en relación con la ideología, no es que ésta sea “falsa conciencia” o “ideas falsas” en sentido estricto, sino que, justamente, son

---

<sup>20</sup> Ibíd. Pág. 18.

<sup>21</sup> Ídem.

creencias; recordemos que nuestros autores quieren sentar las bases de su posterior crítica en este texto, para lo cual recurren a distanciarse de la crítica de los neohegelianos: “Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación [...]”<sup>22</sup> es decir, como mencionábamos al principio, Marx considera la crítica de los jóvenes hegelianos como un engaño por no salirse del dogma, por no salir del sistema hegeliano y es, justamente por ello, que reducen su análisis a la teología, a la religión, lo que los convierte en ideólogos.

Posteriormente, después de hablarnos sobre el hombre, la historia y las relaciones de producción, como premisas para su obra posterior, Marx y Engels nos hablan sobre las producciones de la conciencia, de las ideas y representaciones, y nos dicen que ellas están, al principio, directamente entrelazadas a la actividad material de los hombres, como el lenguaje de la vida material, real. La producción espiritual, dicen, se manifiesta en el lenguaje de la política, de la moral, las leyes, la religión, la metafísica, es decir (como lo hace explícito en el *Prólogo...*-que ya veremos-) a la ideología. Estas representaciones son producidas por los hombres:

[...] los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno

---

<sup>22</sup>Ibíd. Pág. 19.

responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.<sup>23</sup>

Este fragmento es de suma importancia para las distintas interpretaciones del concepto de “ideología” pues parece indicar, en una primera lectura, que es justo la ideología la que es, de hecho, la “inversión” de las representaciones de los hombres. Sin embargo, debemos tener claro, por un lado, el contexto sobre el que se está refiriendo y, por otro, extraer aquello a lo que se está refiriendo con “ideología” y con la “inversión de las representaciones”.

Nuestros autores se están refiriendo al desarrollo de las relaciones sociales, y al capitalismo en particular; en anteriores páginas nos describen el modo a través del cual se van desarrollando las formas de producción e intercambio en las comunidades primitivas, hasta llegar a las formas desarrolladas en el feudalismo. Es decir, en las ideologías propias de este contexto las representaciones y las relaciones de los hombres son “conciencia invertida” de la realidad, pero no es que la ideología, en su definición genérica, sea conciencia invertida de la realidad concreta y específica; recordemos que lo que Engels y Marx están haciendo aquí es sentar las bases de su crítica al capitalismo, además de separarse de la actividad que realizan los jóvenes hegelianos. Es por lo anterior que lo que ellos dicen que está “invertido” no es toda ideología en su definición, sino estas ideologías propias del capitalismo y, en particular, de la ideología alemana. Esta afirmación la apoyamos en lo que dicen inmediatamente después: “Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la

---

<sup>23</sup>Ibíd. Pág. 26.

tierra al cielo.”<sup>24</sup> Vemos, claramente, que la crítica se sitúa no en la ideología, sino en las ideologías propias del contexto capitalista y del pensamiento alemán de su tiempo.

Continúan nuestros autores:

También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas responden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad.<sup>25</sup>

De nuevo: a lo que apuntan es que estas representaciones, la ideología, *corresponden a un contexto dado*, es decir, no surgen ahistóricamente ni subjetivamente, no se originan a sí mismas, surgen en una realidad, un tiempo, un contexto dado, son producto de esa realidad, de esa circunstancia. En otras palabras, lo que estos autores están sosteniendo es que la ideología forma parte de la superestructura de una sociedad dada, algo que mencionará en el *Prólogo...* de 1859. En el siguiente apartado veremos como Althusser sostiene que las ideologías son propias de un contexto, tienen historia aunque la ideología no la tenga. Lo que Marx y Engels nos dicen es que “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”<sup>26</sup>. Esta afirmación, si bien aclara un poco el sentido que quieren dar a la ideología, no es su principal motivación u objetivo; lo que están haciendo es, justamente, una crítica a las reflexiones o al pensamiento de estos jóvenes hegelianos, nos están diciendo que ellos (Marx y Engels) pretenden partir de la realidad, de

---

<sup>24</sup> Ídem.

<sup>25</sup> Ídem.

<sup>26</sup> Ídem.

lo que después llamarán “lo concreto” y elevarse a lo abstracto, y no al revés, como hacen estos neohegelianos.

Es decir, contra la visión “tradicional” de la historia, particularmente en la Alemania de esos días, Engels y Marx están proponiendo un modo *materialista* de analizar la realidad; en efecto, posteriormente nos dicen:

No se trata de buscar una categoría en cada periodo, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el terreno histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia [entre ellas, las ideologías] no brotan de la crítica espiritual mediante la reducción a la “autoconciencia” o la transformación en “fantasmas”, “espectros”, “visiones”, etc., sino que sólo puede disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas [...].<sup>27</sup>

En este fragmento, como hemos visto en los anteriores, se refieren a la ideología como formas de conciencia que responden o son producto de una circunstancia dada, de un contexto dado; no es que las ideologías sean falsa conciencia *per se*, sino que, en el contexto en que están ubicando a estas ideologías particulares, a la crítica hacia los neohegelianos, resultan ser estas “quimeras” idealistas; lo que nuestros autores intentan hacer en esta parte es resaltar que las circunstancias son un resultado histórico y no es posible abstraerse de él; es decir, hacen hincapié en la importancia de la base histórica, y las ideologías no escapan a dicha base, sino que forman parte de ella. Las relaciones sociales,

---

<sup>27</sup> *Ibíd.* Pág. 40, Los corchetes son propios.

en su complejidad, son las que condicionan las ideologías en cada época, lo que quiere decir que las ideologías son resultado, y no base, de las relaciones sociales históricas.

En efecto, las ideologías son tan propias de su circunstancia histórica que “... la evaporación real y práctica de esas frases [sostenidas anteriormente], la eliminación de estas ideas de la conciencia de los hombres, es obra del cambio de las circunstancias, y no de las deducciones teóricas.”<sup>28</sup> Es decir que *las ideologías tienen una historia, son parte de un proceso y cambian conforme cambia la historia*, en otro momento nos dicen “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época [...] la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante”<sup>29</sup> estas ideas, como lo exponen, son la expresión de las relaciones materiales de producción, “...relaciones materiales concebidas como ideas”<sup>30</sup>.

Esta parte es fundamental para entender lo que, posteriormente, Althusser teorizará con respecto a los aparatos de Estado y la reproducción de las relaciones de producción; además, nos permite comprender el carácter histórico de las ideologías y el hecho de que *no hay una sola ideología en cada época*. Si ponemos atención a la cita anterior, nuestros autores afirman que las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes, *mas no las únicas*, es por ello que no es posible afirmar, al menos desde la teoría de Marx, la existencia de una sola ideología en una o cualquier circunstancia histórica. Los ideólogos de cada época hacen parecer las ideas dominantes como si tuvieran una existencia y un poder propio e independiente; la existencia de otras ideas, como la revolucionaria, hacen suponer

---

<sup>28</sup> *Ibíd.* Pág. 43, Los corchetes son propios.

<sup>29</sup> *Ibíd.* Pág. 50.

<sup>30</sup> *Ibíd.* Pág. 51.

la existencia de otras clases, es decir que en cada época existen distintas ideologías aún cuando la dominante sea la de la clase dominante.

Tal como lo expone Gabriel Vargas, lo que Marx y Engels hacen en *La ideología alemana* es “efectuar un ajuste de cuentas no sólo con la filosofía alemana anterior, sino también con su propia conciencia filosófica, para establecer las premisas de una nueva concepción científica de la historia”<sup>31</sup>, y parte de esas premisas es establecer el carácter histórico de las ideologías y su funcionamiento, además de mostrar el carácter que tenía el pensamiento de estos jóvenes hegelianos y de la ideología alemana predominante en esos días: “la ideología alemana tenía, por tanto, como rasgos esenciales los de ser una concepción invertida de la realidad que confundía el movimiento de lo real con el movimiento del pensamiento [...] que reducía todas las ideas a las religiosas y que creía que bastaba interpretar de otro modo este proceso para que el mundo cambiara...”<sup>32</sup>.

Un elemento que ya se puede observar acerca de la ideología en este texto es su carácter político, en efecto, Vargas Lozano nos dice a este respecto que “la ideología se va considerando ya como aquel sistema de ideas que expresan los intereses de las clases dominantes y que constituye el vehículo reproductor de las formas aparentes que en el orden de la lucha política tiene el objetivo de preservar la explotación de la clase dominante”<sup>33</sup> aunque, como hemos expuesto suficientemente, en *La ideología alemana* se puede vislumbrar que la ideología es el sistema de ideas que expresa los intereses de una clase, no sólo de la dominante o las dominantes, sino también de las dominadas. *El*

---

<sup>31</sup> Vargas Lozano, Gabriel. “Los sentidos de la ideología en Marx” Op. Cit. Pág. 109.

<sup>32</sup> *Ibíd.* Pág. 111.

<sup>33</sup> *Ibíd.* Pág. 114.

*elemento político consiste en considerar a la ideología como ese sistema de ideas que expresa los intereses de una clase determinada.*

## B. El Prólogo de 1859.

Podemos reconocer en *La ideología alemana*, al igual que lo hace Gabriel Vargas, un concepto “restringido” de *ideología*, que corresponde a esta crítica al pensamiento de los jóvenes hegelianos, y que tiene que ver con la *concepción invertida de lo real* y la *conciencia falsa*, pero no exclusivamente. Hemos expuesto que estos rasgos son propios de la ideología alemana que Marx y Engels están criticando, y que si bien son rasgos atribuibles a las ideologías, no son propios de ellas necesariamente. Es por ello que consideramos que entre este concepto y el “amplio”<sup>34</sup> que expondremos a continuación no se contradicen en la teoría marxista de la ideología, sino que, de algún modo, *son complementarios*.

En el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de 1859<sup>35</sup>, Marx habla de la ideología en este sentido:

Al considerar esta clase de trastocamientos [de los modos de las relaciones sociales, hablando de la base económica y la superestructura jurídico-política, se trastoca el edificio

---

<sup>34</sup> En la polémica con respecto al concepto de ideología, Villoro ya llama a su concepto “restringido” en comparación con el “amplio” de Sánchez Vázquez. Victórico Muñoz en *La función social de la filosofía* (Tesis de Licenciatura) las llama concepción “cerrada” y “abierta” respectivamente. Cf. Cap. 2.

<sup>35</sup> Marx, Karl. “Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política” en *Introducción a la Crítica de la economía política*. Trad. De José Aricó y Jorge Tula. Siglo XXI Editores. Vigésimoprimera edición. México 1989.



de las relaciones/fuerzas productivas], siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este edificio y lo dirimen.<sup>36</sup>

Es decir, las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas, son formas de la ideología, o ideologías, que, en este sentido, quiere decir representaciones, ideales, creencias, maneras de ver y aprehender estas relaciones, *formas de conciencia de las relaciones sociales*.

Esto quiere decir que estas formas o, complementando con lo anteriormente visto, sistemas de ideas o representaciones no son necesariamente “falsa conciencia” o “conciencia invertida” sino, precisamente, formas de aprehender el mundo y las relaciones de los hombres con él; estas formas pueden o no ser erróneas o “invertidas”, pero *no lo son necesariamente*. Aquí es mucho más claro lo que Marx entiende por ideología porque está hablando de ella en general y no de una serie de ideologías definidas, como la ideología alemana y los neohegelianos.

Hemos visto, hasta ahora, el modo a través del cual podemos interpretar de una manera distinta el concepto de “Ideología” en dos obras de Marx; el *Prólogo...* se sitúa, en la cronología de las obras de Marx, en el año 1859, y la *Ideología alemana* se sitúa en el año 1845. Si bien son dos obras con un periodo de tiempo muy largo, vemos que el concepto de ideología no cambia sustancialmente, sino que, con esta interpretación, vemos que es

---

<sup>36</sup>Ibíd. Pág. 67. Los corchetes son propios.

desarrollado en un texto, y mencionado (no desarrollado) en otro sin que denote una diferencia sustancial.

Aclaro que no hemos hecho un análisis exhaustivo de toda la obra de Marx para extraer las distintas fases del concepto de Ideología (si existen). He mencionado, en varias ocasiones, que se puede interpretar la ideología como “falsa conciencia” o “conciencia invertida” de la realidad, pero no en su definición genérica, sino en el contexto en el que la está abordando, que en este caso se trata de la crítica a la historia “tradicional” alemana, y de los jóvenes hegelianos.

Sin embargo, como lo menciona Gabriel Vargas “... en la etapa madura de Marx, si bien no aparece el concepto de ideología en forma expresa, se encuentra presente como el reflejo invertido de las relaciones económicas.”<sup>37</sup> Debemos tener en cuenta que, como igualmente lo menciona Vargas, en esta etapa madura también está elaborando su teoría *criticando a la economía política de su tiempo*, que considera ideológica; hemos desarrollado aquí la definición que podemos extraer de las obras de Marx donde trata en forma explícita este término.

Es decir, en términos rigurosos, que una ideología es un conjunto de creencias (religión, moral, metafísica, etc.) que cumplen, en principio, una función social –lo que nos parece muy evidente con la religión y la moral– y son susceptibles de verdad o falsedad, pueden ser ideas o creencias verdaderas, así como ideas o creencias falsas. Lo que nos queda claro es que no están suficientemente justificadas pues, de ser ese el caso, no serían ideologías, sino filosofía, o ciencia, dependiendo el caso. Esto no quiere decir, en modo alguno, que la filosofía o la ciencia estén exentas de ideologías; si la filosofía y/o la ciencia son ideologías,

---

<sup>37</sup> Vargas Lozano, Gabriel. “Los sentidos...” Op. Cit. Pág. 126.

o contienen necesariamente ideologías, es un problema aparte que no pretendemos abordar en este capítulo.

Tal como hemos dicho antes y como lo menciona Gabriel Vargas “en la obra de este autor [Marx] se deja planteada la tarea de construir una teoría de la ideología...”<sup>38</sup> es decir que él mismo no la construyó aunque utiliza de manera reiterada el concepto y, como hemos visto ya, no lo utiliza modificándolo sustancialmente; sin embargo, nos legó la tarea de construir dicha teoría de la ideología, estableciendo los matices necesarios para tener un concepto claro y riguroso, tarea que autores posteriores realizaron y continúan realizando. Podemos decir, en pocas palabras, que la ideología para Marx no es necesariamente negativa, en sentido general, pero hace una crítica negativa a una ideología particular: la ideología alemana de su tiempo.

De acuerdo con Gabriel Vargas, podemos concluir que “afirmamos que la teoría de Marx se construye a partir de la crítica a una ideología, pero también haciendo intervenir una nueva [la ciencia de la historia y el socialismo] que, en estrecha vinculación con el análisis científico, define el carácter peculiar de esta teoría crítica.”<sup>39</sup> Es decir que debemos remarcar el papel que la ideología tiene en la obra de Marx, pero debemos tener en cuenta que, en este autor, no hay una teoría de la ideología y que es necesario construirla. En este sentido, autores posteriores han hecho intentos de delimitar y desarrollar un concepto de ideología; en el apartado siguiente veremos el tratamiento que Louis Althusser da a este concepto.

---

<sup>38</sup> *Ibíd.* Pág. 129.

<sup>39</sup> *Ibíd.* Pág. 130. Los corchetes son propios.

## 1.2 La ideología en la obra de Louis Althusser.

Uno de los autores que con más rigor tomó el tema de la ideología, fue el marxista Louis Althusser; es claro que su intento por desarrollar el concepto y establecer una teoría de la ideología es de los más importantes del siglo XX. Cabe mencionar que han sido muy útiles sus estudios referentes a los Aparatos de Estado que, aunque nuestro estudio acerca de este autor no se centra en ellos, es necesario decir algunas palabras sobre los mismos. Al ser tan importante su teoría respecto a la ideología, Carlos Pereyra constantemente está dialogando con su teoría y discutiéndola, es por ello que nos parece no sólo pertinente, sino imprescindible hacer un tratamiento o una exposición del pensamiento que Althusser desarrolla acerca del concepto de ideología.

En este apartado recorreremos brevemente la teoría sobre la ideología en Althusser, tomando como punto de referencia y apoyo los estudios realizados por Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo que destinó gran parte de su trabajo en el análisis del pensamiento del autor en cuestión, y uno de los mayores críticos de su obra.

#### A. La ideología en la “primera etapa” de Althusser.

Adolfo Sánchez Vázquez afirma que hay distinciones o *rectificaciones* en los escritos iniciales y posteriores de Althusser en muchos aspectos, y uno de ellos es la ideología y su relación con la ciencia. En *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*<sup>40</sup> nos dice que en sus textos de la “primera fase” (*Pour Marx y Lire Le Capital*) “ciencia e ideología se presentan en una relación de oposición”<sup>41</sup> donde la ciencia es entendida como “una práctica específica que conduce a la apropiación cognoscitiva de lo real o producción de conocimientos”<sup>42</sup> en la que hay un trabajo de transformación de una materia prima a un producto teórico, un «objeto de conocimiento». Sánchez Vázquez menciona que Althusser no toma en cuenta, en esta fase, las condiciones sociales y políticas en que se da dicha producción de conocimientos, es decir, lo que está haciendo aquí es definir al trabajo científico al margen de las condiciones o factores sociales que intervienen en el proceso de elaboración del «objeto de conocimiento» ni del proceso de transmisión de dicho objeto de conocimiento.

A la ciencia, nos dice Sánchez Vázquez, se opone la ideología en cuanto que ésta se halla en cierta relación con el conocimiento, aunque Althusser también define a la ideología por su relación con la sociedad. Es decir que *la ideología tiene dos funciones ligadas: una “teórico-cognoscitiva” y otra “práctico-social”*.

---

<sup>40</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*. Ed. Grijalbo, segunda edición. México 1983.

<sup>41</sup> *Ibíd.* Pág. 29.

<sup>42</sup> *Ídem.*

La ideología en general, para este “primer Althusser”<sup>43</sup>, resulta ser la *representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*, donde dicha relación es, forzosamente, imaginaria. De lo que se trata, nos dice Sánchez Vázquez, es que la ideología se reconoce a sí misma en la realidad como la relación entre los individuos con esta.

Aquí, la ideología, retomando la segunda tesis que muestra Sánchez Vázquez sobre la ideología en Althusser, *es necesariamente una representación deformante de la realidad*. En efecto, para Althusser es una representación deformante, pero no casual, sino necesariamente. Sánchez Vázquez nos dice que la totalidad social es opaca para los individuos, es decir que no es visible claramente, por lo que su representación de la realidad o lugar que ocupan en esa totalidad es necesariamente deformada; es así porque, al tiempo que está determinada por la estructura de la sociedad, forma parte de ella.

Una de las funciones principales de la ideología en general es la función social de *asegurar la cohesión de sus miembros*; es decir que asegura que los sujetos se reconozcan como tales dentro de un todo social, la función del *reconocimiento ideológico* (que en esta etapa no ha desarrollado) la veremos más adelante, cuando abordemos un texto de Althusser donde habla de la ideología y los aparatos ideológicos de Estado. Esta tesis es válida para todo tipo de formación social, tanto en sociedades sin clases como en sociedades de clase.

En sociedades de clase la ideología tiene la función, como factor de cohesión social, de *estar al servicio de la clase dominante*. En dichas sociedades, donde hay una clase que domina a las otras, la función de la ideología, para cohesionar el todo social, es de

---

<sup>43</sup> O el “Althusser de la primera etapa”, como menciona Adolfo Sánchez Vázquez. Cf. *Ciencia y Revolución* Op. Cit.

*mantener el dominio* de esa clase sobre las otras, es por ello que está al servicio de la clase dominante. Del mismo modo, y por ello, *la ideología de las clases dominadas se halla sujeta a la ideología de la clase dominante*. Es notable que, aun para el Althusser de la primera etapa, tal como lo expone Sánchez Vázquez hasta el momento, reconoce que si bien la que domina es la ideología de la clase dominante, ésta no es la única que existe. Se halla dentro del todo social también la ideología de la clase dominada, que está sujeta a la de la clase dominante, pero no son una y la misma.

Cuando Sánchez Vázquez dice que “los dos rasgos de la ideología en general, a saber: su carácter necesariamente deformante y su función de cohesión social determinan que la liberación de las clases dominadas tenga que pasar forzosamente por su liberación de la ideología”<sup>44</sup> nos parece muy clara la afirmación; sin embargo, al reconocer que existe la ideología de las clases dominadas, tendríamos que agregar que la liberación de estas clases tiene que pasar forzosamente por la liberación de la ideología de estas clases de la de la clase dominante.

Aun reconociendo que existen diferentes ideologías, a saber: la de la clase dominante y la de las clases dominadas, Althusser sostiene que las segundas están *subordinadas* a la ideología de la clase dominante, aun cuando reconoce la particularidad de las de las clases dominadas cuando dice que éstas (la protesta obrera contra la explotación, particularmente) se hallan *en el interior de la estructura*, del sistema y en las representaciones de la ideología dominante, lo que permite a Sánchez Vázquez afirmar que la ideología de las clases dominadas es *prisionera* de la de la clase dominante y que la forma para liberar a

---

<sup>44</sup> *ibíd.* Pág. 32.

aquella del dominio de ésta es *con ayuda de la ciencia y con su transformación por la ciencia misma*.

Según Sánchez Vázquez, la tesis anterior está basada en el “principio de la importación en el movimiento obrero existente de una doctrina científica producida fuera de la clase obrera”<sup>45</sup>. Este principio sostiene que, al estar la ideología de las clases dominadas *subordinada o prisionera* a la de la clase dominante, el movimiento obrero no puede producir una ideología independiente o una conciencia socialista; que la teoría científica del socialismo surge independientemente del movimiento obrero por el desarrollo de la ideología burguesa entre grupos de intelectuales; que la conciencia socialista es introducida desde fuera del movimiento obrero y que la fusión que surge “se convierte en una necesidad de la lucha de clase proletaria por el socialismo.”<sup>46</sup>

Lo anterior nos indica que, al estar la ideología de las clases dominadas *subordinadas* a la de la clase dominante, la clase proletaria carece de capacidad cognoscitiva (al ser su ideología dominada y necesariamente deformante) para producir una ideología independiente y liberadora, ésta tiene que provenir de fuera, en la ciencia. Esta ciencia es producida por los intelectuales en el movimiento obrero y al margen de la práctica, de la lucha de clases. Nos dice Sánchez Vázquez “en términos estrictamente althusserianos, hasta que se produce y se importa esa ideología, no hay diferenciación en el campo ideológico, y la clase obrera no posee una ideología propia.”<sup>47</sup>

Lo que permite a Sánchez Vázquez afirmar que la clase obrera o las clases dominadas no poseen una ideología propia es el hecho de que su ideología se halla *subordinada* a la de la

---

<sup>45</sup> Cita de Sánchez Vázquez sobre Althusser, *Ibíd.* Pág. 34.

<sup>46</sup> *Ibíd.* Pág. 35.

<sup>47</sup> *Ídem.*



clase dominante. Como podemos observar, parece haber una contradicción en la frase anterior, pues si es cierto que la ideología de las clases dominadas se halla *subordinada* a la de la clase dominante, estamos reconociendo la particularidad de la ideología de las clases dominadas, aun cuando dicha ideología se encuentre prisionera por otra: la de la clase dominante. Si estamos reconociendo dicha particularidad de la ideología de las clases dominadas, no es posible afirmar que son una y la misma ésta y la ideología de la clase dominante. La lucha de clases no se desarrolla con una sola ideología, acontece también la *lucha ideológica* que implica que hay por lo menos dos ideologías en pugna.

Otro aspecto que permite a Sánchez Vázquez afirmar que, para Althusser, las clases dominadas carecen de ideología propia es el hecho de que éste autor, en su “primera etapa” habla no de ideologías particulares, sino “... lisa y llanamente de ideología”<sup>48</sup>. En efecto, según Sánchez Vázquez el planteamiento de Althusser “incluso en la sociedad de clases no hay lugar para una división en ideología dominante e ideologías dominadas”<sup>49</sup> sino que la ideología dominante, la de las clases dominantes, es también la de las clases dominadas en tanto que su función es cohesionar a la sociedad y mantener la dominación de unos sobre otros.

La manera que concibe Althusser para la liberación de la ideología y de la clase dominante es, como ya lo hemos mencionado, la ciencia; nos dice Sánchez Vázquez que “la vía para liberarse de ella no está en *otra* ideología, sino *fuera* de ella: en la ciencia”<sup>50</sup> aquí la ciencia sirve al proletariado en tanto que da un conocimiento a la estructura social que permite

---

<sup>48</sup> *Ibíd.* Pág. 37.

<sup>49</sup> *Ibíd.* Pág. 36.

<sup>50</sup> *Ibíd.* Pág. 37.

romper la cohesión social que la ideología trata de asegurar. Entonces podríamos decir que, en sentido estricto, la ciencia es distinta a la ideología en tanto que

- a) La ciencia produce un conocimiento de lo real, mientras que la ideología es representación necesariamente *deformada* [Sánchez Vázquez asemeja esta deformación con la falsedad] de lo real.
- b) La función de la ideología es mantener *cohesionada* la estructura social y a los individuos dentro de ella, mientras que la ciencia permite *romper* con esa cohesión por medio del conocimiento que produce. Nos dice Sánchez Vázquez que “la ciencia de por sí es revolucionaria”<sup>51</sup>

Posteriormente nos dice Sánchez Vázquez que este planteamiento de Althusser se “suaviza” cuando admite la existencia de la ideología de la clase dominada. Como lo hemos mencionado anteriormente, en sentido estricto parece que Althusser siempre admite la existencia de la ideología de las clases dominadas, al decir que ésta se encuentra *subordinada* a la ideología de la clase dominante. Veremos más adelante cómo es que aborda la diferencia entre una teoría de *la ideología en general* y una teoría de *las ideologías particulares*, pues parece que parte de la confusión y la inconsistencia que Sánchez Vázquez maneja es que Althusser parece no distinguir entre una y otra en esta etapa de su pensamiento.

Tal como lo mencionamos anteriormente, hay cambios o *rectificaciones* en el pensamiento de Althusser, Adolfo Sánchez Vázquez expone que es a partir de la Advertencia a la segunda edición francesa de *Lire de Capital*<sup>52</sup> donde podemos encontrar la primera

---

<sup>51</sup> Ídem. Los corchetes son propios.

<sup>52</sup> Edición de 1967.

rectificación de lo que entiende por filosofía. Asimismo, Sánchez Vázquez nos arroja luces respecto a lo que Althusser entiende por *ciencia*, por *ideología* y por *filosofía*, y la relación entre ellas en esta etapa que aún es anterior a lo que expondremos en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, pero que nos facilita la comprensión de estos conceptos que son centrales en la polémica entre Sánchez Vázquez y Luis Villoro. Nos dice que, en esta etapa, Althusser ya no concibe a la filosofía como “teoría de las prácticas teóricas” que conlleva un modo teoricista de considerar la relación teoría-práctica.

En su *Curso de filosofía para científicos* lo que intenta hacer es situar esta relación en otro plano, tratando de definir a la filosofía sobre una base no teoricista, para lo cual debe considerar cómo afecta su definición a la relación entre la práctica política y la teoría. Ahora la política se considera no desde la teoría sino desde fuera de ella, en tanto que la teoría ya no conserva su autonomía con respecto a la justificación interna. Los enunciados filosóficos, o *tesis*, tienen como característica la relación con lo que está fuera de ellas, no son autónomos como los enunciados científicos, que se demuestran dentro de la ciencia misma. No son verdaderos ni falsos, sino justos o injustos; aquí el criterio de verdad y falsedad se conserva en la ciencia, pero no en la filosofía, ya que el criterio de «justo» viene no de «justicia» sino de «justeza», como lo dice Sánchez Vázquez “se trata de una «relación de ajuste» pero de una «relación práctica» que tiene lugar «en la lucha entre las ideas existentes»”<sup>53</sup>. Además, existe una explotación de las ciencias por la filosofía, ya que hay lucha entre tendencias filosóficas, de clase, que buscan la dominación. Sánchez Vázquez criticará la separación tajante que, supuestamente, hace Althusser entre lo “justo”

---

<sup>53</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y revolución...* Op. Cit. Pág. 115.

y lo “verdadero” y dirá que si bien no son lo mismo, hay una vinculación entre ambos conceptos.

*La filosofía*, en esta etapa del pensamiento de Althusser, se halla *en relación con la ciencia y con la ideología*, en tanto que “la tarea específica de la ciencia es producir conocimientos, la de la filosofía es intervenir en el campo de la teoría para trazar las líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico”<sup>54</sup> Es decir que, por un lado, la filosofía, la ciencia y la ideología son tres campos distintos y, por otro, son campos *vinculados* o, como posteriormente dirá Carlos Pereyra, *articulados*<sup>55</sup>. La filosofía resulta ser, como menciona Sánchez Vázquez, un saber que *sabe* lo que es ideológico y lo que es científico y puede trazar las líneas de demarcación entre uno y otro. La función específica de la filosofía en la teoría, entonces, es el trazo de las líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico, es decir, tomar conciencia verdadera de la práctica científica e ideológica que se realiza; sólo falta saber cuál es su función específica en la práctica, que es la forma que asume el cumplimiento de esa función.

La filosofía, nos dice Sánchez Vázquez, es mediada por la ideología en su relación con la práctica (lucha de clases), sin embargo, asegura que Althusser habla ahora de dos tipos de ideologías: teóricas y prácticas. Aquí la ideología sigue siendo, según Sánchez Vázquez, “conciencia falsa” (o deformante) de la realidad independientemente de su origen de clase. Las ideologías prácticas son constituidas por nociones-representaciones-imágenes, por un lado, y por comportamientos-actitudes-conductas, por otro, y el conjunto son las representaciones-normas que gobiernan la actitud de los individuos y su relación con sus

---

<sup>54</sup> *Ibíd.* Pág. 119.

<sup>55</sup> En “Ciencia e ideología” Cf. Capítulo 3.

condiciones reales de existencia. Mientras que las ideologías teóricas serían las que tienen que ver con el conocimiento, como lo «precientífico» o “aquella en la cual «era ‘pensado’, antes de la fundación de la ciencia, el objeto del cual ella da el conocimiento»”<sup>56</sup>, es decir, como un tipo de *saber no suficientemente justificado* ya que si fuera suficientemente justificado no sería ideología, sería ciencia.

En este sentido, la ideología teórica sería, en su relación con el conocimiento, propia del quehacer científico, y la práctica, propia de la práctica política y la lucha de clases. Así, la tarea de la filosofía, en su sentido teórico, sería trazar las líneas de demarcación entre la ideología teórica con la ciencia y la ideología práctica con las condiciones reales de existencia de los individuos. Podemos notar que Althusser parece estar distinguiendo ya la ideología en un sentido epistemológico y en un sentido sociológico, aunque no utiliza estos conceptos<sup>57</sup>.

Mencionamos anteriormente que la filosofía tiene una relación de explotación con la ciencia, esto lo explica Althusser en el sentido de que las filosofías (o tendencias filosóficas) han explotado a la ciencia en beneficio de los valores de las ideologías prácticas. Esto quiere decir que se utilizan los resultados de la ciencia a favor de la ideología religiosa, jurídica, moral, etc. y eso lo hacen las filosofías. La filosofía que no explota a la ciencia, dice, es el *materialismo dialéctico*, que en lugar de explotar a la ciencia, se pone al servicio de esta. Esa sería la función práctica de la filosofía, en particular del materialismo dialéctico, no sólo marcar las líneas de demarcación entre lo que es y lo

---

<sup>56</sup> *Ibíd.* Pág. 128.

<sup>57</sup> Villoro utiliza los conceptos *gnoseológico* y *sociológico*; Pereyra utiliza *epistemológico* y *sociológico*. Ver Capítulo 3.

que no es ciencia o ideología, sino el servicio al que se pone el saber científico y el ideológico.

Pero vayamos ahora a la que llamamos la *etapa madura* de Althusser, donde, después de varias *rectificaciones* a los conceptos de filosofía, ciencia e ideología, hace un estudio acerca precisamente de la función práctica de la ideología y donde expone de manera sustancial sus conclusiones respecto al concepto de ideología y su relación con la ciencia.

#### B. La ideología en la “etapa madura” de Althusser.

Los textos a los que Adolfo Sánchez Vázquez se refiere cuando expone y critica a Althusser en la parte que vimos anteriormente, datan de 1965, en la llamada por el mismo Sánchez Vázquez la “primera etapa” del pensamiento de Louis Althusser; comienza a *rectificar* parte de su pensamiento a partir de 1967; veremos ahora cómo es que este autor aborda el problema de la ideología en un pequeño texto que data de 1970, es decir, 3 años después de las reflexiones a las que alude Sánchez Vázquez en la exposición anterior.

En *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado*<sup>58</sup> encontramos condensada su teoría respecto a la ideología; por el momento nos concentraremos exclusivamente en lo referente a los estudios que hace respecto a la ideología en general y no con respecto al importante tratamiento de los Aparatos de Estado, ya que nuestro objetivo es exponer sus consideraciones respecto a la teoría de la ideología en general.

---

<sup>58</sup> Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Ed. Quinto Sol. 18ª. Reimpresión. México 2008.

En “Acerca de la ideología”, el autor señala que, para Marx, la ideología es el “sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o grupo social”<sup>59</sup> Es notable que el autor no encuentra en Marx argumentos suficientes para afirmar que la ideología es falsa, sino simplemente este “sistema de ideas”; con respecto a la “conciencia invertida” y demás alusiones a la ideología que aparecen en *La ideología alemana*, Althusser nos dice que “*La ideología alemana* nos ofrece una teoría explícita de la ideología, pero... no es marxista [...] en cuanto a *El capital*, si bien contiene muchas indicaciones para una teoría de las ideologías [...] no contiene esta teoría misma”<sup>60</sup> es decir que, como ya lo hemos mencionado antes, Marx no desarrolló una teoría de la ideología, aunque constantemente esté recurriendo a este concepto. En cuanto a *La ideología alemana*, Althusser explicará a qué se refiere cuando dice que lo que aparece ahí es una teoría no-marxista de la ideología, nos acercaremos a ello un poco más adelante.

La teoría que nuestro autor propone está esquematizada en algunas tesis que, según sus propias palabras “... sólo pueden ser sostenidas y probadas, es decir confirmadas o rectificadas por estudios y análisis más profundos”<sup>61</sup> lo que nos indica que estas tesis nos sirven como guía para el desarrollo de una teoría de la ideología, pero tampoco son su teoría acabada de la ideología.

El autor sostiene, primeramente, que *la ideología no tiene historia*, esto quiere decir que no tiene historia propia, no que no aparezca en la historia, pues ella depende de la historia de las relaciones sociales; inmediatamente explica que no podemos emprender la construcción de una teoría de las ideologías en general pues ellas, particulares y de clase, “tienen una

---

<sup>59</sup> *Ibíd.* Pág. 47.

<sup>60</sup> *Ídem.*

<sup>61</sup> *Ibíd.* Pág. 48.

historia cuya determinación, aunque les concierne, en última instancia se halla sin duda situada fuera de las ideologías exclusivamente”<sup>62</sup>. Por tanto, para poder presentar el proyecto de una teoría de *la ideología* en general, el autor debe desprenderse de esa determinación histórica que se halla en las ideologías, es por ello que sostiene que *la ideología no tiene historia*.

En *La ideología alemana* el autor encuentra que “la ideología es pensada [...] como una construcción imaginaria cuyo estatuto es exactamente similar al estatuto teórico del sueño en los autores anteriores a Freud”<sup>63</sup> como puro sueño, constituido de los residuos de “la única realidad plena y positiva”<sup>64</sup> de la realidad y la historia concreta de los individuos que producen su existencia material. Aquí, nos dice Althusser, la ideología no tiene historia, pues ésta está fuera de ella, en la historia de los individuos concretos. La ideología no tiene historia propia.

La tesis que propone Althusser es que, aun cuando están determinadas en última instancia por la lucha de clases, las ideologías tienen historia propia, mas no la ideología *en general*. Es decir, propone que “... es propio de la ideología estar dotada de una estructura y un funcionamiento tales que la constituyen en una realidad no-histórica.”<sup>65</sup> De tal modo que esa estructura y funcionamiento se halla no en un periodo de la historia, sino en la historia toda; de manera tal que la ideología –así como la proposición freudiana de “el inconsciente

---

<sup>62</sup> Ídem.

<sup>63</sup> *Ibíd.* Pág. 49.

<sup>64</sup> *Ibíd.* Pág. 50.

<sup>65</sup> *Ibíd.* Pág. 51.



es eterno” es decir que no tiene historia– la ideología se ubica “inmutable en su forma y estructura en todo el transcurso de la historia”<sup>66</sup>.

En tanto *la ideología es eterna* en el sentido de que su forma no cambia a lo largo de la historia, Althusser puede decir que *la ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*. Esto lo justifica con **dos tesis**: la primera, referente a la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, sostiene que las ideologías, como “concepciones del mundo” son imaginarias, es decir que *no corresponden a la realidad*. Sin embargo, esto nos permite afirmar que, aún cuando no corresponden a ella, sí aluden a la realidad “... y que basta con ‘interpretarlas’ para encontrar en su representación imaginaria del mundo la realidad misma de ese mundo (ideología = ilusión/alusión).”<sup>67</sup> Con lo anterior el autor puede afirmar que “los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones reales de existencia”<sup>68</sup> lo que plantea un nuevo problema: el de si los hombres *necesitan* esa transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia para representarse dichas condiciones. La respuesta del siglo XVIII, expone, dice que la culpa de lo anterior es que los déspotas o los sacerdotes “forjaron” esas mentiras para que los hombres los obedezcan creyendo obedecer a Dios; es decir que la causa de la transposición imaginaria es “la existencia de un pequeño grupo de hombres clínicos [*síc*] que basan su dominación y explotación del pueblo en una representación falseada del mundo que han imaginado para

---

<sup>66</sup> Ídem.

<sup>67</sup> *Ibíd.* Pág. 53.

<sup>68</sup> *Ibíd.* Pág. 54.

esclavizar los espíritus mediante el dominio de su imaginación.”<sup>69</sup> Esta respuesta, sostiene, es simple y falsa.

La segunda respuesta, adoptada por Marx de Feuerbach encuentra la transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia en la “alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismos.”<sup>70</sup> Es decir que los hombres se forman esa representación alienada/imaginaria de las condiciones de su existencia porque dichas condiciones son alienantes<sup>71</sup>. Ambas interpretaciones, falsas, suponen la tesis de que “en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto su mundo real.”<sup>72</sup>

Ambas tesis son falsas porque, sostiene Althusser, los hombres no se representan sus condiciones reales de existencia, sino que lo representado es *la relación* entre ellos y dichas condiciones de existencia. Es en esa relación donde podemos encontrar la “deformación imaginaria” de la representación ideológica del mundo real. Ello permite que el autor pueda sostener que

- “Toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan.”<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Ídem.

<sup>70</sup> *Ibíd.* Pág. 55.

<sup>71</sup> Althusser usa el término *alienación* en lugar del de *enajenación*, al menos en esta traducción. Gabriel Vargas ya ha mencionado en “Los sentidos de la ideología en Marx” Op. Cit. que el término adecuado y original es el de *enajenación*. Por lo pronto utilizaremos el término de Althusser respetando el uso que encontramos en la edición usada.

<sup>72</sup> Ídem.

<sup>73</sup> *Ibíd.* Pág. 56.

- “En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven.”<sup>74</sup>

Entonces, si la ideología no representa las condiciones reales de existencia, sino la relación imaginaria de los hombres con dichas condiciones, cuando se habla de “inversión de la realidad” o “falsa conciencia” no sería de las condiciones reales de existencia (de la realidad misma) sino de la relación de los hombres con esa realidad. Lo que se invierte, entonces, es la *relación* de los hombres con sus condiciones reales de existencia, no dichas condiciones.

La segunda tesis que permite a nuestro autor afirmar que la ideología es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia es la que dice que *la ideología tiene una existencia material*. Las ideas o representaciones de que está compuesta la ideología tienen una existencia material, y la existencia ideal o espiritual de esas “ideas” deriva de lo que los científicos se representan, en su ideología espontánea, como “ideas” verdaderas o falsas; es decir que los practicantes de la ciencia son los que *otorgan* una existencia ideal a estas representaciones y, además, su criterio de verdad. Refiriéndose a los Aparatos de Estado, el autor afirma que “en un aparato y su práctica, o prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material.”<sup>75</sup> Cuando afirma esto, Althusser quiere decir que, aunque la ideología no tenga la misma existencia material que un fusil, tiene su existencia arraigada en última instancia en la materia física.

---

<sup>74</sup> Ídem.

<sup>75</sup> *Ibíd.* Pág. 58.

La ideología tiene una existencia material porque los individuos que se rigen por tal o cual ideología, se comportan (materialmente) conforme a dichas ideologías; en un ejemplo nos muestra que: “El individuo [...] se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, además participa de ciertas prácticas reguladas, que son las del aparato ideológico del cual ‘dependen’ las ideas que él ha elegido libremente, con toda conciencia, en su calidad de sujeto”.<sup>76</sup> Es decir que el individuo traduce en los actos de su práctica material las ideas por las cuales se rige o en las que cree. Las ideas de un sujeto, nos dice, existen o deben existir en sus actos, y esa existencia, observamos, es entonces material. Estos actos, para nuestro autor, son *actos insertos en prácticas*, y estas prácticas están reguladas por “rituales” en los que se inscriben, “en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*”<sup>77</sup> aún cuando sea en parte de ese aparato.

La existencia de las ideas, creencias o representaciones es material en tanto estas son traducidas en actos insertos en prácticas materiales, regulados por rituales definidos “... *por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto*”.<sup>78</sup> Aquí las ideas ya no tienen esa existencia “ideal”, por ello nuestro autor habla de “creencias” y “actos” pues intentó demostrar que la existencia de las ideas “estaba inscrita en los actos de las prácticas reguladas por los rituales definidos, en última instancia, por un aparato ideológico.”<sup>79</sup>

Con lo anterior se puede afirmar que *a)* Las prácticas se dan por y bajo una ideología, y *b)* la ideología existe por y para los sujetos. Esto nos da la posibilidad de entrar a la tesis

---

<sup>76</sup> *Ibíd.* Pág. 59.

<sup>77</sup> *Ibíd.* Pág. 61.

<sup>78</sup> *Ibíd.* Pág. 62.

<sup>79</sup> *Ibíd.* Pág. 63.

central de la argumentación de Althusser: *La ideología interpela a los individuos como sujetos*.

Lo que el autor quiere hacer con esta tesis es explicar la proposición anterior, que dice que la ideología existe por y para los sujetos, es decir que, en sus palabras, “la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología”<sup>80</sup> sin importar el hecho de que el concepto “sujeto” se construyó en una determinada circunstancia histórica, ya que la ideología en general no tiene historia, como lo vimos anteriormente. Sin embargo, sólo puede sostenerse que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología “en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos.”<sup>81</sup> Es decir que la ideología es constituida por la categoría de sujeto en tanto que ésta constituye a los individuos como sujetos, en un juego de doble constitución.

El *reconocimiento ideológico* es una de las dos funciones de la ideología como tal, y esto quiere decir el *reconocer las evidencias como evidencias*. Es el que afirmemos, como sujetos libres, morales, etc. una misma realidad, no cuestionable puesto que es *evidente*. Con esto Althusser quiere destacar el hecho de que nosotros, como sujetos, practicamos “siempre ya” sin interrupción los rituales de reconocimiento ideológico que nos permiten afirmarnos como sujetos concretos. Es decir que estamos ya practicando actos ideológicos que no cuestionamos en el simple hecho de escribir unas líneas que son leídas por alguien más, por ello la afirmación que, en algún momento, hace Althusser “el hombre es por naturaleza un animal ideológico.”<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> *Ibíd.* Pág. 64.

<sup>81</sup> *Ídem.*

<sup>82</sup> *Ibíd.* Pág. 65.

Estas prácticas nos permiten *reconocer* la “conciencia” de la práctica del reconocimiento ideológico, “pero no nos da en absoluto el *conocimiento* (científico) del mecanismo de ese reconocimiento.”<sup>83</sup> El autor hace ya un acercamiento a la diferencia entre el conocimiento científico y el reconocimiento ideológico, es decir, entre la ciencia y la ideología. La diferencia entre el discurso científico y el ideológico radica, para Althusser, en que el discurso científico es un discurso sin sujeto y, como ya lo hemos visto, la ideología tiene su razón de ser por y para los sujetos ya que sólo existe al constituir a los sujetos concretos en sujetos “lo bastante concreto como para que sea reconocido, pero suficientemente abstracto como para que sea pensable y pensado dando lugar a un conocimiento.”<sup>84</sup> Como vemos, la ideología no es incompatible con la ciencia, ya que, como lo mencionamos en la cita anterior, permite el ejercicio de la ciencia (el ejercicio del conocimiento).

La ideología, nos dice Althusser, interpela a los individuos como sujetos, pero esta interpelación no es temporalmente distinta a la existencia de la ideología; ya que nosotros estamos inmersos o somos “animales ideológicos” somos interpelados como sujetos constantemente, pues “La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una y la misma cosa.”<sup>85</sup> Al estar dentro de prácticas ideológicas todo el tiempo, es natural pensar que hay individuos que creen hallarse fuera de ella, es por ello que nuestro autor señala que “uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología.”<sup>86</sup> Señala que para poder reconocer las prácticas como ideológicas es necesario situarse fuera de ellas, pero ¿Es posible situarse fuera de la ideología? ¿Cómo podría hacerlo?

---

<sup>83</sup> *Ibíd.* Pág. 67.

<sup>84</sup> *Ibíd.* Pág. 68.

<sup>85</sup> *Ibíd.* Pág. 69.

<sup>86</sup> *Ibíd.* Pág. 70.

Althusser sostiene que es en el conocimiento científico donde se puede reconocer las prácticas ideológicas, pero esto trae otra pregunta ¿El conocimiento científico no es ideología? Con una pequeña frase nuestro autor nos da la respuesta: “Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología”<sup>87</sup> es decir que, por un lado, el conocimiento científico se halla a cierta distancia de la ideología, pero no completamente fuera de ella; este “estoy en la ideología” aún hallado en la ciencia nos permite decir que incluso en ella hay ideología. Aunque nos permita ver la ideología desde fuera, en cierto modo, no se halla fuera de ella completamente. El autor deja ver una relación entre la ideología y la ciencia que traerá muchos problemas a las posteriores discusiones sobre el concepto y alcances de la ideología, como las preguntas ¿La ciencia es ideología, o es ideológica? ¿Cuál es la relación específica entre Ciencia e ideología? Retomaremos estas cuestiones en los capítulos siguientes<sup>88</sup>.

Teniendo en cuenta ahora que, como se argumentó páginas más arriba, *la ideología no tiene historia*, es necesario para el autor modificar la tesis que señalamos anteriormente en el sentido de que *los individuos son siempre-ya interpelados como sujetos*, es decir que, al ser la ideología *omnihistórica*, al hallarse presente en cada periodo de la historia inmutable en su forma, se puede decir que los individuos han sido siempre interpelados como sujetos por la ideología. Aquí ya no encontramos en ningún sentido el carácter negativo de “falsa conciencia” o “conciencia invertida” pues la ideología por ella misma no “invierte la realidad”, eso viene dado por la *relación* que los sujetos tienen con la realidad que se

---

<sup>87</sup> Ídem.

<sup>88</sup> Victórico Muñoz parece tener una respuesta satisfactoria al sostener que, si bien la Ciencia no es ideología, tiene una función ideológica. Cf. Conclusiones finales.

representan. En efecto, como lo desarrollamos anteriormente, lo que se invierte o falsea no es la realidad, sino la relación de los individuos con su realidad.

Con el ejemplo de la ideología religiosa cristiana, Althusser nos muestra cómo es que la estructura de toda ideología (pues ésta no cambia en su forma), al interpelar a los individuos como sujetos, es una estructura *centrada*, de tal modo que al tiempo que interpela a los sujetos y los *somete*, éstos dan razón de ser a la ideología.

Es decir que la “estructura especular redoblada de la ideología asegura a la vez

- 1) La interpelación de los ‘individuos’ como sujetos,
- 2) su sujeción al Sujeto,
- 3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo,
- 4) la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: ‘Así sea’.”<sup>89</sup>

Debemos tener en cuenta que en la cita anterior aún está hablando del ejemplo de la ideología religiosa cristiana, y lo que está representado como Sujeto (con mayúsculas) es la ideología, que implica esta doble relación que ya hemos mencionado antes, donde los individuos son interpelados como sujetos por la ideología y llegan a ese *reconocimiento ideológico* que se da libremente inmersos en la ideología dominante en cada sistema y que garantiza la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen en cada época histórica.

---

<sup>89</sup> *Ibíd.* Pág. 77-78.



Podemos entonces concluir que, para Althusser, la ideología es un sistema de ideas, creencias o representaciones que rigen las acciones de los individuos, que estos individuos son interpelados como sujetos a través de la ideología. La ideología no necesariamente es una representación falsa de la realidad, es más bien la representación de la relación de los sujetos con las condiciones materiales de existencia, tal representación tiene una existencia material al dirigir las acciones de los sujetos en la vida cotidiana. Si bien en su etapa temprana Althusser sostenía que la ideología era representación "necesariamente deformante", en su última etapa se pierde esa necesidad, y continúa sosteniendo que es relación de los sujetos con su realidad.

Como podemos observar, para este autor la ideología no tiene una carga negativa necesariamente, como muchos autores después de Marx han otorgado a este concepto; sin embargo, la relación de la ideología con aquello que no lo es, es uno de los mayores problemas que se pueden extraer de las consideraciones que acabamos de exponer.

En efecto, decíamos que para Althusser el lugar donde podemos ubicarnos para mirar desde el exterior a la ideología es en la Ciencia, es desde ahí donde podemos observar las ideologías que rigen la vida de los sujetos; sin embargo, el problema radica en que, a la vez, el autor insinúa que aún en el terreno de la ciencia nos encontramos dentro de ella. Esto nos indica que hay una relación compleja entre la ideología y la ciencia, donde si bien la ciencia no es ideología, ello no quiere decir que esté ausente por completo de ella. Lo que parece insinuar este autor, es que hay una relación compleja entre ciencia e ideología que mantiene una cierta independencia entre ambas aunque una relación bastante estrecha.

En el capítulo correspondiente a la polémica entre el desarrollo del concepto de ideología de Luis Villoro con el desarrollo que hace Adolfo Sánchez Vázquez, veremos con mayor detenimiento la diferencia entre ciencia e ideología y los problemas que radican en esta relación compleja que acabamos de enunciar. La diferencia entre Ciencia e Ideología será un punto central en el desarrollo de una teoría de la ideología y en la precisión de este concepto.

## 2. La polémica Sánchez Vázquez – Villoro sobre el concepto de *ideología*.

### Introducción

El tema de la ideología ha suscitado muchísimas interpretaciones desde el desarrollo moderno del concepto hecho por Marx, del mismo modo sucede con la polémica contemporánea sobre los alcances y limitaciones de dicho concepto. Podríamos decir que una de las polémicas más importantes a este respecto la encontramos en México en la década de los 70's-80's con Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez como protagonistas<sup>90</sup>. La discusión que ambos llevan a cabo sobre el concepto de ideología abre la mirada y permite un panorama bastante claro de los alcances que este concepto tiene.

La problemática sobre la ideología se ha intentado abordar desde diversos campos “en efecto, psicólogos, sociólogos, filósofos, científicos, etcétera, se han pronunciado al respecto buscando configurar una teoría de las ideologías. Sus análisis han llegado al punto de comprender un requisito más: la necesidad de un enfoque interdisciplinario.”<sup>91</sup> Los autores que analizaremos a continuación están lejos de descuidar este punto. Tanto Sánchez Vázquez como Villoro están conscientes de esta necesidad y ambos lo plasman en su respectiva teoría. Al ser necesario este enfoque interdisciplinario, al ser necesario abarcar más de un campo de análisis, los resultados no pueden obedecer, por tanto, a uno sólo de esos campos. Es por ello que la problemática en este caso se centra, además de los alcances del concepto, en las relaciones que la ideología tiene con distintas disciplinas.

---

<sup>90</sup> En el capítulo siguiente veremos cómo es que Carlos Pereyra interviene en esta polémica, y sale al paso con un concepto propio en el mismo periodo en el que discuten estos dos filósofos.

<sup>91</sup> Muñoz Rosales, Víctorico. *La función social de la Filosofía*. México D.F., 1996. Tesis de Licenciatura. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. Pág. 43.

Gabriel Vargas también ha mostrado la necesidad de tomar en cuenta distintos campos de estudio, como lo menciona Cesar de Rosas, siguiendo la línea de Victórico, en su artículo<sup>92</sup>.

Para entender el modo como ambos autores abordan la problemática de la ideología es necesario atender el contexto en el que se desarrolla dicha polémica, así como la filosofía que adoptan estos autores.

La polémica se desarrolla en el periodo en el que Villoro está en su llamada “etapa analítica” donde una de sus preocupaciones mayores es la precisión teórica de los conceptos, desde el punto de vista de la lógica, como veremos a continuación; es decir que Villoro está en la etapa en la que la filosofía, aparte de ser pensamiento crítico y disruptivo, se enfoca en la precisión de los conceptos teóricos. Es el periodo, también, donde el marxismo está representado en la práctica con el “socialismo realmente existente”. Este “socialismo” se encuentra en su última etapa. Es la etapa donde Adolfo Sánchez Vázquez ya ha desarrollado su “filosofía de la praxis” con la cual se compromete.

La ideología es tratada por ambos autores en relación con su concepción de filosofía y las problemáticas que esta atiende. Así, a respecto de Sánchez Vázquez, Victórico Muñoz afirma 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”.<sup>93</sup> Del mismo modo, a respecto de Villoro afirma que “la función de la filosofía es la de análisis de los conceptos,

---

<sup>92</sup> Ver De Rosas Ramírez, César. “El debate sobre el concepto de ideología en México”, en *Ensayos*. Revista de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras. No. 1. Facultad de Filosofía y Letras. Semestre 2011-2. Pp. 1-20.

<sup>93</sup> Muñoz Rosales, Victórico. *Óp. Cit.* Pág. 72.

de donde se entiende que la filosofía cumple una función gnoseológica y se constituye como un instrumento [*sic*] metodológico de análisis lingüístico.”<sup>94</sup>

Ambos autores parten del desarrollo de Marx con respecto a la ideología para analizar y proponer un concepto propio. De este modo, como sostiene Victórico “para Villoro la noción original de la ideología es la falsa conciencia, la cual es la definición estricta de ideología.”<sup>95</sup> Y, tomando en cuenta lo anteriormente expuesto, se hace necesario para Villoro demarcar los límites del concepto de manera interdisciplinaria, por lo que “a la connotación gnoseológica de la ideología (como falsa conciencia) se añade una connotación sociológica (instrumento de dominio).”<sup>96</sup> En el apartado siguiente veremos con detenimiento a qué nos referimos.

Para Sánchez Vázquez, en cambio, la ideología tiene que ver con su función práctica, ésta función es la que explica la existencia de las ideologías, donde no necesariamente son ideas o creencias falsas: “en algún sentido, para Sánchez Vázquez los contenidos de la ideología pueden tener elementos de verdad, aunque su justificación nada tenga que ver con verdad o falsedad.”<sup>97</sup>

En este capítulo veremos el desarrollo que ambos autores hacen de su concepto de ideología, cuál es la relación de ésta con la filosofía y con la ciencia, y cuáles son las características que cada uno critica del concepto del otro. Cabe remarcar, de nuevo, la importancia del análisis de esta polémica:

---

<sup>94</sup> Ídem.

<sup>95</sup> *Ibíd.* Pág. 73.

<sup>96</sup> *Ibíd.* Pág. 74.

<sup>97</sup> *Ibíd.* Pág. 77.

- a) Nos permite comprender el panorama en el cual se inscribe el desarrollo teórico de la ideología en Carlos Pereyra.
- b) Dicho desarrollo está claramente influenciado por estos autores y la polémica misma, sin que adopte en su totalidad alguno de ellos.
- c) Es necesario mostrar las similitudes y diferencias con respecto a cada autor, por lo que es necesario tratar con cuidado el desarrollo tanto de Villoro como de Sánchez Vázquez.

Veremos, en primera instancia, el modo en el que desarrollan y caracterizan el concepto de ideología tanto Luis Villoro como Adolfo Sánchez Vázquez, después mostraremos los elementos que polemizan uno de otro, para mostrar al final la conclusión a que llegan y poder salir al paso con el análisis de Carlos Pereyra, así como mostrar la influencia que dichos autores tienen sobre éste.

## 2.1 La ideología para Luis Villoro.

En *Del concepto de ideología*<sup>98</sup> Villoro sostiene que las connotaciones actuales del concepto de *ideología* vienen de la teoría de Marx y Engels. Según él, encontramos en estos autores el concepto de ideología como “un tipo de ‘conciencia falsa’ determinada por las relaciones sociales”.<sup>99</sup> Este concepto, expone, no fue aplicado nunca al conocimiento verdadero, sólo a esta “forma de error” que es condicionada socialmente.

Para Villoro, en Lukács y Althusser encontramos este sentido original de “falsa conciencia”<sup>100</sup> mientras que en otros autores, como Lenin, encontramos la aplicación del concepto a “cualquier conjunto de creencias ligadas a una clase social, aunque se consideren verdaderas”<sup>101</sup>. Es decir que dentro y fuera del marxismo el concepto de ideología ha adquirido muy diversas acepciones, llegando incluso (con Manheim por ejemplo) a un “panideologismo” al considerar todas las creencias o conocimientos como condicionados socialmente y, por tanto, ideológicos.

La vaguedad de la utilización del concepto obliga a los autores contemporáneos a repensarlo. Para ello se apoya en las tesis que se pueden encontrar en Marx y Engels. En el lenguaje común, dice, llamamos “deformación ideológica” al intento de explicación de la actuación política de alguien por las ideas que profesa ese alguien y no por su función. La

---

<sup>98</sup> Originalmente publicado en *Plural* núm. 31, abril de 1974. Y luego compilado en Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. Primera edición (1985). Segunda Edición (con rectificaciones). FCE. México 2007.

<sup>99</sup> *Ibíd.* Pág. 15.

<sup>100</sup> Se refiere, como lo expusimos en el capítulo 1, al “Althusser de la primera etapa” (como lo llama Adolfo Sánchez Vázquez) quien sostenía que la ideología era “representación necesariamente deformante” de la realidad. Cf. Capítulo 1.

<sup>101</sup> Villoro, Luis, *Loc. Cit.* Ídem.

aplicación que hace Marx en la mayor parte de su obra es al aspecto negativo de ideología, que comprende:

- a) Enunciados que presentan intereses particulares, de clase, como intereses generales.
- b) Enunciados de valor (de preferencia personal) que se pretenden como enunciados de hecho.
- c) Enunciados que expresan deseos o emociones personales y se presentan como descriptivos de cualidades objetivas.<sup>102</sup>

Para Villoro, en Marx y Engels encontramos que “la ideología consiste en una forma de ocultamiento en que los intereses y preferencias propios de un grupo social se disfrazan, al hacerse pasar por intereses y valores universales, y se vuelven así aceptables por todos”.<sup>103</sup>

Las caracterizaciones que Villoro cita describen a la ideología como una forma de falsedad lógica, lo que ubica al concepto en el terreno de la teoría del conocimiento, es por ello que su propuesta es en parte *gnoseológica*. Fundamenta la necesidad de una precisión epistemológica del concepto por la relación de su uso con el conocimiento. Sin embargo, teniendo en cuenta sólo el concepto gnoseológico de ideología no se explican las causas de la aceptación de ésta dentro de un grupo social, es por ello que habla de otras caracterizaciones de la ideología (caracterizaciones sociológicas):

- x) Conjunto de enunciados que expresan creencias condicionadas, en último término, por las relaciones sociales de producción.
- y) Conjunto de enunciados que expresan creencias que cumplen una función social.

---

<sup>102</sup> *Ibíd.* Pág. 17.

<sup>103</sup> *Ibíd.* Pág. 17-18.



- De cohesión entre los miembros de un grupo [tal como lo sostiene Althusser].
- De dominio de un grupo o clase sobre otros.<sup>104</sup>

Para Villoro, el concepto de *ideología* se define también por su condicionamiento social y por la función objetiva que cumple (para mantener o lograr el dominio de un grupo sobre otros). Estas caracterizaciones corresponden no al concepto gnoseológico de ideología, sino a un concepto *sociológico* de ella. Tal como menciona este autor, el concepto gnoseológico y el sociológico de ideología no se implican necesariamente y podrían usarse por separado.<sup>105</sup>

En sus notas al respecto, Villoro observa que

- i. La ideología se refiere a conjuntos de creencias y son susceptibles de ser compartidas por un grupo de individuos, y
- ii. Que la ideología refiere a enunciados; los enunciados son susceptibles de verdad y falsedad (dentro del concepto gnoseológico de ideología).

Dentro del concepto sociológico, en cambio, no se incluyen verdad o falsedad porque son relaciones de hechos, y los hechos no son verdaderos o falsos, dice, simplemente son, es por ello que se formulan como “creencias”; “mientras el concepto *gnoseológico* de ideología se refiere directamente a entidades verbales que pueden ser verdaderas o falsas

---

<sup>104</sup> *Ibíd.* Pág. 18-19. Los corchetes son propios.

<sup>105</sup> *Ibíd.* Pág. 19.

(enunciados), el concepto *sociológico* se refiere directamente a hechos psíquicos, que pueden tener causas y efectos sociales (creencias).”<sup>106</sup>

La función del concepto sociológico de ideología es explicar las creencias por sus relaciones sociales, y no dice nada acerca de la verdad o falsedad de dichas creencias; el concepto gnoseológico de ideología sólo se aplica a enunciados insuficientemente justificados e, indirectamente, de las creencias expresadas en ellos. No dice nada acerca de las relaciones entre las creencias y las relaciones sociales. La mayoría de las confusiones del término provienen de la confusión entre uno y otro concepto; para evitar dicha confusión “se debe aceptar uno y rechazar otro”<sup>107</sup>; es decir, se debe aclarar en qué sentido se está hablando de ideología en cada caso, si en términos sociológicos o en términos gnoseológicos.

Para este autor, un concepto puramente gnoseológico o puramente sociológico resulta insuficiente para la elaboración y precisión del concepto teórico, pues uno y otro por separado carecen de alguno de los elementos necesarios para el establecimiento de un concepto teórico, que son:

- 1) Referirse a un fenómeno específico que no pueda ser referido por otro concepto,
- 2) Tener una función explicativa, debe poder dar razón de un hecho por otros hechos; “debe formar parte de una teoría explicativa y poderse definir en función de otros conceptos de esa teoría”<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> *Ibíd.* Pág. 21.

<sup>107</sup> *Ibíd.* Pág. 22.

<sup>108</sup> *Ibíd.* Pág. 23.

- 3) Debe servir para orientar al descubrimiento de nuevos hechos o relaciones entre ellos; debe suministrar una respuesta a un problema, una respuesta que no podría responderse utilizando otro concepto.

El concepto gnoseológico se limita a caracterizar un tipo de enunciados insuficientemente justificados, pero no explica suficientemente la existencia de esos enunciados (o de la creencia en ellos); en cambio, el concepto sociológico explica la existencia de esas creencias por factores sociales (promover el poder político de un grupo) pero no explica la relación de esas creencias con el conocimiento. Es por ello que el concepto de ideología debe ser, a juicio de Villoro, un concepto *interdisciplinario* y contener tanto el concepto gnoseológico como el sociológico.

Villoro analiza la posibilidad de incluir, en el concepto gnoseológico de ideología el que las creencias insuficientemente justificadas estén condicionadas por la situación social del grupo que las sostiene, dominada en última instancia por su lugar en las relaciones de producción; sin embargo, nota que esa no es una característica necesaria para el concepto y resultaría complicado intentar establecer el concepto con esta característica. Por ello, se limita a caracterizar a la ideología como interés particular de un grupo y su intención de dominio.

## 2.2 La ideología para Adolfo Sánchez Vázquez.

Adolfo Sánchez Vázquez define la ideología también a partir de Marx, pero él está pensando en una definición de la ideología en general que podemos encontrar en el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de 1859<sup>109</sup>; en términos esquemáticos podemos definir la ideología para Sánchez Vázquez como:

- a) Un conjunto de ideas acerca del mundo que
- b) Responden a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que
- c) Guían y justifican un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales<sup>110</sup>

Dentro de esta definición, la ideología tiene una relación mucho más estrecha con la realidad de la que apunta Luis Villoro en su concepción, aquí “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”.<sup>111</sup> En este sentido, el contenido de la ideología no es necesariamente falso “puede ser verdadero o contener elementos de verdad”<sup>112</sup> aunque su contenido no puede reducirse a los elementos teórico-cognoscitivos; es decir, su definición no tiene que ver solamente con el conocimiento, sino también con

---

<sup>109</sup> Que ya hemos expuesto, Cf. Capítulo 1.

<sup>110</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Pág. 145.

<sup>111</sup> Ídem.

<sup>112</sup> Ídem.

deseos, juicios de valor, etcétera. Estos juicios tienen que ver con posiciones de clase social condicionadas históricamente por su lugar en el sistema de relaciones; además, se destaca la función de la ideología como guía para la acción de los hombres. De este modo trata de justificarlo “...el fin propio de la ideología es, precisamente, el ejercer esta función práctica de guía y justificación de la acción”.<sup>113</sup> La ideología para Sánchez Vázquez, entonces, comprende tres aspectos: “a) teórico-gnoseológico, b) genético o social, y c) funcional o práctico”.<sup>114</sup>

Este concepto de ideología tiene una relación muy particular tanto con la filosofía como con la ciencia. Para Sánchez Vázquez la filosofía, en particular la filosofía marxista, tiene una relación bastante estrecha con el mundo; este, para la filosofía marxista, es “el objeto en cuya transformación se inserta”<sup>115</sup>. Esta filosofía tiene una función consciente, crítica, de conciencia de la praxis, gnoseológica, y autocrítica. Es consciente de su carácter ideológico, lo que la hace apta para conocer los efectos políticos, sociales e ideológicos de sus afirmaciones.

Con respecto a la ciencia, para Sánchez Vázquez no es ni puede darse al margen de su realidad social, evidentemente tiene una relación con el conocimiento, pues “El fin propio de la ciencia es conocer, y a él subordina cualquier otra consideración”<sup>116</sup> pero ese conocimiento está ligado a las condiciones sociales donde se produce; es decir, que su finalidad se encuentra en el mismo contexto donde se produce:

---

<sup>113</sup> *Ibíd.* Pág. 146.

<sup>114</sup> *Ídem.*

<sup>115</sup> Vargas Lozano, Gabriel. “La relación entre la filosofía y la ideología (consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro)” en *Intervenciones Filosóficas*. Op. Cit. pág. 215.

<sup>116</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. *Op. Cit.* *Ibíd.* Pág. 140.

contribuir al desarrollo de las fuerzas productivas en el caso de las ciencias naturales; contribuir al mantenimiento (reproducción) de las relaciones de producción vigentes o a su transformación o destrucción, cuando se trata de las ciencias sociales. Fin propio y finalidad externa de las ciencias se relacionan y condicionan mutuamente. El fin propio se persigue por una finalidad exterior y ésta se asegura cumpliendo el fin propio.<sup>117</sup>

Tanto las llamadas “ciencias naturales” como las ciencias sociales, nos dice Sánchez Vázquez, tienen una finalidad exterior a ellas mismas, que se encuentra en la realidad social donde se producen. La ciencia se desarrolla en una realidad histórica determinada y, como ya lo mencionamos, su desarrollo no se da al margen, sino conforme a esa realidad social, ya sea para crear o desarrollar fuerzas productivas (en el caso de las ciencias naturales), para *reproducir* las relaciones de producción, o para modificar o *transformar* dichas relaciones (en el caso de las ciencias sociales).

Las ciencias naturales y las ciencias sociales, observamos, tienen la misma relación con la realidad, pero de diferentes formas: mientras que las ciencias naturales entran en relación con las fuerzas productivas, las ciencias sociales entran en relación con las relaciones de producción.

Ahora bien, para Sánchez Vázquez no es casual que las ciencias naturales se hallen en un lugar “privilegiado” respecto a las ciencias sociales, su atraso tienen causas sociales: al ser estas ciencias propensas a reproducir o transformar las relaciones de producción, hace de ellas un “campo de batalla en el que se enfrentan las ideologías opuestas de la conservación

---

<sup>117</sup> Ídem. Pereyra retoma esta diferencia que plantea Sánchez Vázquez con respecto a las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales. Ver capítulo 3.

y la transformación del orden social”.<sup>118</sup> Sin embargo, no puede decirse que, por ello, debamos considerar existente un abismo entre unas y otras, si bien tienen características específicas que las diferencian, también es cierto que poseen un método científico que, aunque su objeto sea distinto, permite llamarlas, precisamente, ciencias.

Al estar relacionadas de esta manera con la realidad social, la *objetividad* de las ciencias sociales no puede radicar en sustraerse de dicha realidad y desarrollarse al margen de ella, pero eso no quiere decir que deban renunciar a su objetividad, sólo a considerarla de un modo distinto. En efecto, Sánchez Vázquez dice que la científicidad de las ciencias sociales radica en el método que utilizan, y ese método no puede ser válido si prescinde de la objetividad en el proceso de investigación y verificación. Dicha objetividad resulta del hecho de que la teoría no es simple proyección del sujeto cognoscente “el contenido de las verdades o teorías no es subjetivo”<sup>119</sup>. La objetividad se da en una relación “peculiar” del objeto teórico con el objeto real: “Una verdad, una teoría, una ley es objetiva si presenta, reproduce o reconstruye algo real por la vía del pensamiento conceptual”<sup>120</sup>.

La objetividad de las ciencias sociales es, entonces, exterior al sujeto, pero este sujeto no está ausente en la relación objeto pensado - objeto real, es parte de ella y, por ello, el contexto social en el que el sujeto se inscribe, también inscribe al desarrollo de la ciencia. El sujeto soporta o encarna una serie de valores, ideales, etc. es decir, una ideología, propia del contexto en el que se encuentra, y la ciencia no puede descartar la presencia de ésta; es decir, la ciencia no tiene una relación sólo con la realidad, sino también con la ideología que existe en esa realidad.

---

<sup>118</sup> Ídem.

<sup>119</sup> Ibíd. Pág. 143

<sup>120</sup> Ídem.

La ciencia aspira a la verdad, ciertamente, mientras que la ideología tiende a cumplir, como lo hemos visto, una función práctica, adecuando su contenido teórico a ciertos intereses sociales que muchas veces se traducen en conflicto entre ideología y verdad. Sin embargo, el conocimiento, al estar condicionado socialmente, tiene como objetivo cumplir una función práctica, “Que el conocimiento responda a intereses sociales, de clase, e incluso los exprese, no implica necesariamente que sea falso”<sup>121</sup>.

Ahora bien, al reconocer la particularidad de las ciencias sociales respecto de las naturales, es necesario establecer el tipo de objetividad que tienen estas para ser llamadas a sí mismas ciencias. Para Sánchez Vázquez, “La objetividad de las ciencias sociales es valorativa; en ellas no se escinden objetividad y valor”<sup>122</sup>. El autor está rechazando la tesis según la cual el científico debe separarse de sus ideales, aspiraciones, en suma, ideología, para ser objetivo en el desarrollo de la ciencia, para ser “neutral axiológicamente”<sup>123</sup>; lo que trae como consecuencia la separación radical entre ideología y ciencia o entre ciencia y política. La escisión radical entre objetividad y valor conduce a la negación del carácter específico que tienen las ciencias sociales respecto a la objetividad.

Para las ciencias sociales, los objetos más que simples cosas, son relaciones sociales presentadas como cosas, y los hechos sociales no están absolutamente determinados, sino que en su producción puede intervenir el hombre “en la medida que toman conciencia de ellos y se organizan y actúan para producirlo”<sup>124</sup>, estos hechos son, además, valiosos. Este valor o estos valores son los que forman parte de las ideologías pues “matizan sus

---

<sup>121</sup> *Ibíd.* Pág. 147.

<sup>122</sup> *Ibíd.* Pág. 149.

<sup>123</sup> *Ídem.*

<sup>124</sup> *Ibíd.* Pág. 150.



elementos cognoscitivos y enmarcan los fines con los que se pretende guiar el comportamiento práctico de los hombres”<sup>125</sup> es decir, estos valores son sociales, que forman parte de ideologías prácticas, ideologías en el sentido que definimos con Sánchez Vázquez anteriormente.

Por ello, el autor sostiene, con respecto a la relación ciencia-ideología, que la ideología es punto de partida de las ciencias al surgir éstas “en un marco ideológico dado, determinado a su vez por las relaciones de producción dominantes”<sup>126</sup>; como hemos visto ya, la tarea misma de la ciencia no se separa de las opciones ideológicas presentes (sea para mantener las relaciones sociales existentes o para su transformación); la ideología está presente también en los problemas que la ciencia selecciona, así como la importancia que se les asigna en la teoría. Luego además, el método mismo que el investigador o científico utiliza “no está exento de supuestos ideológicos”<sup>127</sup>. En las ciencias sociales, sostiene Sánchez Vázquez, podemos darnos cuenta de las posiciones ideológicas detrás del desarrollo de una teoría con la utilización de algunos conceptos y la ausencia de otros; nos dice el autor “tanto estas ausencias como la preeminencia de ciertos conceptos entrañan explícita o implícitamente juicios de valor acerca de la realidad social que se pretende explicar”<sup>128</sup>

Con lo anterior podemos observar claramente de qué modo está vinculada la ciencia con la ideología tanto en el planteamiento de los problemas, su quehacer y el método que utiliza, lo que no significa que la ciencia sea reductible a ideología. Lo que este autor trata de sostener es que no puede separarse sin más a la ciencia de la ideología, y trata de

---

<sup>125</sup> Ídem.

<sup>126</sup> *Ibíd.* Pág. 152.

<sup>127</sup> *Ibíd.* Pág. 153.

<sup>128</sup> *Ibíd.* Pág. 154.

fundamentar que la objetividad de la ciencia (y las ciencias sociales en particular) no significa que sea neutral ideológicamente o carezca de ideología; *la ciencia no es absolutamente autónoma ni libre de ideología*, pero los requisitos de sistematicidad y ordenación lógica que impone el marco estructural científico hacen que la ciencia no pueda ser reducida a ideología, además el autor ya ha establecido los criterios de objetividad de la ciencia y las ciencias sociales en particular.

En suma, para Adolfo Sánchez Vázquez la ideología tiene un carácter bastante distinto del que define Luis Villoro, de tal modo que no hay una separación abismal entre la ciencia, la filosofía y la ideología; el modo como es posible que estas tres disciplinas se relacionen tiene todo que ver en el modo como los autores definen a la ideología. Veremos ahora las razones que dan uno y otro para sostener y refutar al otro en el concepto de ideología que permita un desarrollo teórico capaz de dar cuenta del carácter epistemológico y social que tiene ésta con la realidad social.

### 2.3 La polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro sobre el concepto de *ideología*.

Hemos visto ya por separado las posiciones que uno y otro autor tienen respecto a la definición de ideología, sus alcances y relaciones con la ciencia y la filosofía, así como su carácter propio en la sociedad. Veremos ahora cuáles son los aspectos en los que se enfrenta uno y otro y por qué defienden teóricamente su concepto como mejor herramienta teórica. Gabriel Vargas Lozano ha hecho un magnífico trabajo en el que sintetiza las posiciones entre estos dos autores y los aspectos mencionados, tomaremos como base su ensayo *La relación entre la filosofía y la ideología (consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro)*<sup>129</sup> para confrontar las posiciones que hemos expuesto de manera separada.

De acuerdo con Vargas, en el debate al que nos referimos, encontramos “dos posiciones filosóficas (la analítica y la marxista) que difieren sobre 1) la forma de concebir a la filosofía; 2) la manera de entender a la ideología; 3) la relación posible entre ciencia e ideología y 4) la relación entre la filosofía y la ideología.”<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Vargas Lozano, Gabriel. *Óp. Cit.*

<sup>130</sup> *Ibíd.* Pág. 213.

## A. La justificación de la ideología.

Como ya lo hemos visto en el apartado anterior, Adolfo Sánchez Vázquez sostiene que la ideología son un conjunto de ideas acerca del mundo, o ideales que responden o funcionan de acuerdo con el interés de clase, y se guía, o justifica, un comportamiento práctico de acuerdo a esos intereses dados. Para este autor, la filosofía tiene una relación con la ciencia y con la ideología, pues al tomar el objeto de análisis a la ciencia, ella misma se vuelve científica y, además, tiene una relación con la ideología por la función que ésta tiene en la filosofía como parte de las relaciones con la sociedad. Sólo la filosofía, dice, que es consciente de su carácter ideológico, que acepta que tiene, y se apoya en una teoría científica de la ideología, puede enfrentarse crítica y objetivamente con otras ideologías; el marxismo resulta ser precisamente esa filosofía que reconoce su carácter ideológico y, por ello, puede enfrentarse de ese modo con otras ideologías.

Para Sánchez Vázquez la teoría filosófica puede validarse con procedimientos científicos, pero el elemento ideológico posee otro criterio de validación: la relación con los intereses de clase que mencioné antes; ésta relación, puede observarse, es histórica, y cuando pierde su vínculo con la historia, forma parte de otra ideología. En efecto, Sánchez Vázquez sostiene que “la validez cognoscitiva de un enunciado ideológico está sujeta al criterio de verdad de todo conocimiento: el de su racionalidad práctica”<sup>131</sup>

En objeción a esto, Luis Villoro afirma que Sánchez Vázquez cae en una ambigüedad propia del marxismo-leninismo, la cual tiene como concepciones las “ideologías científicas

---

<sup>131</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en Vargas Lozano, Gabriel. *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. FFyL UNAM. México 1995. Pág. 600. (De ahora en adelante *En torno...*)

y no científicas”, a diferencia del propio Marx, y Engels, quienes sostienen un concepto “estricto” o “restringido” de ideología. En efecto, según Villoro “en ningún otro texto de las obras de Marx ni de Engels se encuentra ese sentido [amplio] de ‘ideología’. Por el contrario, en todos sus demás textos, Marx y Engels sostienen un concepto ‘estricto’ de ideología”.<sup>132</sup> Villoro no reconoce como válida la exposición que Marx hace de la ideología en el *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política* de 1859 al ser el único texto donde habla de la ideología en este sentido; se basa, como mencionamos antes, en los textos del “joven Marx”, es decir, en los *Manuscritos económico filosóficos*, *La ideología alemana*, *La miseria de la filosofía* entre otros.

En su respuesta, Sánchez Vázquez dice que Villoro tiene en mente, en esa crítica, al marxismo del “socialismo realmente existente”, para él (Sánchez Vázquez) el marxismo es “1) un proyecto de emancipación que se justifica en: 2) la crítica radical de lo existente, que tiene por base a su vez: 3) un conocimiento de lo que, existiendo, se aspira a transformar”<sup>133</sup>; es decir que el marxismo significa para él un conocimiento de la realidad, además de la crítica a esa realidad y proyecto de emancipación. Si bien no puede separarse al marxismo de una concepción de ideología en sentido negativo (la del “socialismo realmente existente”), éste tipo de ideologías no son las únicas, y Villoro, en sus objeciones, sostiene una visión restringida de las ideologías.

Para Sánchez Vázquez, es claro que la posición restringida de ideología en la que se basa Villoro, Marx la expone refiriéndose a un tipo de ideología particular: la ideología burguesa

---

<sup>132</sup> Villoro, Luis “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”. En Vargas Lozano, Gabriel. *En torno...* Óp. Cit. Pág. 579. Los corchetes son propios.

<sup>133</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en Vargas Lozano, Gabriel. *En torno...* Óp. Cit. Pág. 595.

“Que apenas se haya ocupado [Marx] de la ideología en sentido amplio y, menos aun, que no haya distinguido con precisión sus dos conceptos, puede entenderse si se reconoce que Marx se interesaba ante todo por una forma concreta de ideología: la burguesa de su tiempo”<sup>134</sup>. Con todo, Sánchez Vázquez reconoce que el concepto de ideología en Marx no es sólo sociológico, sino también gnoseológico.

Asimismo, Sánchez Vázquez reconoce que Marx no elaboró una teoría de las ideologías como tal, lo que le interesaba era hacer una crítica a una forma histórica de ella; de este modo “la ideología se presenta, una y otra vez, como conciencia deformada de la realidad, aunque no siempre falsa en su totalidad, ya que como claramente se pone de relieve en su crítica de la economía clásica, burguesa, hay elementos científicos, verdaderos que Marx no deja de señalar”.<sup>135</sup>

Este tipo de ideologías, (la burguesa), no son las únicas para Sánchez Vázquez, hay otros tipos de ideologías (precientíficas y poscientíficas por ejemplo) es decir que la concepción de ideología que maneja Villoro es de carácter, como bien señala Gabriel Vargas en su texto, “restringido”, y no permite establecer las múltiples relaciones que tienen las ideologías con la ciencia y la filosofía. Tal como sostiene Sánchez Vázquez, la crítica que hace Villoro al marxismo como “reflexión crítica e ideología” está basada en su concepto restringido de ideología “que impide que ambos términos puedan conjugarse”<sup>136</sup> Es decir, al hacer Villoro la crítica al marxismo tiene en mente, además, su concepto propio de ideología, invalidando el concepto del cual parte Sánchez Vázquez para afirmar lo anterior.

---

<sup>134</sup> *Ibíd.* Pág. 599.

<sup>135</sup> *Ídem.*

<sup>136</sup> *Ibíd.* Pág. 597.

Por su parte, Sánchez Vázquez propone una definición de ideología de carácter amplio, en el que bien puede ser incluida la posición de Villoro como una parte de ese concepto, pero sin agotarlo. En efecto, según Sánchez Vázquez “se trata de un concepto ‘amplio’ que, al no restringirse gnoseológicamente, puede aceptar en su seno el ‘restringido’, lo cual significa a su vez que si bien el concepto de Villoro excluye la amplitud del nuestro, nosotros por el contrario no rechazamos que ciertas ideologías de clase correspondan a este concepto ‘restringido’.”<sup>137</sup> Es interesante notar que Sánchez Vázquez está aceptando aquí que existen ideologías que, aparte de responder a intereses particulares o de clase, sí tienen esta función de dominio que Villoro caracteriza en su concepto “restringido”. Sin embargo, también sostiene que estas ideologías no son las únicas, lo que implica que la función de dominio está presente, mas no se encuentra de manera necesaria en la definición de la ideología.

Como hemos mencionado anteriormente, para Luis Villoro la característica de un enunciado ideológico es el hecho de ser una “creencia insuficientemente justificada” aunque no sea necesariamente falsa. Ya hemos anotado que Villoro llega a considerar sinónimos la validez y la verdad de los enunciados desde el punto de vista desde la lógica formal, aunque en la crítica que hace a Sánchez Vázquez reconoce que no son lo mismo. Al ser creencias insuficientemente justificadas, a juicio de Sánchez Vázquez, queda abierto el camino para que haya creencias verdaderas, aunque no suficientemente justificadas; para él “la ideología no determina –por su lado sociológico- la validez cognoscitiva de las

---

<sup>137</sup> Ídem.

creencias o los enunciados que forman parte de ella. Pero sí determina su marco o límite cognoscitivo...”<sup>138</sup>

Villoro argumenta que la justificación de la ideología, en concordancia con Sánchez Vázquez, tiene que ver más, con el condicionamiento social, que con su relación con el conocimiento. Sin embargo, difiere en cuanto a si hay o no diferencias entre el conocimiento y la ideología. Para Villoro, es necesario establecer la diferencia entre conocimiento (como creencia suficientemente justificada) e ideología. A esto replica Sánchez Vázquez que “la justificación de la ideología no se reduce a su aspecto gnoseológico; es decir, en lo que haya en ella de verdad de verdad o falsedad, o de insuficientemente fundado en razones.”<sup>139</sup>

En el caso de la ciencia, a juicio de Gabriel Vargas, Villoro coincide con Sánchez Vázquez en que la ideología la condiciona en varios sentidos: en el establecimiento de su punto de partida, selección de sus temas, problemas y método, pero no forma parte del proceso de justificación. Para Villoro, es correcta la manera que Sánchez Vázquez establece la relación entre la ideología y la ciencia; sin embargo, en lo que no coincide es que, según Villoro, al decir que la ideología es marco o límite de conocimiento, Sánchez Vázquez se desplaza a una concepción restringida de la ideología, como creencia insuficientemente justificada. En efecto, Villoro afirma que “sólo tiene sentido hablar de la ideología como ‘marco’ o ‘límite’ del conocimiento (o de la ciencia) en la medida en que ella misma no es conocimiento”<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> *Ibíd.* Pág. 601.

<sup>139</sup> *Ídem.*

<sup>140</sup> Villoro, Luis. “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez” *Ibíd.* Pág. 582.



Para Villoro, una cosa es el condicionamiento y otra la justificación de su verdad, y la ciencia es la que puede juzgar la validez de las creencias, mas no la ideología; sin embargo, Villoro reconoce que Sánchez Vázquez no identifica condicionamiento social y justificación, pues “mantiene una distinción precisa entre justificación (o validación, en sus términos) y función social”.<sup>141</sup> Es decir, Villoro sostiene que para demarcar o separar correctamente la ciencia frente a la ideología se requiere del concepto gnoseológico de ideología. Al criticar a la ideología en Sánchez Vázquez como marco o límite del conocimiento, lo hace desde su concepción propia, donde efectivamente es necesario diferenciar conocimiento como creencia suficientemente justificada de lo que no lo es; sin embargo, ese problema necesario en el planteamiento de Villoro, no lo es para Sánchez Vázquez, pues éste considera que la verdad de las creencias es distinta a su justificación sociológica, como ya lo hemos visto.

En efecto, Sánchez Vázquez sostiene que “la ideología no es sólo un modo de pensar o representarse la realidad, sino también de valorarla y guiar el comportamiento práctico hacia él”<sup>142</sup>. Es decir que no sólo se encuentra en la ideología creencias suficientemente o insuficientemente justificadas, sino también fines, valores, o normas propias o correspondientes con un grupo social determinado, y que cumplen la función de guiar el comportamiento hacia la acción. La justificación de la ideología, para Sánchez Vázquez, toma en cuenta “1) la vinculación de la ideología con el interés del grupo social o clase, y 2) los fines y valores, así como el comportamiento práctico que deriva de ellos”.<sup>143</sup> Es por

---

<sup>141</sup> *Ibíd.* Pág. 580.

<sup>142</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. “La crítica de la ideología en Luis Villoro” pág. 601.

<sup>143</sup> *Ídem.*

ello que la crítica que invalida la ideología gnoseológicamente sea insuficiente para invalidar la justificación de la ideología.

Ahora bien, ese criterio de validación hace forzosa la afirmación de que “toda ideología es válida” por responder al interés de un grupo social, a esto sostiene Sánchez Vázquez que hay intereses que son compartidos por diversos grupos sociales; en otros tantos hay intereses generalizables en cuanto sirven al interés de la especie en general; y hay fines y valores que se legitiman en un momento histórico-social dado. Así, “... no todas las ideologías, en un momento dado, tienen la misma validez”.<sup>144</sup> Aquí Sánchez Vázquez sostiene con razón que incluso dentro de las ideologías hay valores o creencias generalizables, y no es algo propio exclusivamente de la ciencia, el arte y la filosofía. Esto también implica una relación distinta de la ideología con estas disciplinas.

#### B. Demarcación entre ciencia e ideología.

Para Luis Villoro, la diferencia principal entre los enunciados científicos y los ideológicos radica en la justificación: mientras que los enunciados científicos son creencias suficientemente justificadas, la ideología no tiene la misma justificación, no tienen justificación cognoscitiva pero sí sociológica. Bajo la perspectiva de Sánchez Vázquez, en cambio, aparte de ser insuficiente la invalidez cognoscitiva (como criterio de verdad) de las ideologías para su justificación, sostiene que “... si la ideología no es ciencia ni es reductible a ella, cumple siempre una función cognoscitiva, ya que proporciona cierta idea

---

<sup>144</sup> *Ibíd.* Pág. 603.

del mundo, así como de las relaciones del hombre con él, y de los hombres entre sí”.<sup>145</sup> Es decir que la ideología cumple una función a la vez cognoscitiva y a la vez social, aunque no estén suficientemente justificadas las creencias, ya que, como hemos visto, para Sánchez Vázquez no es lo mismo justificación suficiente que verdad.

A juicio de Villoro, para Sánchez Vázquez el criterio para demarcar la ciencia frente a la ideología radica en el interés al que una y otra responden. El problema es que, aun diferenciando el interés particular de las ideologías con el interés general de la ciencia, dichas ideologías se presentan precisamente como intereses generales aunque no lo sean, por lo que ese no puede ser un criterio para distinguir la ciencia de la ideología. Además, no sólo la ciencia tiene intereses generales, también los saberes estéticos y filosóficos cuentan con dichos intereses, por lo que no puede ser característico exclusivamente de la ciencia y, por ello, no es un criterio para su diferenciación con la ideología.

A esto contesta Sánchez Vázquez que, ciertamente, la ciencia tiene intereses generales y la ideología particulares, la ideología presenta sus intereses particulares como generales, lo que dificulta la aplicación de este criterio de diferenciación, pero “las dificultades para aplicar el criterio no invalidan el criterio mismo”<sup>146</sup>. La dificultad, a juicio de Sánchez Vázquez, no es sólo el hecho de que hay ciertas ideologías que presentan un interés particular como general (lo que implica que no todas lo hacen), sino también el hecho de que hay grupos que asumen el interés particular de otro grupo como propio; además, están las dificultades que se suman cuando se trata de establecer la relación entre los intereses particulares y los generales, o cuando un interés es generalizable o no. Aunado a ello,

---

<sup>145</sup> *Ibíd.* Pág. 604.

<sup>146</sup> *Ibíd.* Pág. 605.

Villoro mismo acepta que la ciencia no es la única disciplina que cuenta con intereses generales o generalizables.

A juicio de Villoro la filosofía no es ella misma ciencia, sino que “se trata de una actividad previa a la ciencia, puesto que establece sus límites, y no forma parte de ella, puesto que sus enunciados no están incluidos en ninguna teoría científica”<sup>147</sup> Sin embargo, no está de acuerdo con Sánchez Vázquez en la tesis que afirma que la filosofía es ideología. Esta tesis la sustenta en que, por una parte, para demarcar lo que es conocimiento de lo que no lo es, tiene que recurrir a criterios de justificación o validación claros y, por otra, que si el proceso de validación no es ideológico, el enunciado de esos procesos no puede serlo. Si los procesos de validación son ideológicos, entonces la ideología interviene en ellos (cosa que ni Villoro ni Sánchez Vázquez aceptan). El criterio de validación no puede ser ideológico y, si tampoco es científico (por ser previo a la ciencia), debe ser distinto de ellos dos. Por otro lado, la filosofía al ser crítica de las ideologías no corresponde al interés de una clase o grupo, satisface un interés general.

Si establece los límites del conocimiento y su distinción frente a las creencias no fundadas, si juzga sobre la justificación de cualquier creencia, no pertenece al conjunto de creencias que están al servicio exclusivo de una clase, sino al de aquellas otras que, como la ciencia misma, pueden servir a cualquier hombre para guiar por la realidad su práctica<sup>148</sup>

Para Villoro, la filosofía se diferencia de la ideología sólo en cuanto al aspecto gnoseológico, mas no en cuanto al aspecto sociológico. En efecto, podemos observar en la cita anterior que la filosofía, al igual que la ideología en el aspecto sociológico, sirve para

---

<sup>147</sup> Villoro, Luis. “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez” *Ibíd.* Pág. 586.

<sup>148</sup> *Ibíd.* Pág. 587.

guiar la práctica del hombre, algo con lo que concuerda Sánchez Vázquez; la diferencia que establece Villoro tiene que ver con el interés general y el estatus epistémico de las creencias.

Estas creencias, acepta Villoro, no pueden ser reducidas o a ciencia o a ideología, pues “el universo de creencias es más amplio que nuestros rígidos conceptos; hay un amplio abanico de creencias respecto de las cuales no podemos demostrar que sean científicas ni ideológicas.”<sup>149</sup> Es por ello que sostiene que la filosofía no es ninguna de las dos anteriores, sino un saber autónomo que puede diferenciarse y confrontar a la ciencia y a la ideología.

En respuesta a esto, Sánchez Vázquez dice que si la falsedad no es atributo necesario de la ideología (como Villoro mismo sostiene, pues que sea justificación insuficiente no significa que sea falsa), puede ser que incluya creencias verdaderas, aunque no fundadas en razones objetivamente suficientes. El problema, como observamos aquí, es que Villoro identifica verdad con conocimiento (Conocimiento como “creencias suficientemente justificadas”), y Sánchez Vázquez no necesariamente; para él, puede haber creencias verdaderas que no estén justificadas en razones suficientes, sin dejar de ser verdaderas, mientras que para Villoro si no están fundadas en razones objetivamente suficientes, las creencias no son conocimiento y, por tanto, no son verdaderas, pues dichas creencias “no tienen el mismo grado de justificación (aunque no sean necesariamente falsas)”<sup>150</sup>. Se trata de un criterio de lógica formal aplicado a un concepto sociológico.

Si la diferencia entre ciencia e ideología radica en el interés al que responden, y si se admiten creencias con intereses generales, pero no científicas, éstas creencias forzosamente

---

<sup>149</sup> Idem.

<sup>150</sup> *Ibíd.* Pág. 583.

son no ideológicas desde el punto de vista del concepto *restringido*, mas no necesariamente desde el concepto *amplio*. El espacio entre lo científico y lo ideológico, con respecto a los intereses generales, se hace innecesario “si se admite que lo general en la ideología es de distinta naturaleza que en la ciencia: es el interés de una clase o grupo social con la particularidad de que puede generalizarse, en mayor o menor grado, hasta llegar a ser – como en el arte, la moral o el derecho- lo ‘propio de todo hombre’.”<sup>151</sup> Así, queda descartado el criterio de demarcación entre la ciencia y la ideología por los intereses a que responden uno y otro. Cabe notar que es posible para Sánchez Vázquez eliminar este criterio de demarcación quitando una de las características necesarias de la ideología en Villoro, que es “tomar o conservar el poder político de ese grupo”.

Ahora bien, la pregunta por la línea de demarcación entre la ciencia y la ideología ¿es ideológica o científica? Obliga a una respuesta acorde con el concepto *restringido* de ideología. A juicio de Sánchez Vázquez, para responder a esa pregunta es necesario matizar que la reflexión que marca la línea entre la ciencia y la ideología no es puramente ideológica.

Villoro sostiene que no hay una ciencia “pura” libre de ideología que pueda establecer el límite entre la ciencia y la ideología, se requiere entonces un tercer elemento que pueda hacer la demarcación entre estos dos. La filosofía para Villoro no es ni una ni otra, sino que, más bien, se trata de un saber autónomo; para Sánchez Vázquez, por otro lado, la filosofía, como se ha visto ya, sí tiene que ver con la ciencia y con la ideología, sobre todo el marxismo, que es la filosofía con que Sánchez Vázquez se identifica. En efecto, Sánchez

---

<sup>151</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. “La crítica a la ideología en Luis Villoro” *Ibíd.* Pág. 606.

Vázquez sostiene que “la demarcación entre ciencia e ideología la hace una teoría que se justifica con razones suficientes, sin dejar de tener por ello un carácter ideológico”<sup>152</sup>

### C. Sobre el panideologismo.

Para Villoro, el concepto *amplio* de ideología que maneja Sánchez Vázquez es ciertamente sociológico, pues “...queda definida por su relación con intereses de una clase social, no por su relación con el conocimiento”<sup>153</sup>, es definido por sus relaciones sociales, mas no epistémica o gnoseológicamente, como hemos visto ya; el problema con una definición tal de ideología, a juicio de Villoro, es que “puede aplicarse a *todo* conjunto de creencias que respondan a intereses de clase”<sup>154</sup> y un concepto de ideología como este puede dar lugar a un *panideologismo*. En efecto, Villoro afirma que Sánchez Vázquez “al no incluir en su concepto de ideología su función deformante [...] puede admitir la existencia de ideologías verdaderas”.<sup>155</sup> Así no es característica necesaria de la ideología ser falsa, y puede tener dos funciones: dominación o liberación. Villoro no está de acuerdo con Sánchez Vázquez en que incluya el pensamiento liberador dentro de la ideología, y que no admita un tercer término entre creencias ideológicas y científicas, lo que hace su perspectiva “totalizante”. Para Villoro admitir un tercer término entre la ciencia y la ideología tiene las siguientes ventajas:

---

<sup>152</sup> *Ibíd.* Pág. 607.

<sup>153</sup> Villoro, Luis. “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez” *Ibíd.* Pág. 578.

<sup>154</sup> *Ibíd.* Pág. 579.

<sup>155</sup> *Ibíd.* Pág. 589.

- i) Describe mejor la realidad.<sup>156</sup> Hay creencias precientíficas que no son ideológicas pero tampoco científicas, y estas no responden a un interés de clase, el concepto *amplio* para Villoro reduce a todas las creencias no científicas a intereses de clase.
- ii) Puede comprender mejor el pensamiento disruptivo.<sup>157</sup> Este pensamiento puede incluir varios tipos de creencias, y el concepto *restringido* no “prejuzga” la justificación ni la función social de esas creencias, como sí lo hace el concepto *amplio*.
- iii) A diferencia del concepto *amplio*, el *restringido* no sostiene que todas las creencias no científicas son ideológicas (propiamente el panideologismo). El sostener que todas las creencias que no son científicas son ideológicas conlleva, a juicio de Villoro, que se politicen las creencias como condenatorias o no; además, conlleva la posibilidad de generalizar las creencias de un individuo como ideológicas aunque todas no lo sean. Es decir, el concepto *amplio* conduce a la intolerancia.

Es claro que las críticas y las ventajas del concepto *restringido* de ideología se hacen teniendo ese mismo concepto como punto de crítica. Ya hemos analizado que Sánchez Vázquez no atribuye como necesario de la ideología la función de dominio ni el interés de clase.

Ante esto, Sánchez Vázquez replica que la tendencia “totalizante” que Villoro critica tiene que ver con la contraposición entre el interés particular de la ideología y el general de la ciencia, aspecto que ya ha descartado como criterio de demarcación entre ciencia e

---

<sup>156</sup> *Ibíd.* Pág. 590.

<sup>157</sup> *Ídem.*



ideología, dice Sánchez Vázquez “lo general en las ciencias y la ideología no tienen la misma naturaleza”<sup>158</sup> la verdad y el valor no se identifican, así las creencias estéticas y morales, por la función social que cumplen, a la vez que alcanzan un interés general, humano, tienen un carácter ideológico.

Ahora bien, sobre el pensamiento disruptivo, Sánchez Vázquez sostiene que si bien no podemos hablar de ese pensamiento, del proyecto de emancipación o utopía como algo científico por ser justamente un proyecto, no fundado en la realidad ni científicamente, sí es ideológico en cuanto “1) sirve al interés de una clase o grupo social; 2) entraña una crítica, o valoración negativa, de lo existente y una valoración positiva, en su proyecto, de lo que aún no es, y 3) guía un comportamiento práctico respecto al presente y el futuro”<sup>159</sup> el que sea ideológico no lo hace inválido o falso, desde el punto de vista del concepto *amplio* de ideología, y es precisamente este concepto el que puede poner en relación el pensamiento disruptivo en estos tres aspectos.

Con respecto a la politización de las creencias, la generalización de estas en un individuo como ideológicas y la intolerancia, Sánchez Vázquez afirma que, aunque la historia da cuenta de cómo es que han sucedido estas desventuradas consecuencias, no es posible atribuir como consecuencia necesaria del concepto *amplio* de ideología estas características. La politización de las creencias, a juicio de Sánchez Vázquez, es consecuencia del reduccionismo que no ve la diversidad de las formas ideológicas y que atribuye a un solo aspecto todas las creencias. La tendencia a la intolerancia es consecuencia de ese mismo reduccionismo ideológico; la transformación de las ideologías

---

<sup>158</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. “La crítica a la ideología en Luis Villoro” *Ibíd.* Pág. 608.

<sup>159</sup> *Ibíd.* Pág. 609.

en intolerantes y opresoras no puede explicarse adoptando un concepto *restringido* de ideología, “la explicación hay que buscarla en las condiciones reales de todo tipo que hicieron posible la construcción de esas sociedades con esas características [...]”<sup>160</sup> es decir, el pretender explicar las distintas transformaciones de una ideología dentro de una sociedad adoptando un concepto *restringido* de ideología es tratar de reducir toda la realidad en sus múltiples articulaciones a unos pocos aspectos.

En su *Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez*<sup>161</sup> Villoro continua sosteniendo que el concepto *amplio* de ideología no es útil teóricamente al intentar distinguir, de las creencias no científicas, las que están justificadas con razones suficientes de las que no, y si el criterio de justificación radica en los intereses a los que responden o las motivaciones prácticas, el concepto *amplio* es insuficiente, en cambio, el *restringido* marca esa diferencia. Ya hemos expuesto cómo es que Sánchez Vázquez refuta los intereses a los que responden las creencias como criterio de justificación de las ideologías, y sólo tendría sentido continuar tratando de establecer esa distinción siguiendo un concepto *restringido* de ideología, mas no uno *amplio*.

Con respecto a la respuesta que da Sánchez Vázquez en relación con el *panideologismo* y la intolerancia, Villoro no replica otra cosa más que el hecho de que no ha sido explicada la tendencia hacia estos “vicios” teóricos, y que su concepto pretende explicarlos, pero no afirma, como antes, que el concepto *amplio* que maneja Sánchez Vázquez, desemboque necesariamente en dichos vicios.

---

<sup>160</sup> *Ibíd.* Pág. 611.

<sup>161</sup> Villoro, Luis. “Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez” en Vargas Lozano, Gabriel. *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. Óp. Cit. Pp. 613-615.

#### 2.4. Conclusiones.

En resumen, podemos afirmar que analizamos una de las polémicas más fructíferas respecto al concepto de *ideología* que se han dado en el siglo XX; como ambos autores mencionan, esto se debe al respeto y al rigor teórico que mantienen en todo momento. Ciertamente, sus argumentos sólo pueden ser sostenidos, al igual que sus respectivas críticas, teniendo en mente los conceptos distintos que ambos manejan.

Hemos observado que, si bien estos autores tienen distinciones precisas en cuanto a sus conceptos, también tienen puntos en común que no discuten demasiado, que apoyan uno del otro. Las distinciones entre conceptos se centraron en la justificación teórica de las ideologías y en la relación que ella (en general) tiene con la ciencia y la filosofía.

Hemos anotado ya el cambio que Villoro hace al concepto de Marx y Engels de “falsa conciencia” por el de “creencias insuficientemente justificadas” que le permite hacer un estudio analítico del concepto, aunque siga pensando en la falsedad como atributo de la ideología, como sostiene también Victórico Muñoz sobre Villoro “... niega que pueda haber otro sentido de la ideología que no sea el de la falsa conciencia...”<sup>162</sup> y esa es una de las principales dificultades y desacuerdos entre ambos autores. Para Villoro, insuficiencia de justificación y falsedad llegan a ser sinónimos, mientras que Sánchez Vázquez recalca la diferencia entre ambos términos.

Otra de las dificultades principales es la caracterización de la ideología como “instrumento de dominio” que sostiene Villoro y que Sánchez Vázquez rechaza, pues de tener esta característica, se excluyen muchas creencias y valores que no necesariamente tienen que

---

<sup>162</sup> Muñoz Rosales, Victórico. *Óp. Cit.* Ibíd. Pág. 74.

ver con eso y que no son científicas; tal como sostiene Victórico Muñoz "...por sostener lo que sostiene [Villoro] no puede hablar de lucha ideológica; y para referirse a ella la llama 'lucha intelectual', pero indicando la esterilidad y utopismo de sus pretensiones de acabar con la ideología".<sup>163</sup>

En cambio, con el concepto de Sánchez Vázquez, a juicio de Victórico

... se explica que la dicotomía ciencia/ideología no es tal, pues en la ciencia funcionan elementos ideológicos (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 verdaderos.<sup>164</sup>

Más que verdaderos "en algún sentido", hemos visto que para Sánchez Vázquez los contenidos de las ideologías no son necesariamente falsos y pueden contener elementos de verdad, aunque no estén suficientemente justificados teóricamente, pues su justificación nada tiene que ver con el criterio de verdad o falsedad, como lo anotamos en la introducción de este capítulo.

Al eliminar el criterio de verdad o falsedad, de "instrumento de dominio" y de "responder a intereses particulares o generales" se eliminan también muchas limitaciones que el concepto *restringido* de ideología se plantea. Sin embargo, Sánchez Vázquez no desdeña la importancia del aspecto gnoseológico del concepto, anota que sí es importante dicho aspecto porque guía el comportamiento práctico de los hombres, su acción. Tal como lo menciona el mismo Sánchez Vázquez, el concepto *amplio* de ideología que maneja puede

---

<sup>163</sup> *Ibíd.* Pág. 74.

<sup>164</sup> *Ibíd.* Pág. 77.

incluir sin problemas al concepto *restringido* sin caer en contradicciones, mientras que el concepto *restringido* de Villoro adquiere mayores limitaciones sobre todo si tiene en cuenta en el aspecto gnoseológico la falsedad necesaria de los enunciados (al estar insuficientemente justificados) y en el aspecto sociológico el “instrumento de dominio” y la necesaria respuesta a “intereses particulares” o de clase, que en Sánchez Vázquez se aceptan pero no de manera necesaria<sup>165</sup>.

---

<sup>165</sup> Como lo mencionamos con anterioridad, es en la polémica cuando Villoro utiliza el término *restringido* para diferenciar su concepto de ideología del *amplio* de Sánchez Vázquez. Victórico Muñoz utiliza los términos *cerrado* y *abierto* para establecer esta diferencia específica.

### 3. La ideología en Carlos Pereyra.

#### Introducción

En los capítulos anteriores he expuesto de manera puntual, aunque breve, los antecedentes de la discusión contemporánea sobre la ideología, su significado y alcances dentro de las ciencias sociales y la filosofía. Del mismo modo, he expuesto la discusión en torno al concepto de ideología en el contexto mexicano entre 1974 y 1988 entre dos grandes figuras de la filosofía no sólo en México, sino en el mundo, me refiero a Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez. He apuntado ya el hecho de que Carlos Pereyra se inscribe dentro de esta problemática en México por el hecho de desarrollar su concepto en el mismo periodo que los autores señalados anteriormente, y por el hecho de que nuestro autor fue alumno tanto de Villoro como de Sánchez Vázquez, algo que podremos notar de manera inmediata al sumergirnos en sus reflexiones expresadas en los textos que publicó.

Alumno de Villoro en cuanto a la precisión analítica de los conceptos, la problematización y el rigor conceptual; alumno de Sánchez Vázquez en cuanto a la escuela marxista como la vía más completa para el desarrollo filosófico y el análisis de la realidad en su complejidad y multiplicidad. Datos duros sobre Pereyra como alumno de Villoro lo podemos encontrar en el texto “En memoria de Carlos Pereyra”<sup>166</sup> donde Villoro elogia la gran capacidad de nuestro autor y sus interesantes intervenciones en clase. De igual modo podemos encontrar un lugar en el que Sánchez Vázquez menciona que fue su alumno<sup>167</sup>, además de compartir la misma corriente de pensamiento.

---

<sup>166</sup> “En memoria de Carlos Pereyra”, en *Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras*. Cuidado de la edición Griselda Gutiérrez Castañeda. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México 1989.

<sup>167</sup> Cf. Anexo *Carlos Pereyra: Filosofía, historia y política*. De Adolfo Sánchez Vázquez.

En el presente capítulo veremos el desarrollo teórico de Carlos Pereyra en torno al concepto de ideología, su definición y alcances, y su relación con la ciencia y con la filosofía. Cabe aclarar que nuestro autor no problematiza propiamente la relación de la ideología con la filosofía; su reflexión se centra, al igual que la discusión entre Sánchez Vázquez y Luis Villoro, en torno a la relación existente entre la ideología y la ciencia, si la ideología es conocimiento, si es verdadera o falsa, etc. Sin embargo, después de describir cómo concibe la relación entre la filosofía y la ciencia, y de la ciencia con la ideología, nos será posible establecer la relación de la filosofía con la ideología. Pretendo mostrar que, tal como sostiene Victórico Muñoz, Pereyra “introduce un enfoque nuevo [en las relaciones entre la filosofía con la ideología]”<sup>168</sup>

Este capítulo está dividido en tres partes, la primera corresponde a mostrar la relación entre la filosofía y la ciencia, que hace en un artículo llamado *Filosofía y ciencias sociales*, en la que el autor señala el modo como entiende a la filosofía y a la ciencia y el modo como se articulan dependiendo de si se está hablando de ciencias naturales o sociales; la segunda parte, el segundo apartado, corresponde propiamente al desarrollo teórico de Pereyra en torno a la ideología, donde señala su definición, alcances y relación con las ciencias naturales y las sociales en la complejidad del todo social; la tercera parte corresponde a las reflexiones posteriores a *Configuraciones: teoría e historia*, texto donde desarrolla plenamente su concepto de ideología, particularmente en la polémica que sostiene con Adolfo Sánchez Vázquez con respecto al concepto de “Práctica teórica” planteado por Althusser. Mostraré en este capítulo el modo como nuestro autor discute con varios autores a la vez, aunque destacaré la discusión con los filósofos señalados anteriormente. A lo largo

---

<sup>168</sup> Muñoz Rosales, Victórico. *La función social de la filosofía*. Op. Cit. pág. 71. Los corchetes son propios.

del capítulo, compararé la visión que cada uno tiene respecto a la ideología y su relación con la ciencia y la filosofía, para mostrar qué es lo que Pereyra retoma de autores como Althusser, Sánchez Vázquez y Villoro, y cuál es su aporte propio y original.

### 3.1 Articulación Ciencia y Filosofía en “Filosofía y Ciencias sociales”.

En *Filosofía y ciencias sociales*<sup>169</sup>, Pereyra ubica el problema de la filosofía en cuestiones “de carácter ontológico y epistemológico”<sup>170</sup>, pues considera que se pueden enmarcar las distintas disciplinas filosóficas en el examen de tales cuestiones. Asimismo, considera que no es posible unificar dichas cuestiones en una sola, como pretendían autores como Zeleny, al afirmar que el marxismo suponía la superación de la dicotomía entre ellas. Tampoco es posible abandonar la teoría del conocimiento (como afirmaba Althusser, aunque sus preocupaciones eran en gran medida epistemológicas); asimismo, sostiene que “...la filosofía no es ni puede ofrecer una concepción del mundo.”<sup>171</sup>

Cuando Pereyra afirma esto, a la vez que está discutiendo con Gramsci cuando afirma que la filosofía se halla contenida en el lenguaje, el sentido común y en la religión popular<sup>172</sup>; está separando su visión de la filosofía de la de Sánchez Vázquez, que ya hemos expuesto. En efecto, Pereyra precisa que, cuando se plantea la relación entre filosofía y ciencias sociales, se interroga “por una doble relación: a) la existente entre la ontología y tales

---

<sup>169</sup> Pereyra, Carlos. “Filosofía y ciencias sociales” (Originalmente publicado en Asociación Filosófica de México, *La filosofía y las ciencias sociales*. Grijalbo. México 1976. Pp. 241-256.) en *Filosofía, historia y política. Ensayos Filosóficos (1974-1988)*. F.C.E. UNAM. México 2010. Pp. 71-82.

<sup>170</sup> *Ibíd.* Pág. 71

<sup>171</sup> *Ídem.*

<sup>172</sup> Ver *Ibíd.* Pág. 72. Cita de Pereyra a Gramsci.



ciencias sociales, y *b*) la que pueda haber entre la epistemología y ese mismo conjunto de disciplinas.”<sup>173</sup> Para el autor, a diferencia de Sánchez Vázquez, la filosofía no se trata de una “Filosofía de la praxis”, sino de una “Práctica teórica”<sup>174</sup>.

La cuestión en torno si hay retraso de la filosofía respecto de las ciencias sociales, o cual es la relación entre aquella y éstas, está condicionada por lo que se entiende como “Filosofía”. Para el autor, no hay algo así como una filosofía, sino que hay disciplinas consideradas “filosóficas”. De tal modo que la pregunta por la relación entre la filosofía y la ciencia (o ciencias sociales) es la pregunta por la relación entre las disciplinas filosóficas (enmarcadas en la ontología y la epistemología) y las ciencias sociales. La precisión de lo que se entiende cuando se pregunta por la filosofía ayuda, dice, a despejar obstáculos y facilitar una respuesta.

Al considerar a las disciplinas filosóficas (cuya conjunción sería la filosofía misma) enmarcadas por la ontología y la epistemología tiene como consecuencia que la filosofía pregunta o se ocupa del análisis del ser y del conocimiento. Es decir, la filosofía tiene como característica la pregunta por lo que es en cuanto que es, y por lo que se conoce y se puede conocer; tiene, por tanto, una relación muy peculiar con el conocimiento. La filosofía, entonces, no es ajena al conocimiento, sino que es uno de sus problemas centrales. Esto es de suma importancia en la relación entre filosofía e ideología pues, como veremos después, la relación entre estos dos conceptos está determinada por lo que el autor precisa de ellos.

Para Pereyra, la tesis que afirma el retraso de la filosofía respecto de la ciencia tiene en su base a la filosofía como teoría del conocimiento. Del mismo modo, la tesis que afirma la

---

<sup>173</sup> Ídem.

<sup>174</sup> A este respecto, Pereyra tiene una discusión con Sánchez Vázquez sobre la “práctica teórica”, Ver “La ideología en otros textos de Carlos Pereyra” incluida en este capítulo.

prioridad de la misma respecto de la ciencia tiene en su base a la filosofía como ontología. En efecto, el autor sostiene que “puede convenirse en la prioridad de la ontología respecto del discurso científico [como condición de posibilidad de nuevas modalidades de dicho discurso], pero en lo referente a la epistemología ratifica la tesis hegeliana del ‘búho de minerva’ y acepta el hecho de que aquella levanta su vuelo en el crepúsculo, después de la configuración del discurso científico”.<sup>175</sup>

¿Cómo fundamentar el retraso de la epistemología respecto de la ciencia? Pereyra rechaza la tesis según la cual la filosofía, más precisamente la teoría del conocimiento, “establece los criterios de cientificidad conforme a los cuales ha de medirse cualquier intento de formular un discurso científico”<sup>176</sup>. Esta pretensión trae como consecuencia polémicas en torno a si las disciplinas sociales son científicas o no, en función de su incapacidad de reproducir el método y “las pautas de verificabilidad de las ciencias de la naturaleza.”<sup>177</sup> El discurso científico, sostiene, no tiene como deber justificarse frente a un tribunal de la razón de tipo normativo.

Pereyra establece así una diferencia entre las llamadas “ciencias naturales” y las “ciencias sociales”, y sostiene que el método no puede ser precisamente el mismo en las ciencias sociales que en las naturales; algo muy similar encontramos en Sánchez Vázquez cuando hace la crítica a la “neutralidad ideológica” en las ciencias sociales<sup>178</sup>. La diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, vemos, radica en el método específico que utilizan, que está determinado por el objeto de estudio de cada una. En el apartado siguiente veremos con más detenimiento esta distinción.

---

<sup>175</sup> Ibíd. Pág. 73. Los corchetes son propios.

<sup>176</sup> Ídem.

<sup>177</sup> Ídem.

<sup>178</sup> Artículo que analizamos en el capítulo anterior.

Con respecto a los criterios, Pereyra sostiene que es un equívoco frecuente asimilar el inmanentismo epistemológico, que niega “la existencia de criterios genéricos validos para cualquier discurso científico...”<sup>179</sup>, con el rechazo de la verificación porque “se supone que la verificabilidad es uno de tales criterios genéricos contra los cuales reacciona el inmanentismo”<sup>180</sup>. Este equívoco proviene, dice, cuando se considera la verificación como un criterio definido; en efecto, sostiene que la verificabilidad, o sus modalidades, son decididas en el interior de cada discurso científico, no es que sea un criterio definido al margen del discurso, sino que es elaborada en el interior mismo de cada desarrollo científico.

Algo semejante ocurre cuando se sostiene que la práctica es el criterio de verdad. Al ser la práctica un concepto abstracto, sin un referente real (sino modalidades de la misma, de la práctica social), postular este criterio “equivale tan sólo a exigir la corroboración del conocimiento.”<sup>181</sup> Por ello, para el autor la verificación y la corroboración no son criterios de verdad.

En el caso de la “práctica real” como criterio de verdad, al sostenerse ésta se afirma también un tribunal exterior a cada discurso, un tribunal universal “sin más títulos que el de su aplicabilidad en circunstancias muy definidas”<sup>182</sup>. Es decir, no puede sostenerse la “práctica real” como criterio de verificación de la teoría, pues su aplicación depende de circunstancias definidas que no necesariamente ocurren. Sólo en la elaboración de una línea o proyecto político, la práctica política puede ser este criterio de verificación, pues “no se trata en sentido estricto de un discurso científico, aunque pueda estar más o menos fundado

---

<sup>179</sup> *Ibíd.* Pág. 74.

<sup>180</sup> *Ídem.*

<sup>181</sup> *Ídem.*

<sup>182</sup> *Ibíd.* Pág. 75.

en conocimientos producidos por las ciencias sociales...”<sup>183</sup>. En efecto, es en este sentido donde la práctica política puede (y el autor sostiene que es el único criterio posible) verificar las proposiciones de un proyecto político. Eso no significa que pueda extenderse ni universalizarse ese criterio.

Podemos notar algo más en la cita anterior: en la elaboración de una línea o proyecto político, que no es científico, sí se pueden incluir proposiciones científicas que lo funden sin que se convierta dicho proyecto en uno científico. Es decir, podemos observar en este argumento que el autor, al menos por el momento, muestra un modo de articulación entre la ciencia y la ideología. En efecto, los programas políticos son ideológicos, y pueden contener proposiciones científicas, lo que no los hace científicos. En ningún momento habla de verdad o falsedad en este sentido.

Cuando pretende sostenerse la experimentación como criterio universal de verificación ocurre lo mismo que con la “práctica real”, si bien tiene validez en algunos casos, no puede universalizarse esa validez como criterio de verificación; el autor sostiene que “...sólo tiene validez allí donde la propia teoría instaure la experimentación como su vía de comprobación.”<sup>184</sup>

Lo que Pereyra intenta sostener es que no hay criterios genéricos válidos para verificar la verdad de las proposiciones científicas, el desarrollo del discurso científico va acompañado por el desarrollo de sus criterios de comprobación; algunas objeciones de este criterio observan dos cuestiones: la consideración de que sólo hay criterios de comprobación y validez dentro de la teoría, y la tesis de que una teoría se constituye solamente cuando es

---

<sup>183</sup> ídem.

<sup>184</sup> ídem.

aceptada por la comunidad de científicos. A este respecto, el autor sostiene que las tesis de Kuhn son vulnerables, pues en el paso de un paradigma a otro, donde varias teorías compiten en un campo y una resulta explicar mejor lo que intenta explicar, es aceptada por la comunidad de científicos y las teorías se reducen a una. Estas tesis de Kuhn son vulnerables al no considerar la articulación ciencia-ideología, pues el considerar que la constitución de un paradigma va acompañada de la aceptación de la comunidad científica, “desconoce la intervención de la ideología y su capacidad de bloquear esa aceptación.”<sup>185</sup>

Es decir, no es el caso que la instauración de un paradigma científico esté acompañado de la aceptación de la comunidad científica necesariamente; en efecto: si un discurso resulta tener mayor poder explicativo que otros, queda instituido como el discurso científico aún cuando no resuelva todos los problemas de su campo, ni tenga la mayor adherencia de los miembros de la comunidad científica.

El estado “posparadigmático” de las ciencias naturales, y la etapa “preparadigmática” de las ciencias sociales, se halla en este estado, según el autor, entre otras cosas, por la peculiar articulación ciencia-ideología en cada caso. Al sostener esto, el autor parece decirnos que a) los criterios de las ciencias naturales son distintos que los de las ciencias sociales, y que b) las ciencias naturales y las ciencias sociales tienen una articulación distinta con la ideología, que su relación con la ideología es distinta, o peculiar, en cada caso.

De hecho, sostiene que la permanencia de una disciplina cuando aun no se constituye un paradigma no indica la ausencia de un discurso científico. Esto ocurre habitualmente en las “ciencias sociales” donde es posible que haya un discurso científico elaborado, o en proceso de elaboración, y cuente con la indiferencia de los miembros de la “comunidad

---

<sup>185</sup> *Ibíd.* Pág. 76.

científica”. El discurso científico no se desarrolla en el vacío ni al margen de la práctica social, “sino articulado con otras formas de la producción social, en particular con la práctica ideológica...”<sup>186</sup>, por ello la mayor o menor aceptación de esos discursos depende de las modalidades de esa articulación que, como ya mencionamos, son peculiares en cada caso, por no decir diversas.

Así, las ciencias naturales tienen una relación más estrecha con el desarrollo de las formas productivas, inciden primordialmente en ellas, mientras que las ciencias sociales afectan las relaciones de producción vigentes. Por ello la ideología dominante, dice, es más compatible con el área “natural”, y resulta incompatible con las ciencias sociales. En tiempos en que las ciencias naturales tenían mayor incidencia en las relaciones de producción, tenían obstáculos ideológicos “semejantes” a los que ahora se enfrentan las ciencias sociales. De esta manera tanto las ciencias naturales como las sociales tienen distintos modos de articulación con la ideología. La eficacia del discurso científico, sostiene, no es sólo de carácter teórico ni se reduce a su función de conocimiento, sino que tiene también una función social, y la transformación de dicha función se traduce en la eliminación o permanencia de obstáculos para su aceptación. En otras palabras: una cosa es la eficacia explicativa y la función de conocimiento de la teoría científica, y otra su aceptación por parte de la comunidad científica: “negar que la ciencia tenga una existencia autónoma, rechazar su desvinculación de la totalidad social, no implica aceptar un criterio extrateórico de verificación del discurso científico.”<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> *Ibíd.* Pág. 77.

<sup>187</sup> *Ídem.*

Aquí Pereyra a la vez hace un reconocimiento y una distinción: reconoce que la ciencia (tanto las naturales como las sociales) tienen una articulación con la ideología; sin embargo, establece también la diferencia entre la ciencia y la ideología: *una cosa es la validez teórica de la ciencia, y otra su función social.*

Nuestro autor reflexiona acerca del criterio de adecuación, según el cual lo verdadero sería aquello que coincida con el objeto analizado; el conocimiento, para ser verdadero, debe coincidir con su objeto. En este criterio está implícito el compromiso con el conocimiento empírico. Si el conocimiento tiene que adecuarse a un objeto preexistente, la tarea de la práctica científica resulta ser un largo rodeo que tendría como resultado algo “adecuado” (conocimiento científico) o algo “inadecuado” (pseudoconocimiento). El criterio de adecuación no explica la relación entre el objeto real y el objeto teórico, que es distinta en cada caso. Este mismo es el significado de la existencia de distintas clases de racionalidad o científicidad: los distintos tipos de relación entre el objeto real y el objeto teórico.

El autor sostiene que la posición empirista, que está en la base de este criterio de adecuación, “presupone una relación sin solución de continuidad entre el saber común basado en la experiencia vivida y el discurso científico...”<sup>188</sup> por ello se vincula de esa manera al objeto real con el objeto teórico. Pereyra ya hizo explícita la carencia del criterio de adecuación para explicar esta relación. Pero para rechazar la concepción empirista recurre a la crítica de la relación sujeto-objeto.

Nos dice que gran parte de los desarrollos en la epistemología a lo largo de la historia han insistido en combinaciones entre las categorías «sujeto» y «objeto». Esta reiteración en combinar dichas categorías pone de relieve no sólo la dificultad de responder a la pregunta

---

<sup>188</sup> *Ibíd.* Pág. 79.

¿cómo se relacionan el sujeto y el objeto de conocimiento? Sino la deficiencia de dicha pregunta, al planteamiento mismo del problema. Tal deficiencia no se resuelve afirmando una concepción según la cual la relación es de carácter contemplativo, o práctico, ni reconociendo el “aspecto activo” del conocimiento, ni el carácter real de la actividad, pues en todos ellos está la tesis de que el sujeto y el objeto existen antes que la relación misma. Lo anterior significa que “... la tarea de la gnoseología no es dar cuenta de la relación sujeto-objeto cuanto de los mecanismos de producción de conocimientos.”<sup>189</sup> Es decir, el error está en considerar que la tarea de la teoría del conocimiento es dar cuenta de la relación originaria sujeto-objeto, una relación que, en las más de las teorías (según Pereyra) supone la preexistencia de ambos; en cambio, sugiere que la gnoseología tiene como tarea más que dar cuenta de eso, dar cuenta de los mecanismos de la producción de conocimiento.

Por otro lado, al negar una racionalidad general y un criterio genérico de verdad del discurso científico, se compromete con la tesis que afirma que los criterios de validación no sólo son inmanentes a cada campo teórico, se compromete también con la tesis que afirma que dichos criterios pertenecen a un periodo histórico dado, a cada periodo de la formación de esos criterios: “la validez de un discurso en el interior de una ciencia específica es algo ligado a la historia de ésta.”<sup>190</sup> Esto quiere decir que la validez de una teoría no sólo depende de los criterios que se forman dentro del campo mismo, sino del momento histórico. El autor pone como ejemplo a esto la astrología, que perdió su validez no por algún criterio de cientificidad genérico, sino por la problemática de la astronomía, que mostraba la inanidad de aquella. Con todo esto, el autor trata de afirmar y justificar una

---

<sup>189</sup> *Ibíd.* Pág. 80.

<sup>190</sup> *Ídem.*



“epistemología histórica”, que sostiene justamente que los criterios de validez y científicidad de una disciplina corresponden a un periodo histórico en el que se dan esas problemáticas, y los criterios de validez y comprobación se dan dentro de la ciencia misma.

Esta “epistemología histórica”, lejos de reducir a mera crónica la teoría del conocimiento, “interroga por las causas y condiciones de la aparición de un nuevo discurso científico”<sup>191</sup> es decir, se pregunta y estudia el surgimiento y sustitución de un campo problemático por otro, por razones tanto internas como externas a dicho campo.

La epistemología, entonces, tiene esta relación con la ciencia en tanto que *estudia las causas y condiciones del surgimiento de un discurso científico*, y no puede darse este estudio antes de la aparición de dicho discurso, por ello afirma que la epistemología es posterior al desarrollo del discurso científico. El comprometerse con la epistemología histórica, dice, no implica concesión alguna al historicismo, caracterizado por el paso uniforme del tiempo, por la temporalidad común. En efecto, para Pereyra la práctica social tiene diversas modalidades; la ciencia, la política, el arte, la filosofía, la actividad productiva, etc. se enfrentan con distintos objetos de transformación, y esto no puede reducirse a manifestaciones de una “historicidad general”, pues de hacerlo se caería en una “metafísica esencialista”, en el que desaparecería el problema de las historicidades diferenciales, aspecto importante para un tratamiento científico de la historia como el que pretende nuestro autor.

Del mismo modo que niega esta “historicidad general”, Pereyra niega la racionalidad general y sostiene que, al negar esto, se admite lo que llama (en lenguaje heideggeriano) “ontologías regionales”. Si el marxismo, dice, significa una transformación de la

---

<sup>191</sup> *Ibíd.* Pág. 80-81.

concepción de la ciencia, entonces “...se está obligado a dar cuenta de esa transformación.”<sup>192</sup> Para él hay dos posibilidades: aparece un modo nuevo de explicar científicamente o la totalidad de lo real, o una realidad determinada. Resulta inadmisibles la primera opción, pues el marxismo no significa una renovación de la física, o la biología; implica más bien “la posibilidad de producir conocimiento respecto al movimiento histórico de las formaciones sociales.”<sup>193</sup> Es por ello que para construir una nueva racionalidad o científicidad, se tiene que reconocer la “peculiaridad ontológica-regional”.

Para desarrollar la ciencia de la historia, fundada por Marx, nos dice, es necesario tener una idea de qué es la historia, su modo de ser, del papel de la contradicción en ese modo de ser, la afirmación ontológica de la identidad entre proceso y sujeto y el carácter de totalidad de la realidad. Ésta es la manera como Pereyra define la relación entre la filosofía (entendida como ontología) y la ciencia; en efecto, la ontología está en la base del desarrollo de la práctica científica, pues sin dicha base no hay modo de proceder en el desarrollo de la ciencia de la historia, que es lo que el autor pretende en este texto. Está ensayando las bases teóricas que le van a permitir desarrollar la ciencia de la historia. Es por ello que el libro *Configuraciones: Teoría e Historia* inicia con estos textos, está sentando las bases del análisis teórico que va a desarrollar a lo largo de dicho libro.

---

<sup>192</sup> Ibíd. Pág. 82.

<sup>193</sup> Ídem.

### 3.2 La ideología en Carlos Pereyra. “Ciencia e Ideología”.

Hemos visto qué es lo que Carlos Pereyra entiende por Filosofía en cuanto a disciplina y su relación con la ciencia, así como una aproximación a lo que se refiere por ella. En el artículo de *Configuraciones: teoría e historia* llamado “Ciencia e Ideología”<sup>194</sup>, nuestro autor aborda estos dos conceptos con mucho más cuidado, definiendo, diferenciando y estableciendo los modos como se relaciona o articula uno con el otro. En el presente apartado, tengo por objeto mostrar el enfoque que Pereyra da a la ideología, su definición y alcances, así como la relación que ésta tiene con la ciencia y, con ella, con la filosofía. Como lo abordamos en los capítulos anteriores, el modo como la ideología se relaciona con la ciencia es una problemática central en la teoría de la ideología, tema que abordan ampliamente autores como Villoro y Sánchez Vázquez, con quienes, presumiblemente, Pereyra discute.

Para nuestro autor, la vaguedad o ambigüedad en el uso de la palabra “ideología” viene dada, más que por los muchos significados que se le atribuyen, a que con ella se refiere a dos conceptos distintos. Dichos conceptos se utilizan con la misma expresión por una razón justificada que él desarrolla. Sostiene que es necesario establecer la diferencia entre uno y otro concepto para evitar dicha ambigüedad al usar la palabra “ideología” en un estudio o una investigación, así como aclarar en qué sentido usamos dicha palabra.

La palabra ideología, al tener significados tan diversos, y al ser usado de modos muy diferentes por sociólogos, filósofos, etc., para no introducir mayores elementos de

---

<sup>194</sup> En *Filosofía, historia y política. Ensayos Filosóficos (1974-1988)*. Op. Cit. Originalmente publicado en *Cuadernos políticos*. No. 10, octubre-diciembre de 1976. Pp. 25-32.

confusión, a juicio de Pereyra, es necesario establecer que la ideología se utiliza o como concepto epistemológico o como concepto sociológico.

#### A. El concepto epistemológico de ideología.

Pereyra sostiene que la palabra “ideología” refiere en un nivel epistemológico, “a representaciones, ideas o creencias no justificadas teóricamente, expresadas a través de enunciados no fundados en razones suficientes, sostenidas las primeras y formulados los segundos por motivos extrateóricos...”<sup>195</sup> es decir, cuando nos referimos a la ideología en su concepto epistemológico, podemos comprobar que se trata de enunciados falsos teóricamente. Es importante resaltar la similitud que este concepto tiene con el gnoseológico de Luis Villoro, son básicamente el mismo, ambos son creencias insuficientemente justificadas, sostenidas por la función social que cumplen. Tal como sostuvimos en el apartado referente al concepto de ideología en Villoro, es importante aclarar que ambos autores hablan de falsedad teórica, que significa no estar apoyado en argumentos suficientes; en otras palabras, se trata de falsedad en términos lógicos. Es por ello que nuestro autor sostiene que “... ‘ideología’ es un tipo especial de ‘falsa conciencia’, donde la falsedad es ocultada por motivos provenientes de las relaciones sociales.”<sup>196</sup>

Caracterizar a un discurso como ideológico, en el nivel epistemológico, significa justamente mostrar su falta de fundamento en razones objetivamente suficientes. Por ello lo

---

<sup>195</sup> Pereyra, Carlos. “Ciencia e ideología” en *Óp. Cit.* Pág. 83-84.

<sup>196</sup> *Ibíd.* Pág. 84

llama “un tipo especial de falsa conciencia”, al no estar fundamentado y ser sostenido por otros motivos; pero no sólo ello, Pereyra nos dice que caracterizar de esa manera un discurso significa además de mostrar esa carencia de fundamento, los motivos por los cuales se sostiene el discurso. Esto se traduce en una doble tarea:

- i) Demostrar mediante un análisis científico que el discurso no se funda en razones teóricamente suficientes (esta demostración sólo puede hacerse desde el interior de una ciencia constituida o en proceso de constitución), y
- ii) Demostrar mediante un análisis sociológico que ese discurso, pese a carecer de fundamento teórico, es mantenido debido a la función social que cumple su aceptación.<sup>197</sup>

Podemos notar claramente que nuestro autor está considerando la necesidad de abordar el problema de la ideología desde un enfoque interdisciplinario al incluir tanto a la ciencia como a la sociología en el análisis del nivel epistemológico de un discurso ideológico. De igual manera, es importante enfatizar la importancia que Pereyra da al análisis de la justificación teórica del discurso para poder caracterizarlo como ideológico. Tal como sostiene Villoro, es necesario mostrar que dicho discurso no se funda en razones objetivamente suficientes pero, a diferencia de él, Pereyra sostiene que esta comprobación sólo puede llevarla a cabo un análisis desde el interior de una ciencia constituida o en proceso de constitución. Esto no es para nada casual, más adelante veremos la importancia de la ciencia para el análisis de un discurso ideológico en el nivel epistemológico del término; una diferencia más que podemos apreciar con el concepto de Villoro es que éste llama “concepto gnoseológico” y Pereyra “concepto epistemológico”, no se trata

---

<sup>197</sup> Ídem.

simplemente del uso de una palabra diferente para caracterizar a la ideología en este nivel, son conceptos con significaciones distintas, habrá que ver cuál es el uso correcto en dicha caracterización y definición del concepto.

Tanto Villoro como Pereyra afirman que la ideología, en este nivel, se sostiene por motivos extrateóricos, por su función social; sin embargo, nuestro autor llama “concepto epistemológico” a este nivel de la ideología para diferenciarlo del propiamente sociológico, aunque reconoce que tal vez podría llamársele “concepto socioepistemológico” o “interdisciplinario”. Además, para Pereyra no hay una teoría del conocimiento general que esté desprendida de la práctica social, por lo que, al estar articuladas, toda teoría del conocimiento tiene interrogantes referidas a condiciones sociales del desarrollo de cada ciencia específica. Por otro lado, sostiene que si este concepto no permite pensar las causas por las cuales se sostiene un discurso aún cuando no está suficientemente justificado “... el concepto sería enteramente inútil porque no sería factible discernir la falsedad ideológica del mero error y, lo más grave, no se comprendería el porqué de la vigencia de tal falsedad.”<sup>198</sup> Es decir que el concepto epistemológico de ideología tiene como tarea no sólo mostrar la falsedad lógica de un discurso, sino mostrar las causas por las cuales se mantiene dicho discurso.

---

<sup>198</sup> *Ibíd.* Pág. 85.

## B. El concepto sociológico de ideología.

La definición que hace Carlos Pereyra acerca del concepto epistemológico de ideología es muy similar al concepto gnoseológico manejado por Villoro. En cuanto al concepto sociológico, nuestro autor sostiene que la ideología remite “a un tipo de articulación entre discurso teórico y/o proceso real, por un lado, y los emisores o receptores de ese discurso, por el otro.”<sup>199</sup> Es decir que este concepto remite a una relación en la que el discurso es considerado en virtud de la función social que ejerce en un grupo social dado o, como nos dice el autor “... el mensaje discursivo es considerado en virtud de su pertinencia respecto a las aspiraciones, objetivos, requerimientos, etc. de una clase social o de un grupo de agentes históricos clasificados según algún otro criterio.”<sup>200</sup>

Podemos notar que, desde esta perspectiva, el concepto sociológico de ideología no incluye ni maneja la descripción teórica de “un conjunto de creencias insuficientemente justificadas”; el concepto sociológico describe una relación entre un discurso y los usuarios del mismo. En este sentido, no tiene caso atribuirle al concepto de ideología su carácter de “insuficientemente justificado en razones” pues no importa la verdad o falsedad del discurso, lo que importa es la relación que tiene con dichos usuarios, en virtud de sus aspiraciones o ideales.

Vale la pena recordar aquí el concepto de ideología según Sánchez Vázquez: para él, como vimos en el capítulo anterior, la ideología es este conjunto de aspiraciones o ideales que guían el comportamiento práctico de una clase o grupo social dado, sin importar su verdad

---

<sup>199</sup> ídem.

<sup>200</sup> ídem.

o falsedad; recordemos que en la discusión con Villoro, Sánchez Vázquez sostiene que la ideología puede contener elementos de verdad, aunque lo central es su función social. Del mismo modo caracteriza nuestro autor su concepto: en el nivel sociológico, la ideología no tiene que ver con la verdad o falsedad de los enunciados, sino con la función social que cumple; aquí el referente de la ideología está constituido por la relación entre las aspiraciones o ideales de un grupo social o, como él los llama, “agentes históricos”, y la realidad, o proceso real, y no por una doctrina más o menos sistematizada.

En efecto, Pereyra sostiene que, al emplear el concepto sociológico de ideología (perteneciente a la teoría de la sociedad), ésta no es ni verdadera ni falsa “ya que estos valores sólo pueden predicarse de enunciados, y el concepto sociológico de ‘ideología’ no refiere a enunciados, sino a los propósitos y aspiraciones de una clase o grupo social y a la relación de esos propósitos y aspiraciones con los conocimientos producidos por la ciencia”<sup>201</sup>

En el nivel sociológico, la ideología aspira a guiar el comportamiento de los grupos o agentes históricos en virtud de su posición en el sistema social, “la ideología no aspira a explicar ninguna región de la realidad, no está compuesta por enunciados verificables.”<sup>202</sup>

Como podemos observar, nuestro autor ya está apuntando la relación que la ideología tiene con la ciencia, un tema central en la discusión sobre la ideología que ya hemos visto ampliamente en la discusión anterior. Ante ello, Pereyra se plantea una pregunta: ¿en qué medida una ideología determinada puede admitir los resultados de la ciencia, o, por el contrario, se ve obligada a rechazarlos? Es decir, la pregunta por la capacidad de la

---

<sup>201</sup> Ídem.

<sup>202</sup> *Ibíd.* Pág. 86.



ideología para relacionarse con los productos de la práctica científica. Con ello entrará a analizar la relación de la ideología con la ciencia que, como veremos a continuación, es similar a la relación que plantea tanto Sánchez Vázquez como Villoro, aunque con diferencias que nos permiten sostener que habla de un concepto distinto al de ellos.

### C. Ciencias naturales y ciencias sociales.

Hay distintos modos en los que la ideología se articula con la ciencia. El autor pone el siguiente ejemplo:

... la ideología burguesa puede articularse con entera facilidad con los productos del conocimiento científico natural; los cuales o bien contribuyen al desarrollo de las fuerzas productivas, algo en lo que está vivamente interesada esa ideología o, cuando menos, no representa ningún motivo de preocupación para el mantenimiento de la dominación. Algo muy diferente ocurre con los productos de la ciencia social, la mayor parte de los cuales resultan atentatorios para esa misma dominación.<sup>203</sup>

Aquí cabe comenzar por clarificar lo más evidente: Pereyra distingue entre ciencias naturales y ciencias sociales, cada una tiene modos específicos de articularse con la ideología, además de proponer una relación peculiar entre la “ideología burguesa” con la ciencia natural, y la “ideología proletaria” con las ciencias sociales. Podemos observar, en

---

<sup>203</sup> Ídem.

la discusión sobre la ideología que mantienen Sánchez Vázquez y Luis Villoro, que sólo el primero apunta una distinción entre las ciencias naturales y las sociales, que desarrolla en su artículo “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ de las ciencias sociales”. Villoro, por su parte, en todo el desarrollo que expusimos en el capítulo anterior no parece distinguir entre una y otra. En efecto, Villoro plantea una relación de la ideología con la ciencia, pero no distingue en ella las ciencias naturales de las ciencias sociales.

Nuestro autor no sólo distingue entre una y otra, sino que explica cuál es esa diferencia específica y cómo se articula una y otra ideología con las ciencias naturales y las sociales, respectivamente.

Nos dice que los productos de las ciencias naturales contribuyen o pueden contribuir al desarrollo de las fuerzas productivas, así como los desarrollos de las ciencias sociales contribuyen o pueden contribuir a la reproducción o transformación de las relaciones de producción (o relaciones sociales vigentes). Esto implica que hay grados de pertinencia entre unas ciencias y otras respecto al desarrollo de las fuerzas productivas y a las relaciones sociales; lo cual no significa que las ciencias naturales no tengan incidencia alguna en las relaciones de producción o que las ciencias sociales no la tengan en las fuerzas productivas necesariamente, aunque sí apunta que de tener incidencia, esta es muy baja. La diferencia que establece Pereyra ha de ser pensada, dice, en términos de continuo y no de una diferencia cualitativa, por eso habla de pertinencia. La ventaja de esto es que, según él, se establecen diferencias cuantitativas, mas no cualitativas, lo que “... impide de entrada todo intento de distinguir procedimientos científicos entre sí...”<sup>204</sup>.

---

<sup>204</sup> *Ibíd.* Pág. 87.

Esta modalidad de continuo permite, además, pensar las modalidades que tiene la objetividad científica dependiendo de que se esté hablando de ciencia natural o ciencia social. Así, entre mayor pertinencia tiene una ciencia respecto a las relaciones sociales, más estrecha es la articulación de ésta con la ideología, por lo que resulta más difícil que obtenga aceptación universal. Es interesante notar que Sánchez Vázquez ya apuntaba la dificultad de las ciencias sociales para tener esta aceptación por la comunidad de científicos, aunque parece que Pereyra encuentra una justificación al respecto.

¿Qué nos quiere decir esto? Tanto las ciencias sociales como las naturales tienen relación con la ideología, pero no en el mismo nivel: mientras que podemos asociar el concepto epistemológico de ideología con las ciencias naturales, podemos, del mismo modo, asociar el concepto sociológico de la ideología con las ciencias sociales, de tal modo que es más estrecha la articulación de las ciencias naturales con la ideología en el nivel epistemológico, y las sociales con la ideología en el nivel sociológico. Esto trae como consecuencia una relación muy peculiar de la ciencia con la ideología, donde podemos distinguir mucho más claramente cuándo estamos hablando de ésta en un nivel y en otro y evitamos muchas confusiones y, además, objeciones que plantean tanto Sánchez Vázquez como Villoro.

Recordemos que el problema central de Sánchez Vázquez en su artículo sobre la ideología en las ciencias sociales es el de la objetividad. Del mismo modo, Pereyra aborda este problema con respecto a la articulación entre ciencia e ideología. Nuestro autor rechaza el enfoque según el cual una teoría es objetiva si representa o reproduce algo real por vía del pensamiento, pues supone una concepción del conocimiento como reflejo, que no resuelve ningún problema epistemológico, además de que “oculta la ruptura existente entre conocimiento científico y la experiencia cotidiana, así como también oculta el arduo

proceso de elaboración del objeto teórico, necesario para acceder a la explicación del objeto real.”<sup>205</sup> Los matices que se introducen para ocultar la subordinación a la teoría del reflejo, dice, no proponen un modo de concebir la relación entre el objeto teórico y el objeto real.

Ni la reproducción del objeto real ni la aceptación universal son, para nuestro autor, índices para determinar el carácter objetivo o no de una teoría, pues “...el problema de la objetividad no puede escindirse de la intervención de mecanismos ideológicos en virtud de los cuales se bloquea el reconocimiento de una teoría científica”<sup>206</sup>. La objetividad, efectivamente, se encuentra en cierta relación del objeto teórico con el objeto real, que puede pensarse en los siguientes términos:

El objeto teórico incluye: *a*) una serie de conceptos a partir de los cuales se clasifican y piensan las entidades reconocibles en el objeto real; *b*) un conjunto de hipótesis o leyes que permiten pensar las conexiones regulares entre esas entidades; *c*) un marco teórico donde se establece la red de relaciones existentes entre las entidades y entre las conexiones.<sup>207</sup>

Esta construcción del objeto teórico permite organizar la información que el objeto real proporciona y, además, permite explicar los elementos que constituyen ese objeto real. Es decir, Pereyra niega la teoría del reflejo, y propone un método de construcción del objeto teórico a partir del objeto real, de tal modo que sea posible comprender su constitución.

El problema de la objetividad, entonces, no tiene que ver con cómo el objeto teórico reproduce el objeto real, sino de la capacidad para explicar, integrar y organizar la información disponible del objeto real; la objetividad de una teoría depende de la eficacia de su aparato conceptual para conocer el objeto real, y no para reproducirlo, así como

---

<sup>205</sup> Ídem.

<sup>206</sup> *Ibíd.* Pág. 88.

<sup>207</sup> Ídem.

tampoco tiene que ver la subjetividad del científico. En efecto, Pereyra sostiene que esta referencia tiene en el fondo la falsa problemática de la dicotomía sujeto-objeto y el conocimiento como la unión entre ellos, cosa que mencionamos anteriormente.

Nuestro autor plantea el problema de la objetividad de la teoría recurriendo a la semiología, que distingue “a) el estudio sintáctico de las relaciones de los signos entre sí; b) el estudio semántico de las relaciones de los signos con sus referentes, y c) el estudio pragmático de las relaciones de los signos con los usuarios”<sup>208</sup> donde la primera determina las reglas del discurso científico o cómo construir enunciados “correctos”, y la segunda analiza las reglas de correspondencia entre los componentes del discurso y los referentes. Pereyra justifica la introducción de la semiología para plantear el problema de la objetividad argumentando que el discurso científico es un cuerpo de signos.

Con esto, la verdad o falsedad de un discurso se demuestra, sostiene el autor, por vía de un análisis sintáctico-semántico de los enunciados que lo componen. Elaborando dicho análisis es posible mostrar la insuficiencia teórica del discurso y, por vía del análisis pragmático, se puede explicar la aceptación del mismo por su función social “como si fuera verdadero”<sup>209</sup>. En efecto, demostrando su insuficiencia teórica y el modo como es aceptado por dicha función, nos permiten caracterizar un discurso como ideológico; un análisis como el planteado por Pereyra nos ayuda a aclarar mejor el funcionamiento del concepto epistemológico de ideología. Sin embargo, nuestro autor sostiene que ésa es la utilidad de dicho concepto, pero tiene al menos una deficiencia: no nos sirve para explicar el rechazo social de un discurso científico; en otras palabras: nos permite explicar cómo es que se

---

<sup>208</sup> ídem.

<sup>209</sup> *Ibíd.* Pág. 89.

acepta un discurso falso, pero no el cómo es que se rechaza un discurso verdadero. Tampoco sirve, continúa, para aclarar el cómo se relacionan los agentes históricos con un cuerpo lingüístico “no constituido por enunciados de los cuales se pueda predicar su verdad o falsedad”<sup>210</sup> ni para pensar la relación de dichos agentes con las situaciones o instituciones, etc.

Para estas cuestiones donde el concepto epistemológico de ideología es inoperante, se está planteando el concepto sociológico de ideología. A mi juicio, el concepto de ideología de Sánchez Vázquez solamente explica el por qué es aceptado aunque no esté suficientemente justificado, pero no explica el por qué un discurso es o verdadero o falso, o está insuficientemente justificado, es decir, en su análisis no se refiere al ámbito epistemológico de la ideología, sino exclusivamente al concepto sociológico y, dicho sea de paso, el concepto de Villoro hace lo opuesto: explica por qué un discurso está insuficientemente justificado, y menciona que es aceptado por su función social, pero no termina de aclarar por qué es aceptado socialmente. Con respecto a el cómo se relacionan los individuos con ese discurso en tal o cual situación histórica, Villoro sostiene que la ideología en el nivel sociológico tiene una función de dominio de un grupo sobre otros, cosa que, en su definición, ninguno de los otros dos autores (Pereyra y Sánchez Vázquez) afirma.

Para Pereyra, el análisis sintáctico-semántico permite caracterizar un discurso pretendidamente científico o como ideológico, o imposibilita dicha caracterización al demostrar su suficiencia teórica, pero se debe realizar un análisis pragmático para precisar la relación existente de dicho discurso con sus usuarios. Este análisis muestra el por qué un discurso científico, suficientemente justificado, no se traduce necesariamente en su

---

<sup>210</sup> Ídem.

aceptación universal. “El análisis pragmático, permite, pues, la decodificación de los supuestos ideológicos a través de los cuales se lee un discurso científico. Aquí el término ‘ideología’ se utiliza, es obvio, en su significación como concepto sociológico.”<sup>211</sup> Sin embargo, es necesario puntualizar el hecho de que en este análisis ya no se toma en cuenta la verdad o falsedad de un discurso, sino la relación de ese discurso con los agentes históricos o usuarios de dicho discurso.

En efecto, la precisión con respecto al análisis sintáctico-semántico y al pragmático permite a nuestro autor sostener que

...no tiene sentido afirmar que la concepción de la ideología como total y necesariamente falsa [podemos notar aquí la referencia indirecta al planteamiento de Villoro] es una generalización ilegítima de una forma particular de ideología. Si en este planteamiento el término “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 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, por tanto, también con la teoría.<sup>212</sup>

Me disculpo por lo extenso de la cita, pero ella condensa de manera muy precisa el planteamiento de Carlos Pereyra respecto de la ideología. En efecto, en su aspecto epistemológico, la ideología nos permite distinguir entre un discurso científico,

---

<sup>211</sup> Ídem.

<sup>212</sup> *Ibíd.* Pág. 89-90. Los corchetes son propios.

suficientemente justificado, y un discurso ideológico, que carece de esa justificación en razones suficientes; en su aspecto sociológico, el concepto de ideología nos permite comprender el modo como los agentes históricos se relacionan con tal o cual discurso, teniendo o no éste elementos de verdad, cosa que el concepto epistemológico no puede hacer, pues no está diseñado para eso.

Para nuestro autor, y respondiendo indirectamente al planteamiento de Villoro, no se puede rechazar del concepto sociológico de ideología argumentando que no permite distinguir entre un enunciado científico y uno ideológico, pues este argumento es inválido ya que el concepto sociológico de ideología no está diseñado para hacer esa distinción; está diseñado para analizar “...el modo como se relacionan los usuarios con los enunciados científicos, con otros cuerpos lingüísticos no verdaderos ni falsos y con las manifestaciones del proceso real mismo.”<sup>213</sup>

Con respecto a la intervención de la ideología en el desarrollo de la ciencia, Pereyra sostiene que en todo desarrollo científico, pero con más frecuencia en las ciencias sociales, hay un punto en el que el análisis sintáctico-semántico no es suficiente para que un discurso pueda imponerse completamente o justificarse, de ahí uno de sus mayores problemas con la objetividad; es ahí donde interviene la ideología, pues el debate tiende a polarizarse según motivaciones pragmáticas, es decir según mecanismos ideológicos. En este debate se preferirá una conceptualización y no otra por sus efectos en el debate social. La existencia de este punto, que Pereyra llama “zona problemática”, implica que no puedan sostenerse posiciones que distinguen entre ciencia burguesa y proletaria, ni aquellas que afirman que la ciencia está saturada de ideología.

---

<sup>213</sup> *Ibíd.* Pág. 90.



Teniendo en cuenta que el desarrollo científico no se da, ni mucho menos, en un vacío social, sino en el interior de una sociedad, en su multiplicidad de condiciones y determinaciones y con ideologías en juego constante, es necesario aclarar cómo afecta éste conjunto social a dicho desarrollo. El autor sostiene, como ya lo hemos mencionado con anterioridad, que el desarrollo científico se da en articulación con las demás formas de producción social; es decir que, igual que los demás, son productos de una determinada actividad social, no se dan en abstracto. Concordando tanto con Sánchez Vázquez como con Villoro, Pereyra afirma que las preguntas que la ciencia se plantea, y los problemas que se suscitan en el interior de la ciencia, pueden tener su origen en las ideologías socialmente prevalecientes; asimismo, determina el campo de visibilidad de la ciencia.

Aun así, nuestro autor sostiene que la legitimidad de una pregunta o su rechazo y caracterización como falso problema se da en el interior de la ciencia y aquí no interviene el carácter de la ideología que dio origen a tal cuestión, ni ésta está subordinada a la visión de una ideología. Es decir que, por ejemplo, cuando diversos desarrollos teóricos se pretenden científicos y tienen distintos significados para un concepto, esto no significa que todas tengan un carácter científico y que la validez de una u otra dependa del compromiso ideológico que se tenga, sino que, para que una teoría adquiriera un carácter científico, se requiere del análisis sintáctico-semántico que demuestre su objetividad y su justificación.

Para concluir su artículo, Pereyra apunta que al concepto sociológico de ideología puede añadirse en su significación el que es un saber “precientífico” entendiendo por esto que no es una ideología teóricamente elaborada, de la cual se pueda predicar su verdad o falsedad, sino un saber que existe con independencia de la construcción de una teoría científica y, con ello, que no aspira a construir un conocimiento como tal. Evidentemente aquí hay otro

problema: la ideología es o puede ser un saber, pero no es propiamente conocimiento. Recordemos que, en este contexto, para nuestro autor lo que puede llamarse propiamente *conocimiento* es aquella creencia suficientemente justificada, cuya justificación se da en el interior de una ciencia constituida o en proceso de constitución, por tanto, se trata de un conocimiento científico, y no de un conocimiento o saber general.

#### D. Filosofía e ideología.

Como lo expusimos en el apartado anterior, Carlos Pereyra divide las disciplinas filosóficas en dos rubros: la ontología y la epistemología, y que la ontología tiene cierta “prioridad” respecto a la ciencia debido a que ésta se encuentra en la base del desarrollo de la práctica científica, mientras que la epistemología se encuentra en “retraso” al tener su objeto de estudio después de la elaboración del discurso científico. Para poder reflexionar acerca del modo como se articula la filosofía entendida como ontología con la ideología, es necesario tener presente esta prioridad de la ontología respecto a la ciencia. Del mismo modo, al ser una “práctica teórica” la filosofía resulta muy similar a la ciencia pues, como veremos en el siguiente apartado, su modo de proceder es similar en cuanto a su desarrollo, criterio de verdad y comprobación, esto tiene implicaciones en su relación con la ideología.

Recordemos que, en algún momento, nuestro autor sostiene que *la filosofía no es ni proporciona una visión del mundo*, ni entendida como ontología ni entendida como epistemología. Como ontología, la filosofía reflexiona en torno a lo que es en cuanto que es, mientras que la ideología, en sentido sociológico, es un conjunto de creencias que guían

el comportamiento práctico de sus usuarios, por lo que filosofía (ontología) e ideología no son una y la misma cosa. En efecto, la diferencia entre la ontología y la ideología sería que ésta sí es una o parte de una visión del mundo o, si se quiere, una “dimensión de sentido”<sup>214</sup>, que guía el comportamiento de un grupo social, mientras que la otra es reflexión acerca de lo que es; no es una visión del mundo, *es reflexión de esa visión del mundo* o lo que Villoro llamaría “pensamiento disruptivo” que trastoca la ideología dominante. ¿Cómo se relacionan? Justamente de esa manera: la reflexión acerca de lo que es parte de eso que, en cada realidad histórica, se cree o se observa lo que es, lo que implica que el desarrollo de la filosofía como ontología cambia en cada situación histórica. Es necesario aclarar que nuestro autor no desarrolla esta parte de manera exhaustiva, la reflexión que presento aquí es un *ejercicio hermenéutico*, o si se quiere, una conexión lógica coherente con el desarrollo que Pereyra hace de manera separada de la filosofía y de la ideología; es decir que nuestro autor no establece de manera sistemática y precisa.

En cuanto a la filosofía como epistemología, podemos fácilmente establecer la relación con la ideología en su sentido epistemológico: mientras que la filosofía entendida como epistemología es la reflexión del conocimiento y sus límites (del conocimiento en general, aunque más específicamente relacionado con el conocimiento científico); la ideología en sentido epistemológico es una creencia insuficientemente justificada, que es sostenida por motivos extrateóricos. El modo como una y otra se relacionan es similar al modo como se relaciona la ontología con la ideología en sentido sociológico: la filosofía como epistemología reflexiona sobre el conocimiento, y esa reflexión sólo puede hacerse después del desarrollo científico del conocimiento, y la ideología en sentido epistemológico es un

---

<sup>214</sup> Como posteriormente postulará Victórico Muñoz Rosales. Cf. Conclusiones finales.

discurso falso lógicamente, pero esa caracterización “falsa” sólo es posible hacerla dentro de una ciencia constituida o en proceso de constitución, lo que implica que también es posterior a la práctica científica. *Tanto la filosofía como epistemología, como la ideología en sentido epistemológico, son posteriores al desarrollo de la práctica científica.* La justificación de un discurso sólo puede hacerse dentro de una ciencia constituida o en proceso de constitución.

Otra cosa que debemos recordar es que nuestro autor considera, al reflexionar en torno a la teoría de la historia, que todos los aspectos de la realidad (política, ciencia, ideología, filosofía, etc.) se encuentran en una totalidad compleja donde se articulan de muy diversas maneras unos con otros, y la teoría de la historia tiene por objetivo dar cuenta de esa realidad en su complejidad.

En el desarrollo anterior es muy clara la pretensión de Carlos Pereyra de relacionar tanto la filosofía como la ideología con la ciencia, el problema de la articulación entre ciencia e ideología, hemos visto, es uno de los problemas centrales en la discusión de Villoro con Sánchez Vázquez, y con Pereyra no es distinto; en efecto, como brevemente lo mencionamos antes, la pretensión de nuestro autor en su libro *Configuraciones: teoría e historia* es, justamente, establecer las bases para desarrollar la Ciencia de la historia fundada por Marx y Engels, que implica una relación bastante peculiar de la filosofía con la ciencia y con la historia.

### 3.3 La ideología en otros textos de Carlos Pereyra.

Como ya lo mencionamos en varias ocasiones a lo largo de este capítulo, es claro que el desarrollo sistemático del concepto de ideología, así como sus articulaciones con la ciencia y con la filosofía, son hechas por Pereyra en su texto *Configuraciones: teoría e historia*, donde además utiliza dicho desarrollo hecho en los primeros capítulos para poder examinar mejor los componentes de la superestructura para desarrollar su *Ciencia de la historia*. En textos posteriores lo utiliza del mismo modo como lo desarrolló, incluso discute con Sánchez Vázquez sobre la "práctica teórica", concepto propuesto por Althusser y rechazado por Sánchez Vázquez. En dicha discusión el tema de la ideología es central para observar el modo como se articula la teoría y la práctica en las ciencias.

En este apartado me centraré en esa discusión, pues al desenvolverse después de lo acontecido en la polémica correspondiente propiamente al concepto de ideología, nos muestra los resultados de las posteriores reflexiones al respecto hechas por ambos autores. En *Ciencia y revolución, el marxismo de Althusser*, Sánchez Vázquez tiene un apartado que justo tiene por nombre "La práctica teórica", donde discute con ese autor el término, además de ofrecer razones para rechazarlo. Según Sánchez Vázquez, Althusser entiende por *práctica teórica* "... una práctica específica que se articula en una unidad compleja de prácticas existentes (práctica social) en una sociedad determinada."<sup>215</sup> Es decir, la práctica teórica se ubica en el mismo nivel de otras prácticas, todas ellas definidas por el concepto general de práctica althusseriano, que entiende por ésta cualquier proceso de *transformación* de una materia prima en un producto, transformación hecha por un trabajo

---

<sup>215</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y revolución*. Op. Cit. pág. 61.

humano y por medios de producción determinados. La práctica teórica tiene un objeto propio y un producto propio: *el conocimiento*. Así entendida, esta práctica elimina las diferencias con respecto a la materia que se transforma, sea concreta o teórica (como las representaciones o ideas), así como el producto obtenido, que puede ser tanto concreto-material, como ideal; el requisito para una práctica es que se realice un acto de *transformación* de una materia dada en un producto, que esa transformación se lleve a cabo por un trabajo humano y por medios de producción determinados.

Para Sánchez Vázquez, esto conlleva varias dificultades: por un lado, sostiene que con una definición tan amplia de práctica, el repertorio de éstas llegue a incluir a los sueños o alucinaciones como prácticas teóricas al *transformar* materias primas (ideas, etc.) en productos (alucinaciones, sueños, etc.); además, un concepto tan general pierde su operatividad al eliminar la distinción que hace Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* que reconoce la diferencia “(en el seno de su unidad) entre lo teórico que de por sí no transforma efectivamente el objeto, sino que lo contempla y reproduce en el pensamiento, y lo práctico como actividad material, objetiva, que transforma el mundo (natural o social), aunque esta actividad práctica tenga necesariamente su lado teórico.”<sup>216</sup>

Lo que Sánchez Vázquez quiere remarcar es el hecho de que Althusser elimina la distinción entre teoría y práctica al proponer una definición tan general de ésta. Apegado a lo planteado por Marx, lo que es transformado es material, objetivo; el proceso de transformación es material y el resultado también lo es, teniendo en cuenta que en el proceso es “reproducido” teóricamente, en el pensamiento, así como el resultado existe en el pensamiento antes de materializarse. En efecto, el proceso es materialización de algo que

---

<sup>216</sup> *Ibíd.* Pág. 63.

existe idealmente, por lo que el componente teórico es imprescindible en dicho proceso, pero el resultado es material, existente en el mundo real. Para Sánchez Vázquez, la *práctica teórica* no tendría el carácter material que Marx plantea. Por otro lado, esta práctica material no estaría unida a la teoría, “sino en la relación exterior que Althusser llama de articulación entre dos prácticas diferentes”<sup>217</sup> lo que trae como consecuencia el abandono del concepto de “práctica” de Marx y dificulta el problema de la unidad de teoría y práctica.

A diferencia de las otras prácticas (la práctica política, la económica, etc.), la *práctica teórica* tiene la ventaja de verificar sus productos sin recurrir a otras prácticas al no referir su verdad a un objeto tangible, sino a la interioridad del sistema teórico desarrollado. Althusser pone como ejemplo la verdad de los teoremas matemáticos, que no necesitan verificación exterior para su validación, aunque extiende el criterio para las demás ciencias, incluyendo las sociales. A esto replica Sánchez Vázquez que las ciencias sociales y el materialismo histórico sí necesitan un criterio de validación externo al desarrollo teórico, es decir en la práctica efectiva para ser una teoría operante. Según él, para Althusser la apelación a la práctica resulta un criterio pragmatista, pues la práctica sería la simple aplicación de la teoría. Sánchez Vázquez está de acuerdo en precaverse de un criterio pragmatista, criterio que ha sido mal adjudicado al marxismo en varias ocasiones, pues se confunde la verdad y la validación pragmatista con la marxista. Para él, el pragmatismo identifica verdad y utilidad, mientras que para el marxismo “es verdadero el pensamiento que reproduce adecuadamente la realidad.”<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> *Ibíd.* Pág. 64.

<sup>218</sup> *Ibíd.* Pág. 66.

Para Althusser, no es necesario esperar la verificación en la práctica histórica de la teoría de Marx para comprobar su verdad, la práctica teórica misma proporciona los criterios de verdad: su científicidad y valor demostrativo. Para Sánchez Vázquez es cierto que verdad y comprobación/verificación no son la misma cosa; sin embargo, la verdad “al margen de su comprobación en la práctica, es algo irreal cuando se trata de conocimientos acerca de la realidad”<sup>219</sup>. Para él, el problema radica en identificar a las ciencias naturales o “formales” con las ciencias sociales o “reales”, pues su verdad no puede determinarse con un criterio interno de científicidad, sino apelando a la práctica. Esta diferencia entre ciencias naturales y ciencias sociales es retomada por Pereyra, como ya lo hemos visto, en *Filosofía y ciencias sociales*.

Aunque Althusser sostiene que la verificación de la *práctica teórica* radica dentro de su desarrollo y su científicidad, también admite la relación existente con las prácticas no teóricas, en particular con la práctica política; como lo mencionamos al principio de este apartado, Althusser sostiene que existe una relación de *articulación* entre estas prácticas. Sin embargo, Sánchez Vázquez nota que la intervención de la práctica política en la teórica “...puede afectar a la estructura teórica de la ciencia, [pero] no puede poner en cuestión la autonomía de lo teórico”<sup>220</sup>. En efecto, Sánchez menciona que dicha autonomía es no solo signo de especificidad, sino también de *superioridad* respecto de las otras prácticas. Además de lo anterior, también radica en el hecho de que, a diferencia de las otras, la *práctica teórica* es desarrollada y verificada en el terreno del pensamiento, lo que implica que la intervención de otra práctica sería no sólo externa, sino ajena al proceso de ésta.

---

<sup>219</sup> *Ibíd.* Pág. 67.

<sup>220</sup> *Ibíd.* Pág. 69.



Para Sánchez Vázquez, la motivación de Althusser para proponer la *práctica teórica* es el “rescatar la idea del conocimiento como actividad o más exactamente (en la práctica científica) como *producción* de conocimientos”<sup>221</sup>, esta idea puede encontrarse en Marx, en la Tesis 1 sobre Feuerbach. En lo que no está de acuerdo Sánchez Vázquez es, en primer lugar, en la idea tan general de práctica que ya hemos abordado, pues, a su juicio, son dos cosas distintas la actividad idealista y la praxis o actividad material.

En segundo lugar, es que la autonomía de la *práctica teórica* tiene que “hacer frente a todo subjetivismo de clase, o tendencia a disolver la ciencia en la ideología de clase, y, en consecuencia, en la política”.<sup>222</sup> En tercer lugar, en Althusser la autonomía de la teoría se encuentra frente a la reducción de la ciencia a la “ideología humanista”, pero, a juicio de Sánchez Vázquez, el error es que ese autor identifica el humanismo con el humanismo burgués combatido por Marx. Eso trae como consecuencia que Althusser combata no sólo ese humanismo burgués, sino todo tipo de humanismo. Para Sánchez Vázquez, Althusser insistía en afirmar la autonomía de la *práctica teórica* y la oposición ciencia-ideología para rescatar al materialismo histórico como ciencia. Sin embargo, esta afirmación trae como consecuencia la ruptura de la unidad entre teoría y práctica, ya que, como se mencionó más arriba, dicha relación no sería ni necesaria ni “natural”, cosa que no sería acorde con el marxismo. Como vemos, consecuencia del tratamiento de la teoría como práctica o no, es el tratamiento de la relación entre ciencia e ideología.

---

<sup>221</sup> *Ibíd.* Pág. 70.

<sup>222</sup> *Ídem.*

En su texto *Sobre la práctica teórica*<sup>223</sup> Carlos Pereyra hace referencia a lo que escribe Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*, y no al apartado de *Ciencia y revolución*, sin embargo, la crítica que hace ese autor a Althusser es la misma en uno y otro texto, aunque me parece que lo desarrolla más detenidamente en el texto que abordamos aquí.

En su *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez sostiene que la actividad teórica no es una forma de praxis. Según Pereyra, la argumentación de Sánchez Vázquez va dirigida de la siguiente manera:

1) la actividad teórica transforma percepciones, representaciones o conceptos y crea productos peculiares (hipótesis, teorías, leyes), pero con ello no transforma la realidad; 2) las transformaciones que lleva a cabo la actividad teórica son transformaciones ideales pero no del mundo mismo; 3) las operaciones necesarias para producir conocimientos son operaciones subjetivas, psíquicas; 4) una actividad que opera sólo en el pensamiento y no implica transformación material no puede identificarse con lo que se denomina *praxis*.<sup>224</sup>

De acuerdo a lo anterior, para Sánchez Vázquez las formas de praxis (política, productiva, artística y experimental), a juicio de Pereyra, sólo son admisibles como formas de praxis utilizando un concepto amplio de *materia*, pues entendiendo por ésta sólo lo tangible no podría hablarse de praxis política e incluso, dice, tendría que restringirse lo entendido por praxis artística. En efecto, según Pereyra esa es la razón para que Sánchez Vázquez analice la praxis política como correlación de fuerzas o relaciones de poder. En ese caso la actividad política resulta “una forma de praxis social aunque el objeto de transformación

---

<sup>223</sup> Pereyra, Carlos. “Sobre la práctica teórica” En *Filosofía, historia y política. Ensayos Filosóficos (1974-1988)* Op. Cit. pp. 527-531. Originalmente publicado en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano.

“Praxis y filosofía: Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez”. Grijalbo. México 1985.

<sup>224</sup> *Ibíd.* Pág. 527-528.

sea aquí una forma de organización social (una forma de dirigir la sociedad) que en manera alguna puede ser conceptualizado a partir de una noción física de *materia*.”<sup>225</sup>

Al señalar Sánchez Vázquez las razones por las cuales la práctica política es una forma de praxis (al exigir medios y métodos efectivos, reales, de lucha de clases sociales en grupos con una organización real como los partidos, que se guían por la obtención o conservación de un organismo concreto, como el Estado) se introduce una confusión, a juicio de Pereyra, ya que la materialidad de la práctica política no radica en esos puntos, sino en su capacidad por *transformar* una realidad, una realidad social, en este caso. En efecto, la realidad material que *transforma* la práctica política (como una forma de praxis) es el sistema de relaciones sociales, que no puede entenderse cabalmente recurriendo al concepto físico de *materia*.

Lo mismo ocurre con la práctica artística, si el criterio es la *transformación* de algo material, se tendría que restringir el término a la escultura, pues hay aspectos de la práctica artística (como la música) que no son materiales, físicos. Carlos Pereyra afirma que es mayor la dificultad para sostener el carácter práctico de la actividad artística que el de la *práctica teórica*. En el caso de ésta práctica es sencillo determinar la materialidad del objeto que se transforma: “el lenguaje organizado en conceptos, hipótesis, teorías, etc. Se trata de un tipo de materialidad que –como es sabido– ofrece muchas veces mayor resistencia que las de otras formas de materialidad.”<sup>226</sup>

Por otro lado, nuestro autor sostiene que no es posible reducir las operaciones para la producción de conocimientos a operaciones psíquico-subjetivas; los centros de

---

<sup>225</sup> *Ibíd.* Pág. 528.

<sup>226</sup> *Ibíd.* Pág. 529.

investigación y los aparatos conceptuales, por ejemplo, son instrumentos objetivos para la producción de conocimientos. Los procesos y operaciones mentales que Sánchez Vázquez menciona, a juicio de Pereyra, son sólo un aspecto de ese proceso y, dicho sea de paso, no son el aspecto más determinante. En un análisis de la producción de conocimientos hechos en distintos tiempos y lugares, advierte diferencias que se pueden explicar sólo en función del papel que esos conocimientos tuvieron en la vida social en su conjunto. “La actividad teórica no está menos vinculada que la política a instituciones en cuya virtud esa actividad se desenvuelve de una u otra manera.”<sup>227</sup>

Si el punto central de la argumentación de Sánchez Vázquez para rechazar la *práctica teórica* es la transformación efectiva de la realidad, hay una confusión respecto al uso del vocablo “ideal” o “real”. En el lenguaje cotidiano, nos dice Pereyra, en efecto “ideal” se opone a “real”, pero hay un uso que no los opone. Al Sánchez Vázquez afirmar que la actividad teórica no transforma la realidad, introduce el uso común del vocablo y la consecuente oposición ideal-real, pero injustificadamente. En efecto, las ideas en este sentido no son algo irreal frente a la realidad, pues no son ajenas o externas al mundo. No se trata para nuestro autor de afirmar que las ideas por sí mismas cambian la realidad, sino de precisar cuál es la relación entre las ideas y esa realidad asumiendo que las ideas forman parte de ella. “Una transformación en el plano de las ideas es, en consecuencia, una transformación de la realidad y del mundo”<sup>228</sup>.

Las consecuencias de admitir o no el carácter práctico de la actividad teórica van más allá del criterio de verdad o verificación de las teorías. Si se rechaza, por ejemplo, el concepto

---

<sup>227</sup> Ídem.

<sup>228</sup> *Ibíd.* Pág. 530.

de *práctica teórica*, es inválida la tesis de que es la práctica quien juzga la verdad de la teoría, al ser una generalización ilegítima de un criterio válido. Son dos cosas distintas la verdad de una teoría y si esa misma teoría es justa o correcta. Para nuestro autor, existen formulaciones teóricas en las cuales no está en juego su verdad o falsedad, sólo su validez o si son correctas o justas. Ejemplo de ello es lo que ya hemos visto en apartados anteriores: la ideología en sentido sociológico no es susceptible de verdad o falsedad, ese no es un criterio aplicable a ella. A mi juicio, tal como lo desarrolló Pereyra en “Ciencia e ideología”, entendida ésta en su sentido sociológico, sólo puede aplicarse este otro criterio, si es correcta o justa, mas no si es verdadera y falsa.

En efecto, para nuestro autor “La práctica no es criterio de verdad; sirve para decidir si una tesis es justa (correcta) o no”<sup>229</sup>. De este modo cita a Sánchez Vázquez cuando habla de Lenin y su teoría del partido, cuando él (Sánchez Vázquez) afirma que dicha teoría no es ni verdadera ni falsa en sí, sino que fue validada como verdadera en un contexto histórico concreto. Para Pereyra esa teoría no podría ser verdadera ni falsa aún en un contexto histórico dado, sólo se podría predicar de ella, a partir de dicho contexto, que la teoría era correcta o no, mas no verdadera. “La verdad o falsedad de un enunciado jamás puede ser mostrada por alguna forma de praxis distinta a la práctica teórica; si una proposición es correcta o no depende, esto sí, de la práctica política o, en su caso, de otras formas de la praxis.”<sup>230</sup>

Esto es de vital importancia para el análisis de la ideología en sus aspectos epistemológicos y sociológicos: como ya lo hemos mencionado antes, y de acuerdo con lo planteado por

---

<sup>229</sup> *Ibíd.* Pág. 531.

<sup>230</sup> *Ídem.*

Althusser, *el criterio de verdad de la práctica teórica radica dentro de la teoría misma y su cientificidad; en la práctica política no se puede señalar verdad o falsedad de la teoría, sólo si es correcta o incorrecta*. El problema radica en la demarcación entre lo ideológico y lo científico. En efecto, tanto la filosofía como la entiende Pereyra como la ciencia serían *prácticas teóricas* que encuentran su criterio de verdad dentro de la teoría, y no en el campo de acción real, mientras que la ideología encuentra su justificación sociológica (no epistemológica, teórica) en el campo de acción real de los hombres; pues al ser la ideología en términos epistemológicos una creencia insuficientemente justificada (relacionada con la ciencia, siendo su criterio de cientificidad bajo o nulo) puede predicarse su falsedad lógica. Sin embargo, en términos sociológicos, la ideología no puede ser ni verdadera ni falsa, pues (relacionada con la práctica política) sólo puede predicarse de ella si es correcta o justa, o incorrecta o injusta.

Lo que quiero señalar es que dentro de la discusión acerca de la *práctica teórica* se encuentra la discusión respecto a la ideología tanto en su sentido epistemológico como en su sentido sociológico, y la necesidad de establecer la diferencia entre verdad y justeza o validez. En este sentido, podemos observar que es de mayor operatividad el concepto de Pereyra que el de Sánchez Vázquez. La postura de Pereyra, detrás de lo que ha sostenido aquí, es el *inmanentismo epistemológico* para el cual “sí hay criterios de cientificidad pero son propios de cada rama científica.”<sup>231</sup>

---

<sup>231</sup> De Rosas, César. “El debate sobre el concepto de ideología en México”. Op. Cit. pág. 8.

### 3.4 Conclusiones.

Para Carlos Pereyra el concepto epistemológico de ideología (caracterizado por ser un discurso lógicamente falso, que se sostiene por la función social que cumple) es tal por la relación que tiene con la ciencia, pues dice que un discurso se prueba como falso solamente comparándolo con otro discurso “verdadero”, que sería justamente el discurso científico; el concepto sociológico de ideología, en cambio, son creencias, ideales, etc. que guían el comportamiento práctico de los agentes históricos, estas creencias no están relacionadas con la ciencia en su desarrollo, pero pueden estarlo al establecer los problemas y los límites de la visión científica, aunque existan con independencia de la construcción de las teorías científicas. Más aún, es notable la relación que establece este autor de la ideología con la ciencia, el concepto de *articulación* que plantea dota de un carácter muy distinto a la relación que plantean tanto Sánchez Vázquez como Villoro. Mientras que éste diferencia tajantemente, y pone en círculos separados, a la ciencia de la ideología y la filosofía, aquél concibe una relación en la que sí están desarrollados, y un tanto mezclados la ciencia, la filosofía y la ideología, pues para él no hay ni ciencia ni filosofía libres de ideología. Para nuestro autor, en cambio, como ya lo hemos mencionado, si bien no son lo mismo la ciencia, la filosofía (aunque tienen una articulación muy estrecha estas últimas) y la ideología, sí tienen una relación muy definida.

Podemos ver aquí claramente la articulación de la ideología con la ciencia dependiendo de qué tipo de concepto se esté utilizando: mientras que la ideología en su aspecto epistemológico es contrario a la ciencia y rechazado por ésta en su desarrollo, en su aspecto

sociológico no está presente en dicho desarrollo, sólo en el punto de partida y el establecimiento del horizonte de visibilidad, como lo hemos mencionado ya. Sólo podemos predicar verdad o falsedad de un discurso cuando utilizamos el concepto epistemológico de ideología y lo comparamos con una teoría o desarrollo científico; cuando hablamos de la ideología en términos sociológicos, no es posible hablar de verdad o falsedad, sino de relaciones entre el discurso y sus usuarios y si son correctas o incorrectas las afirmaciones teóricas. Ni en Pereyra ni en Sánchez Vázquez encontramos la función de *dominio* como necesaria de la ideología que establece Villoro en su concepto sociológico, una diferencia nada pequeña.

En efecto, mientras que para Villoro la ideología es falsa en términos lógicos, sin más, para nuestro autor sólo es falsa en términos epistemológicos y en relación con la ciencia, en términos sociológicos, tal como lo sostiene Sánchez Vázquez, no es verdadera ni falsa, sino un saber, un conjunto de creencias, ideales, etc. que guían el comportamiento práctico de los individuos, de los agentes históricos, sin que exista necesariamente la función de dominio que mencionamos antes.

¿De dónde saca Pereyra el concepto de articulación? Podemos remitirnos a su artículo “Marxismo e historia (I)”<sup>232</sup> que es el artículo ubicado inmediatamente después de “Ciencia e ideología”, donde, dialogando con lo propuesto por Althusser, sostiene que éste tiene razón en proponer que la teoría marxista de la historia se funda en una teoría de los niveles específicos de la práctica humana, en sus articulaciones, fundadas sobre articulaciones de la unidad del todo social; es decir que concuerda y sustrae el concepto de *articulación* de

---

<sup>232</sup> Pereyra, Carlos. “Marxismo e historia” en *Filosofía, historia y política*. Óp. Cit. Pp. 95-104.



Althusser para desarrollar la teoría de la historia, que es lo que intenta en su texto *Configuraciones: teoría e historia*.

Al principio de este apartado señalamos un punto que comúnmente pasa desapercibido: En su desarrollo del concepto de ideología, Luis Villoro diferencia al concepto sociológico, uno que llama *gnoseológico*, y Carlos Pereyra recurre al concepto *epistemológico*. ¿Son simplemente dos maneras de llamar a este concepto, o hay una que podría ser más adecuada que la otra? Podríamos pasar por alto, sin más, esta distinción, sin embargo me parece que el uso de conceptos diferentes para definir a la ideología trae algo detrás: el modo como definieron uno y otro su concepto tuvo consecuencias en su desarrollo y, por ello, son distintos. El concepto que usa Pereyra es más adecuado. Explico.

Al llamar Luis Villoro “concepto gnoseológico” de ideología, compara ésta con todo tipo de conocimiento (si tenemos en cuenta qué quiere es la *gnoseología*: el estudio de TODO conocimiento), lo que implica que éste autor opone la ideología a todo tipo de conocimiento, lo que le impide diferenciar entre el saber común o precientífico, y el saber científico o conocimiento. Pereyra no cae en este error, la diferencia de su desarrollo con el de Villoro, y lo que hace que pueda establecer las diferencias precisas entre un concepto de ideología y otro, es justamente el que llame a su concepto *epistemológico* (la epistemología es el estudio del conocimiento científico exclusivamente, no de todo tipo de conocimiento). Al poder establecer la diferencia entre el conocimiento científico y el saber común, popular, que no es susceptible de verdad o falsedad como el conocimiento científico, nuestro autor puede establecer cómo es que se articula la ideología en un sentido y en otro con la ciencia,

de tal modo que puede evitar las complicaciones de las objeciones que ponía Villoro a Sánchez Vázquez en su crítica.<sup>233</sup>

Brevemente: las objeciones de Villoro estaban fundadas en el hecho de que Sánchez Vázquez no establece una diferencia entre el conocimiento y la ideología, es decir, Sánchez Vázquez habla del concepto de ideología en su acepción sociológica, mas no epistemológica o gnoseológica. Y aunque éste autor sale al paso y contesta cada una de esas objeciones argumentando que su concepto de ideología no cae necesariamente en ellas, no termina de contestar la que corresponde al panideologismo, que justamente está fundada en la no-diferenciación entre las ideas no fundadas en razones suficientes y las que sí lo están. A esto contesta Sánchez Vázquez que es un peligro en el que han caído posiciones dogmáticas, pero que no es el caso ni la intención de su concepto.

Hemos visto que Pereyra concuerda con Sánchez Vázquez en su concepto sociológico de ideología en muchos aspectos, el más importante en el hecho de que en ésta acepción *no tiene sentido hablar de verdad o falsedad* en su caracterización, sino en el hecho de que son creencias, ideales, etc. que guían el comportamiento práctico de sus usuarios, sin que exista necesariamente una función de dominio. Y podemos observar que, tal como lo apuntó Villoro<sup>234</sup>, los conceptos de Pereyra y el suyo son muy parecidos al establecer la diferencia entre un concepto sociológico y uno epistemológico o gnoseológico de ideología, aunque ya hemos anotado la diferencia entre el concepto epistemológico y el gnoseológico.

---

<sup>233</sup> Cf. capítulo 2.

<sup>234</sup> En su nota al pie (3) en "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", En Vargas Lozano, Gabriel. *En torno...* Op. Cit. Pág. 579-580.

#### 4. Conclusiones.

Como hemos visto hasta ahora, el problema de la ideología conlleva un complejo entramado de cuestiones que los autores que hemos visto han tratado de resolver: ¿La ideología es una cosa? ¿Cuáles son los alcances del concepto “ideología”? ¿Cuál es su relación con el conocimiento, con la ciencia y con la filosofía?

Tanto Althusser, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez han aportado valiosos análisis tratando de responder estas preguntas que son planteadas con todo su rigor desde la teoría de Marx. Los tres autores concuerdan en que, al tener consecuencias en el campo de acción física de los hombres, *la ideología tiene una existencia material*, por lo que la tratan como si fuera una cosa. Con respecto a los alcances del concepto, los tres concuerdan en que, justamente, dicho concepto refiere a un tipo de creencias, valores, ideales que son compartidos por un grupo social, que tienen distintas relaciones con el conocimiento y con la ciencia, y que guían el comportamiento práctico de ese grupo.

Las diferencias a este respecto, como hemos visto, vienen dadas por su relación con el conocimiento, con la ciencia y con la filosofía.

Mientras que Althusser sostiene, en su segundo momento, que la ideología es un sistema de ideas o creencias o representaciones que rigen las acciones de los individuos, que estos individuos son interpelados como sujetos a través de la ideología. La ideología no necesariamente es una representación falsa de la realidad, es más bien *la representación de la relación de los sujetos con las condiciones materiales de existencia*, tal representación tiene una existencia material al dirigir las acciones de los sujetos en la vida cotidiana. Del

mismo modo, este autor apunta ya que existe una relación *compleja* entre la ideología y la ciencia, recordemos que en algún momento sostiene que es dentro de la ciencia donde se puede tomar distancia de la ideología, aunque no se pueda estar fuera de ella de manera completa. Althusser no desarrolla sistemáticamente esta parte, pero sí apunta la ya mencionada relación compleja entre la ciencia y la ideología.

Villoro, por su parte, sostiene que la ideología es un tipo de creencias insuficientemente justificadas (por lo tanto, no es conocimiento, además de ser falso lógicamente), que dichas creencias se sostienen por motivos sociológicos, y guían el comportamiento práctico de un grupo social para lograr o mantener el dominio sobre otros grupo. En su aspecto gnoseológico, al ser la ideología falsa en sentido lógico, se opone a la ciencia, la cual busca justificar las creencias para obtener conocimiento. En su aspecto sociológico, además de ser guía del comportamiento práctico de un grupo, tiene esta función de dominio que mencionamos; en este aspecto, la ideología resulta ser creencias que guían el comportamiento práctico de un grupo o clase para obtener o mantener el poder político de dicho grupo. Cabe resaltar que este autor rescata su concepción de ideología de la obra de Marx y Engels, por lo que pone de manifiesto el carácter negativo de la ideología en su interpretación. La filosofía, por su parte, es el pensamiento disruptivo que trastoca el sistema establecido de dominio de un grupo.

Para Villoro la filosofía, la ideología y la ciencia no se mezclan, es decir que no puede identificarse a la filosofía con la ciencia o con la ideología, y lo mismo para las otras. Para él, es necesario delimitar o establecer los límites de una y otra para poder obtener un concepto que sea útil teóricamente.

Sánchez Vázquez, como lo hemos visto, comprometido con su filosofía de la praxis sostiene que la ideología es un conjunto de ideas que responden a intereses, aspiraciones o ideales de una clase o grupo social y guían el comportamiento práctico de ese grupo, justificando su acción práctica. Para él, la ideología no es falsa necesariamente, sino que puede ser verdadera, o en ella se pueden encontrar “elementos de verdad”; del mismo modo que sostenía Althusser, para Sánchez Vázquez existe una relación compleja entre la filosofía, la ciencia y la ideología. En efecto, este autor sostiene que podemos hallar elementos ideológicos en la filosofía y en la ciencia. Las ciencias naturales y las ciencias sociales tienen una relación con la realidad, pero de diferentes formas: mientras que las ciencias naturales entran en relación con las fuerzas productivas, las ciencias sociales entran en relación con las relaciones de producción, por lo que su objetividad es distinta. Con esto Sánchez Vázquez está estableciendo una diferencia importante respecto del planteamiento de Villoro: cuando hablamos de ciencia, hablamos tanto de ciencias naturales como de ciencias sociales, y es necesario establecer la relación de la ideología con éstas en uno y otro caso.

Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez tienen puntos en común en sus respectivos conceptos, en lo que difieren es en la justificación teórica de las ideologías, y su relación con la ciencia y con la filosofía. Como lo anotamos en el capítulo correspondiente a dicha polémica, las objeciones que Villoro le plantea a Sánchez Vázquez tienen que ver con el concepto *restringido*, y la mayoría no forman parte de los problemas a los que se enfrenta el concepto *amplio* de éste último. Al rechazar Sánchez Vázquez la “función de dominio”, y la demarcación a “intereses particulares”, elimina muchas limitaciones que el concepto de Villoro se plantea; recordemos que eliminando lo anterior, Sánchez Vázquez sostiene que

el concepto *restringido* de Villoro bien puede caber dentro de su concepto *amplio* de ideología.

Carlos Pereyra está lejos de descuidar las aportaciones anteriores y, como lo hemos visto en el capítulo anterior, constantemente está dialogando y discutiendo las posturas de los autores que ya hemos revisado.

Para nuestro autor, la ideología resulta ser

- a) Un conjunto de creencias, ideales, discursos, que
- b) están insuficientemente justificados teóricamente, por lo que
- c) en su sentido epistemológico son falsas (tal falsedad es lógica y sólo puede caracterizarse así comparada con un conocimiento producto de una ciencia constituida o en proceso de constitución; sólo en este sentido la ideología es susceptible de falsedad)
- d) en su sentido sociológico no puede ser ni verdadera ni falsa, son creencias o saberes que tienen la función de guiar el comportamiento práctico de sus usuarios. Las ideologías no tienen necesariamente la función de dominio de un grupo sobre otros.

Es importante remarcar lo siguiente: Cuando Carlos Pereyra habla de conocimiento, se refiere al conocimiento científico (creencia suficientemente justificada, dicha justificación proviene de una ciencia constituida o en proceso de constitución), no se refiere a los saberes comunes con los que la ciencia no se compromete, por ejemplo, a los saberes de los pueblos.

Teniendo en cuenta lo anterior, considero que Pereyra logra unificar dichas investigaciones para elaborar su propia y original postura al respecto de este tema. En efecto, para nuestro

autor la ideología resulta ser, en su sentido epistemológico y de manera similar a lo planteado por Luis Villoro, un discurso lógicamente falso, que se sostiene por la función social que cumple; es tal por la relación que tiene con la ciencia, pues dice que un discurso se prueba como falso solamente comparándolo con otro discurso “verdadero”, que sería justamente el discurso científico. Sin embargo, no podemos dejar de lado lo que retoma de Adolfo Sánchez Vázquez, que la ideología en sentido sociológico son creencias, ideales, etc. que guían el comportamiento práctico de los agentes históricos, estas creencias no están relacionadas con la ciencia en su desarrollo, pero pueden estarlo al establecer los problemas y los límites de la visión científica, aunque existan con independencia de la construcción de las teorías científicas.

Más aún, es notable la relación que establece este autor de la ideología con la ciencia, el concepto de *articulación* que plantea dota de un carácter muy distinto a la relación que plantean tanto Sánchez Vázquez como Villoro. Mientras que éste diferencia tajantemente, y pone en círculos separados, a la ciencia de la ideología y la filosofía, aquél concibe una relación en la que sí están desarrollados, y un tanto mezclados la ciencia, la filosofía y la ideología, pues para él no hay ni ciencia ni filosofía libres de ideología. Para nuestro autor, en cambio, como ya lo hemos mencionado, si bien no son lo mismo la ciencia, la filosofía (aunque tienen una relación de articulación muy estrecha estas últimas) y la ideología, sí tienen una relación muy definida.

¿Cuál es la importancia de retomar a un autor como Carlos Pereyra dentro de la problemática sobre el concepto de ideología?

Ni más ni menos que la siguiente. Es necesario tomar en cuenta las aportaciones de los autores mexicanos que no han sido estudiados lo suficiente dentro de la corriente de la filosofía mexicana. Este precisamente es un intento por retomar a un autor que en estos días es muy poco estudiado. Si bien, como lo mencionamos reiteradamente a lo largo de esta investigación, su obra en modo alguno es una obra terminada, su aporte nos arroja luces al respecto de esta temática inacabable.

Lo que este autor logró aportar al tema de la ideología, en un contexto bastante peculiar e interesante (la polémica sobre este tema entre personalidades como Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro) es de capital importancia, pues no sólo logra conciliar las posiciones de estos autores, sino que logra aportar elementos que no se encontraban en ellos. En efecto, podemos considerar a Carlos Pereyra el tercer participante de dicha polémica, aun cuando no se le tome en cuenta por los historiadores de ella, la claridad teórica de su pensamiento logró arrojar luces donde se enredaban autores de la talla de Villoro o Sánchez Vázquez. Tal como sostiene César de Rosas

...Pereyra parece retomar y aclarar con sus intervenciones las dos posturas planteadas por Villoro y Sánchez Vázquez, pero, además, incluye ciertos elementos nuevos en el debate como los planos 'sintáctico-semántico' y 'práctico', profundiza el análisis dentro de las ciencias sociales y plantea otro tipo de relaciones entre ciencia, filosofía e ideología.<sup>235</sup>

---

<sup>235</sup> De Rosas, César. Op. Cit. pág. 12-13.



Cuando Pereyra discute el tema de la *práctica teórica* con Sánchez Vázquez, lo central está justamente en la delimitación entre lo ideológico y lo científico, cuál es el criterio de verdad de la teoría y cómo es que la teoría se relaciona o articula con la práctica o cómo se establece lo práctico de la teoría, y hemos visto que para nuestro autor son dos cosas distintas la verdad de una teoría y si es correcta o incorrecta en la práctica (política). Se puede predicar de una teoría su verdad o falsedad con criterios determinados en el interior de la teoría misma; en la práctica no se puede hablar de verdad o falsedad de la teoría, sólo de si es correcta o justa. La *práctica teórica*, para Pereyra, es una forma de praxis al *transformar* un aspecto del mundo y entender de manera amplia el concepto de *materia*.

Sin embargo, aún no hemos respondido cabalmente una pregunta básica para nuestro desarrollo: ¿Cuál es el objeto de desarrollar el concepto de ideología para Carlos Pereyra, qué es lo que pretende con este concepto? ¿Cómo lo utiliza? Aunque lo mencioné brevemente en el capítulo anterior, es necesario describir más claramente esta idea. El objetivo del desarrollo de este concepto de ideología es tener una herramienta teórica que le sirva para desarrollar la *Ciencia de la Historia*, fundada por Marx y Engels, pero que en modo alguno está completa. Así es como problematiza la articulación de los distintos elementos del todo social para desarrollar una teoría que dé cuenta de dicha totalidad social. Pereyra desarrolla este concepto para abordar la problemática de cómo es que la ciencia construye conocimiento, y cómo es la relación del todo social, en sus diferentes y múltiples determinaciones, con la práctica científica y su producto.

En efecto, no es para nada casual que los dos artículos de Pereyra que desarrollamos en el capítulo anterior sean los primeros de su libro *Configuraciones: teoría e historia*. A lo largo de todo este libro, nuestro autor problematiza el cómo podría desarrollarse la *Ciencia de la historia*, el problema del conocimiento, la historia como ciencia y el sujeto de la historia; en esta publicación lo que se intenta es desarrollar el aparato conceptual que le permita construir dicha Ciencia de la Historia, y para problematizar los elementos y los conceptos que ayuden a dicha construcción, analiza las múltiples relaciones y determinaciones del todo social que dicha teoría plantea, a la vez que aprovecha para discutir con muchísimos autores y corrientes que tratan dichos conceptos y teorías. Así, podemos traer a cuenta algunas de las reflexiones que este autor hace respecto de la historia apelando y problematizando los conceptos que desarrolló y que nosotros problematizamos en este trabajo.

Por ejemplo, en el artículo “Marxismo e historia (I)” al tratar de comenzar la problematización de la teoría de la historia, Pereyra sostiene que “La historia no es la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino la dialéctica de las diferentes estructuras de la totalidad social...”<sup>236</sup> donde la teoría de la articulación de las distintas instancias de ese todo es fundamental para el desarrollo del objeto teórico de la historiografía. Lo que intenta establecer es el modo como se articulan éstas distintas instancias del todo social, por lo que desarrolla también el concepto de “sobredeterminación”, “causalidad estructural”, problematiza el de “determinismo histórico” entre otros.

---

<sup>236</sup> Pereyra, Carlos. “Marxismo e historia (I)” *ibíd.* Pág. 96.

En este todo social, sostiene, donde se articulan las distintas instancias que lo componen, la ideología “no es un fenómeno psicológico [...] se trata [...] de un proceso social en el que intervienen la organización de las clases en la producción, el sistema político vigente, el saber previamente acumulado, la disolución de creencias hasta allí aceptadas con firmeza, etc.”<sup>237</sup>

Es muy importante notar que en la cita anterior *Pereyra deja claro que la ideología, más que ser una cosa, es un “proceso social”,* y en dicho proceso intervienen otros elementos de la superestructura; es decir, la ideología siendo un proceso social, *se articula* con los demás elementos de la superestructura, incluyendo a la ciencia y a la filosofía.

Cuando se intenta explicar el todo social no es posible analizarlo de manera aislada, pues “no existen los individuos como tales, sino agentes sociales ocupantes de una determinada posición económica, política, ideológica, etc. cuyo comportamiento se vuelve explicable sólo a partir del análisis de esos lugares que ocupan los agentes”<sup>238</sup> donde es la situación social la que puede explicar el comportamiento práctico de los individuo, y no al revés como lo plantea el individualismo metodológico.

Al establecer la relación del conocimiento con el desarrollo del objeto teórico, que permite la comprensión de la realidad en su complejidad, sostiene que

El problema del conocimiento radica en la dificultad de construir un objeto de conocimiento pertinente para la explicación del objeto real, capaz de dar cuenta de la serie de determinaciones de éste. En el caso de la teoría de la historia la dificultad estriba en producir un objeto de conocimiento capaz de explicar lo que sucede en la historia, es decir,

---

<sup>237</sup> Pereyra, Carlos. “El individualismo metodológico” *ibíd.* Pág. 182.

<sup>238</sup> *Ibíd.* Pág. 175.

en una totalidad compleja estructurada en la que se sucedan acontecimientos de muy diverso carácter que se articulan entre sí de modo peculiar.<sup>239</sup>

Es decir, la *teoría o ciencia de la historia* pretende explicar la totalidad de lo real en sus complejas y múltiples relaciones y determinaciones, donde se articulan los diversos estratos de dicha totalidad, entre ellos la ideología. La teoría de la historia trata de explicar *cómo* funcionan esos estratos y *cómo* se articulan.

¿Cuál es la importancia del concepto de ideología de Carlos Pereyra?

La importancia de realizar un análisis del concepto de ideología de Carlos Pereyra, además de retomar la obra de un filósofo muy importante para la filosofía, el marxismo y la política mexicana, es mostrar que su concepto no se reduce a concordar o con Sánchez Vázquez o con Villoro, sino que *hace una reflexión rigurosa y elabora precisiones teóricas a este respecto para elaborar un concepto que nos permita una mejor comprensión de la realidad en su complejidad, un concepto preciso que permita elaboraciones teóricas posteriores, un concepto propio de ideología*. La importancia de este trabajo radica en que nos muestra un concepto riguroso, preciso y muy útil para la comprensión de la realidad, del comportamiento práctico de los individuos y de los distintos grupos sin caracterizarlos negativamente. Nos permite precisar la relación existente entre la filosofía, la ciencia y la ideología. La elaboración y el análisis de un concepto como este nos permiten realizar investigaciones con mucha más claridad conceptual y con mayor rigor filosófico. Así, tal como sostiene Adolfo Sánchez Vázquez sobre la ideología en Carlos Pereyra

---

<sup>239</sup> Pereyra, Carlos. "Marxismo e historia (II)", *Óp. Cit.* pág. 109.

...al introducir sus dos conceptos –epistemológico y sociológico– de ideología puede superar el foso abierto por Althusser entre ideología y ciencia [foso en el que concuerda Villoro]. Asimismo, pertrechado con estos dos conceptos de ideología –que no entrañan dos tipos de ideología– Pereyra logra desenredar algunas de las cuestiones en las que Althusser se había enredado.<sup>240</sup>

Con todo lo anterior, podemos concluir que

- a) Aunque Carlos Pereyra tiene un concepto de ideología con clara influencia de Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez, no se reduce a alguno de ellos, por lo que
- b) el concepto de *ideología* en Carlos Pereyra es un concepto *original*, ya que
- c) evita o resuelve objeciones por dichos autores, lo que implica que
- d) el concepto de Pereyra resulta un avance en la problemática sobre la ideología, que nos permite una mejor comprensión del modo como se articulan los distintos estratos del todo social.

Es importante resaltar que, tal como lo he mencionado a lo largo de toda la investigación, Pereyra escribió en las décadas de los 1970's a 1980's, por lo que me he centrado en retomar lo que se discutía en esos días, y no lo que posteriormente se ha desarrollado al respecto. Sin dudas, la problemática sobre la ideología sigue vigente, lo que en esta investigación me ha preocupado retomar es un periodo muy delimitado sobre ella, pero posteriormente ha habido avances en dicha problemática. Prueba de ello, en México, son

---

<sup>240</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. "Pereyra: Filosofía, historia y política" en *Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras. Óp. Cit.* pág. 16. Los corchetes son propios. Cf. Anexo.

las investigaciones que ha hecho Gabriel Vargas Lozano, de quien hemos retomado bastante. En efecto, de acuerdo con César de Rosas, podemos decir que Vargas "...es uno de los estudiosos del tema de la ideología más relevantes en México, no sólo dentro de la tradición marxista, sino de las diversas posturas alrededor de esta problemática"<sup>241</sup>. Lo que este filósofo ha aportado a la problemática es de vital importancia para un análisis más completo y complejo de esta problemática contemporánea.

Para él hay seis grandes posturas con respecto a la ideología: la ontológica, política, sociológica, semiológica, analítica y la de la psicología social. A diferencia de Sánchez Vázquez o Villoro, Vargas plantea que la ideología son sistemas de representaciones que se encuentran difundidas en el todo social, tanto en la psicología particular como en las relaciones sociales; las ideologías, a su vez, tiene su origen en la estructura económica y política de la sociedad. Aunque considera que el tema ha avanzado mucho, para nada es un tema acabado, el examen filológico es un aspecto importante, pero no es el único; tal como lo plantea Villoro, es necesariamente un tema que requiere de aportaciones interdisciplinarias. Para él, y en lo que concordamos, es en que "...una teoría de la ideología no puede ser construida sin una teoría de la superestructura jurídico-política en sus múltiples relaciones con las otras estructuras que conforman el todo social"<sup>242</sup>

Otro autor que ha investigado de manera muy interesante acerca de este tema, y que también he incorporado a la investigación, es Victórico Muñoz Rosales, quien retomó los avances de Villoro, Sánchez Vázquez, Pereyra y Gabriel Vargas, además de otros autores latinoamericanos, en su tesis de licenciatura para sostener que la función social de la

---

<sup>241</sup> De Rosas, César. Op. Cit. pág. 13.

<sup>242</sup> Vargas Lozano, Gabriel. "Ideología y marxismo contemporáneo" en *Dialéctica*. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Puebla. Año VII, No. 12. Septiembre de 1982. Pág. 41.

filosofía, o de muchas otras disciplinas, es ideológica, en un sentido amplio, ni falso ni con la función de dominio. Este sentido de ideología es muy similar al sentido planteado por Adolfo Sánchez Vázquez, y al sociológico de Pereyra.

Victórico ya retoma en su tesis a Pereyra como un autor participante en la polémica sobre el concepto de ideología, aunque su análisis sobre lo planteado por Pereyra haya sido superficial en su momento. En efecto, según Victórico, Pereyra defiende la definición cerrada de la ideología (en el nivel epistemológico) “manteniendo la dicotomía ciencia/ideología”<sup>243</sup>. A juicio de Muñoz Rosales, el error de Pereyra es mantener el sentido epistemológico y el sociológico separados uno del otro, aunque considera que "la inclusión [...] de los sentidos sociológico y epistemológico, representa un avance teórico en la discusión "<sup>244</sup> Como lo hemos sostenido ya, en Carlos Pereyra podemos encontrar más que un concepto igual al de Villoro. Posteriormente, en su tesis de doctorado, Victórico Muñoz continúa su investigación respecto de la ideología y su relación con la racionalidad y la utopía, y encuentra que éstas dos funcionan sociológicamente de manera similar a la filosofía. En dicha tesis logra quitar el sentido negativo que se le da a la utopía, logra articular la racionalidad con la utopía y el modo como funcionan ideológicamente dentro de la sociedad. Para Victórico, por ejemplo, la ciencia no es ideología, sino que funciona ideológicamente, o se torna ideológica. La ideología, dice, no es una cosa en sí, "no hay algo llamado ideológico a menos que sea un proceso de funcionamiento a nivel de los discurso [sic], una dimensión de sentido que inviste los discursos de los sujetos y los interpela ofreciéndoles sentidos que son interpretados acordes con los intereses de grupo o

---

<sup>243</sup> Muñoz Rosales, Victórico. *La Función social de la filosofía*. Tesis de Licenciatura Op. Cit. pág 79

<sup>244</sup> Ídem.

clase y los conflictos sociales que les interesan".<sup>245</sup> Así, la ideología para Victórico resulta ser

una dimensión simbólica que da sentido a un sistema o conjunto de de [sic] ideas o creencias coherentemente organizadas acerca de la realidad, con las cuales los hombres cobran conciencia de los problemas y que se adhieren, expresan, y responden a intereses materiales y espirituales de clase o grupo y que inciden, guían y justifican los discurso [sic] y la acción humana en una dirección práctica determinada acorde con esos intereses.<sup>246</sup>

Podemos notar aquí un acercamiento importante al concepto de ideología en el sentido sociológico o amplio de Pereyra, con un matiz importante: el conocimiento no es ideología, pero al igual que la ciencia, funciona ideológicamente. No es lo mismo decir que la ciencia es ideológica que decir que tiene una función social ideológica, al igual que la filosofía, y al igual que el conocimiento. En un entramado político tan complejo como el que vivimos en la actualidad, no es posible separar tajantemente a la ciencia de la ideología en su funcionamiento. Podemos decir, de acuerdo con Victórico, que tanto la ciencia, el conocimiento producido por ella y por las demás disciplinas tiene una función ideológica dentro de la sociedad, teniendo, claro, como referente el sentido amplio de la ideología que nuestros autores dan.

En fin, una de las razones más importantes para retomar a Carlos Pereyra en este tema es justamente lo que pudo aportar dentro de la polémica, las precisiones teóricas y la conciliación entre lo postulado por Villoro y lo postulado por Sánchez Vázquez, además de

---

<sup>245</sup> Muñoz Rosales, Victórico. *Racionalidad, ideología y utopía*. México. 2010. Tesis de Doctorado. UNAM. Facultad de Filosofía y Letras. Pág. 115.

<sup>246</sup> *Ibíd.* Pág. 116.



lo retomado y discutido con Althusser. Dicha aportación es necesaria en un tema tan importante en la filosofía actual; este es un paso para continuar con la discusión acerca del tema de la ideología, tema que aún tiene mucho que decir. Hoy por hoy, aunque se haya cantado en el pasado cercano el “fin de las ideologías”, este tema vuelve con una fuerza mucho mayor, ya que es vital para el análisis filosófico y sociológico de la sociedad. Con respecto a ese tema, si tenemos en cuenta lo aportado por Pereyra, de plantearse teóricamente el “fin de las ideologías”, este planteamiento tendría que justificarse suficientemente para no ser considerado como una postura ideológica.

Es bien claro que las condiciones políticas, económicas y sociales del capitalismo contemporáneo son distintas a las del pasado; éste capitalismo se encuentra en una fase muy particular, en la que los elementos del todo social han cambiado o se han modificado, por lo que es necesario tomar, retomar, plantear y replantear muchas de las problemáticas que se han discutido anteriormente dentro y fuera del marxismo.

Tan sólo con lo que hemos podido analizar a lo largo de este trabajo, no nos sería posible afirmar tal cosa pues, de acuerdo con lo planteado por todos los autores vistos, la ideología son creencias acerca del mundo, aun cuando no sean conocimiento en sentido científico, son saberes que guían el comportamiento de personas y grupos sociales hacia diversos fines. Algunos buscan la obtención o mantenimiento del poder político, otros tienen fines distintos a ese; lo que nos queda claro es que la ideología abarca muchos (si no es que todos) aspectos de la sociedad.

¿Qué es lo que nos ha dado a pensar esta investigación? ¿Qué falta por investigar? Lo que falta por investigar es justamente cómo es que la ideología se articula con los demás

aspectos de la superestructura, cómo funciona en la esfera política, jurídica, etc. Pereyra, Gabriel Vargas y Victórico Muñoz afirman que tiene una relación compleja con ese todo social, pero falta delimitar cómo es su funcionamiento. Ese trabajo es el que nos queda por hacer, sin mencionar que es necesario replantear varias preguntas con respecto a este tema.

## Anexo

### **Pereyra: Filosofía, historia y política \***

Adolfo Sánchez Vázquez

Apenas transcurridos dos meses del fallecimiento de Carlos Pereyra, seguimos oprimidos por la terrible verdad que difícilmente podemos aceptar: el corte brutal de una vida creadora en el momento mismo en que estaba dando grandes frutos y prometía una fecundidad aún mayor. Pero no sólo hemos perdido a quien ya ocupaba un lugar destacado en la vida filosófica, intelectual y política de México, sino que hemos perdido también a un colega, un amigo, un compañero ejemplar en cada una de esas facetas de su personalidad.

A este sentimiento de dolor que compartimos todos los que lo tratamos o estuvimos cerca de él en actividades, afanes y preocupaciones comunes en nuestra Facultad, uno en mi caso la carga que pone en ese fondo común de dolor incontenible la relación personal que mantuve con Carlos durante más de treinta años: primero, como amigo de mis hijos y compañero de militancia juvenil comunista de mi hijo mayor; después como discípulo brillante en mis cursos y seminarios y, finalmente, como compañero de ideas que por la naturaleza marxista de ellas y sus implicaciones políticas y sociales rebasan nuestras responsabilidades y preocupaciones académicas.

---

\* Texto incluido en la publicación Gutiérrez Castañeda, Griselda (Ed.) *En memoria de Carlos Pereyra*. Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras. Secretaría de Extensión Académica de la FFyL. UNAM 1989. Pp. 11-24.

Dejo, sin embargo, este plano testimonial en el que se desenvolverán las intervenciones de otros colegas y amigos en este Simposio para concentrar mi atención en el pensamiento vivo que Pereyra nos lega con su obra.

Mi contribución a este Simposio en memoria de Carlos Pereyra consistirá en tratar de fijar las coordenadas de su pensamiento y, en el marco de ellas, destacar los puntos que considero más significativos. Pero antes de trazar esas coordenadas y fijar esos puntos, quisiera subrayar su estilo de pensar o talante teórico así como el trasfondo vital en que surge y se desarrolla su pensamiento. Es un pensamiento que cobra vida con la vida real y, en primer lugar, con los acontecimientos políticos y sociales de su entorno: huelgas, manifestaciones, represiones, movimientos sociales, Revolución cubana, movimiento estudiantil del 68 y lo que éste mueve a su vez dentro y fuera de la Universidad, logros y derrotas del sindicalismo independiente, procesos de unificación de la izquierda socialista, etc. De un modo y otro Pereyra se halla vinculado a todo esto y esta vinculación no deja de reflejarse en su formación ideológica y teórica. Lo que quiere decir que Pereyra no nace y crece intelectual y políticamente sólo bajo el impulso de lo que encuentra –cuando lo encuentra– en las aulas y los libros. Y si tras conocer lo que en ellas y ellos se le ofrece, toma la decisión –que marcará el resto de su vida– de orientarse, a su paso por la Universidad, por cierta modalidad del pensamiento contemporáneo: el marxismo, no es como resultado de un proceso intrateórico o puramente académico, sino práctico, vital. Dicho en pocas palabras: es la política tal como la valora y la vive desde su juventud la que le empuja a sentirse más enraizado en cierto tipo de pensamiento, aquél que considera más adecuado para contribuir a transformar esa vida real a la que permanece desde su militancia juvenil política, tan sensible y despierto. Y esta sustancia política que impregna su toma de

posición en el terreno teórico, lejos de debilitarse desaparecer se mantendrá –y se expresara lúcidamente– hasta sus últimos días.<sup>1</sup>

Ahora bien, una vez que Pereyra asume cierto saber y lo asume desde cierta posición vital, hay un modo de asumirlo, un estilo de pensar que se manifestará a lo largo de toda su obra. Un estilo en el que la voluntad de claridad, de alejarse de lo oscuro y ambiguo es patente. Claridad que no implica simplismo ni imprecisión porque unida a ella, o más bien en la base de ella, está un rigor sin concesiones. Lejos, pues, del oropel de los adjetivos, de la fácil retórica, de los fuegos verbales de artificio, y atención sobre todo al análisis sereno, a la argumentación razonada. Un pensamiento de este género no puede encerrarse en sí mismo, es un pensamiento alterado, en el sentido de estar siempre abierto a su *alter*. Pensamiento que dialoga, se confronta o discute con el otro. Y, ciertamente, a cada paso encontramos en su obra un interlocutor con el que discute, confronta sus ideas o mantiene una actitud crítica.

De este estilo de pensar en el que se integran con claridad y precisión, rigor y crítica, se desprende como consecuencia forzosa su antidogmatismo. Su pensamiento es incompatible con una profesión de fe, aunque sea marxista, y cuando se encuentra más cerca de un pensamiento como el de Marx, o de una interpretación de él como la althuseriana, esto no significa ponerse una venda que le impida ver sus límites o sus aspectos negativos. Ahora bien, la importancia que Pereyra reconoce en su actividad teórica al rigor, a la

---

<sup>1</sup> Aunque Carlos Pereyra destaca sobre todo por su actividad teórica, no hay que olvidar su actividad y militancia políticas desde sus años juveniles hasta su muerte. Citemos a este respecto a Arnaldo Córdova: “Carlos Pereyra fue miembro del Partido Comunista en los años sesenta; en los setenta militó en el movimiento sindical universitario y en la Corriente democrática de los electricistas; posteriormente fue miembro fundador y dirigente del Movimiento de Acción Popular; fue miembro fundador del Partido Socialista Unificado de México, a cuyo Comité Central perteneció después de su último Congreso, y fue miembro fundador del Partido Mexicano Socialista”. Córdova A., “En memoria de Carlos Pereyra”, en *Memoria*, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, núm. 20, México, mayo-junio de 1988, p.314.

argumentación fundada, racional sin que sus análisis se dejen distorsionar por objetivos políticos inmediatos, pudiera llevar a ver –en una mirada superficial– en él, en su obra, una disociación de la teoría y la práctica política. Sin dejar de reconocer los efectos prácticos, políticos de un trabajo teórico como el suyo, los escritos de Pereyra en los que analiza situaciones concretas del país, cumplen una función práctica, política, directa en la medida en que ha contribuido a sanear y elevar la cultura política del país y, con ello, la práctica correspondiente. Y estos textos –sobre los que volveré más adelante– en los que aborda problemas de cada día han sido escritos con la misma claridad y precisión y con el mismo rigor, espíritu crítico y antidogmatismo con que escribe sus textos más abstractos sobre filosofía, teoría de la historia o filosofía política. Es decir, campea en ellos el estilo de pensar que impregna toda su obra.

## II

El estilo de pensar que acabamos de delinear se ejerce en diversos campos temáticos, a saber: filosofía, teoría de la historia, ciencia política y social y, finalmente, el análisis político concreto.<sup>2</sup> El objeto sobre el que más reflexiona es la historia, aunque en la última Fase de su producción –tan lamentablemente truncada– es la política. No podremos exponer en toda su riqueza su pensamiento en sus diversas facetas temáticas, pero sí trataremos de subrayar lo que, a nuestro juicio, es más distintivo o significativo en cada una de ellas.

En el plano filosófico, Pereyra se siente atraído por una doble problemática filosófica tradicional: la ontológica y la gnoseológica, pero las

---

<sup>2</sup> Sin contar sus ensayos en diversas revistas no recogidos en sus libros y numerosos artículos periodísticos, la obra de Pereyra comprende los siguientes volúmenes: *Política y violencia*, Testimonios del fondo, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, 204 p.; *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 249 p.

Soluciones que hace suyas se alejan no sólo del idealismo sino también de las soluciones dominantes en la tradición marxista.' Veamos, en primer lugar, cómo se enfrenta a la problemática ontológica. Pereyra la aborda sobre todo en su libro *El sujeto de la historia* al ocuparse de unidad sujeto-objeto (p. 59 y ss.) y especialmente en su obra *Configuraciones: teoría e historia* (cap. XIII) al entrar en una polémica sobre el materialismo.

La posición ontológica de Pereyra es materialista, pero claramente distinta tanto del materialismo tradicional, metafísico o contemplativo como de la versión contemporánea que se conoce como "materialismo dialéctico". Al oponerse a uno y otro, se apoya en la *Tesis* primera de Marx *sobre Feuerbach* y, con base en ella, en la unidad indisoluble de sujeto y objeto. La concepción de la objetividad que entraña esa unidad es el ariete con el que Pereyra echa por tierra, la tesis materialista-metafísica o dialéctica que concibe el objeto en sí, al margen del sujeto o en una relación de exterioridad con él. Al hacer suyo el planteamiento originario de Marx, cae bajo la crítica de Pereyra todo el conjunto de doctrinas materialistas "concernientes a la realidad en cuanto tal y que parten del reconocimiento de la prioridad de la naturaleza sobre el espíritu, de la materia sobre la conciencia o del ser sobre el pensamiento" (*El sujeto de la historia*, P. 75).

Se trata de las doctrinas de Engels, Lenin y sus epígonos, los materialistas dialécticos. La crítica de Pereyra apunta directamente al supuesto ontológico común a todas ellas, claramente expresado en *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, según el cual "hay un 'mundo exterior' subsistente en y por sí mismo, constituido al margen de la intervención de la actividad práctica subjetiva" (*El sujeto de la historia*, p. 75). El contraste con la *Tesis* I de Marx sobre Feuerbach, tan rotundamente asumida por Pereyra, no puede ser mayor.

Y apoyándose precisamente en ella, cuando a raíz de un artículo de Ulises Moulines<sup>3</sup> se genera una polémica en la que toda una serie de confusiones en torno al término "materialismo" vuelve a éste blanco fácil para tirios y troyanos al vincularlo con el supuesto falso de que "sólo existe la materia", entendida ésta a su vez en un sentido físico, Pereyra sostiene con su claridad y precisión habituales un materialismo en el que la materialidad (realidad u objetividad) se halla constituida subjetivamente por la práctica social o sea: por la praxis. En suma, el materialismo filosófico –concluye Pereyra– tiene que ver no con la "materia" tal como entiende el materialismo metafísico o dialéctico, sino con la objetividad o materialidad en el sentido en que la entiende Marx: materialidad que se constituye social e históricamente.<sup>4</sup>

El modo materialista de abordar Pereyra la problemática ontológica, determina a la vez su modo de enfrentarse a la otra problemática que, como él reconoce, enmarca desde antiguo el campo de la filosofía, o sea: la epistemológica o problemática del conocimiento (*Configuraciones...*, p. 11.).

### III

También aquí rompe Pereyra con la teoría del conocimiento que domina en cierta tradición marxista. Lo que le lleva a la ruptura con esa gnoseología que gira en torno a la teoría del reflejo es precisamente el reconocimiento del papel de la práctica del sujeto en la constitución del objeto. La teoría del reflejo tiene como supuesto ontológico la ignorancia de la unidad sujeto-objeto, o su relación puramente exterior. Ahora bien, desde el momento en que se reconoce esa unidad, el conocimiento no puede consistir para Pereyra en una

---

<sup>3</sup> C. Ulises Moulines, "Por qué no soy materialista", en *Crítica*, 26, agosto/77.

<sup>4</sup> La intervención de Pereyra en la polémica citada se recoge en el cap. XIII "Acerca del materialismo" de *Configuraciones...* p.175 y ss.



simple reproducción del objeto. En concordancia con su negación de la teoría del reflejo, subraya desde una posición materialista –que yo llamaría praxeológica–, lo que el idealismo ya había aportado, como señala Marx: la naturaleza del conocimiento como actividad, aspecto subrayado especialmente por Althusser al caracterizarlo como producción o construcción. Pero al subrayar ese aspecto activo, constructivo del conocimiento, Pereyra niega con ello que el conocimiento sea reproducción o adecuación de lo concreto pensado –en la terminología de Marx– con respecto a lo concreto real. Esta negación no deja de suscitar las críticas a que da lugar el planteamiento aún de Althusser que yo he criticado en otra parte.<sup>5</sup> Pero de Pereyra retomaremos ahora su crítica de la teoría del reflejo, o de la adecuación especular en los términos de cierto marxismo, así como la idea del conocimiento como actividad subjetiva, o producción. Pero debe subrayarse también su adhesión a la idea de que el conocimiento no se da en un vacío sino en un contexto cubierto por la ideología. Por otra parte, al introducir sus dos conceptos –epistemológico y sociológico– de ideología puede superar el foso abierto por Althusser entre ideología y ciencia. Asimismo, pertrechado con estos dos conceptos de ideología –que no entrañan dos tipos de ideología– Pereyra logra desenredar algunas de las cuestiones en las que Althusser se había enredado.

#### IV

El arco teórico de Pereyra se extiende sobre todo en el campo de la historia, y es que en este campo hay mucha yerba que desarraigar, como terreno que desbrozar. No pensamos que Pereyra haya dado siempre una respuesta satisfactoria a cuestiones históricas fundamentales

---

<sup>5</sup> Cf. Mi libro *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, p. 85-86 y 87-89.

como tratamos de mostrarlo, con respecto a algunas, al discutir su libro *El sujeto de la historia*.<sup>6</sup> Sin embargo, justo es reconocer que Pereyra nunca rehuye abordarlas de frente y que, al examinarlas críticamente, formula también una serie de propuestas que invitan a la reflexión y a arrojar por la borda todo aquello que está insuficientemente fundado. Pereyra aborda cuestiones históricas verdaderamente cruciales y, a la cabeza de ellas, la del sujeto de la historia. Para él la historia es un proceso sin sujeto no importa que este sujeto se conciba como hombres, individuos, clases sociales o masas. Vinculadas a ella, están las cuestiones, en las que se detiene especialmente, de la necesidad en la historia, del determinismo y del cambio histórico. Estas reflexiones le llevan forzosamente a la problemática epistemológica histórica y, dentro de ella, se ocupa de la objetividad del conocimiento histórico, de las explicaciones causales y teleológicas o intencionalistas de la historia y sale al paso, con una lúcida refutación, del individualismo como método de explicación de la historia.

El hilo conductor a lo largo de estas reflexiones es la tesis central de la unidad de sujeto y objeto que, en su doble vertiente ontológica y epistemológica, caracteriza el enfoque filosófico de Pereyra y el que subraya sobre todo con referencia a la realidad social. "No existe –escribe– una objetividad dada, preexistente, ajena a la praxis subjetiva. Tampoco existe una subjetividad pura, formada en un vacío de realidad" (*El sujeto de la historia* p. 58).

Ahora bien, cuando Pereyra habla –y lo hace con insistencia de la historia como "proceso sin sujeto", niega al parecer esta unidad, ya que unas veces parece disolver el sujeto o reducirlo a puro objeto. Pero, en verdad, la crítica a la admisión de un "sujeto de la historia"

---

<sup>6</sup> Cf. Las palabras que pronuncié en la presentación del libro: "sobre el sujeto de la historia", en ASV, Ensayos marxistas sobre historia y política, océano, México, 1985, p.59-64.

se endereza más bien contra el subjetivismo que considera la conformación del sujeto como "independiente del objeto". Sin embargo, aunque Pereyra deja claro que ese sujeto no es independiente del objeto, no queda tan clara en él la idea opuesta de que el sujeto no es puro objeto y que, por tanto, la unidad de uno y otro no borra su distinción y, en consecuencia, cierta autonomía del sujeto.<sup>7</sup>

La tesis de la unidad sujeto-objeto se revela más fecunda en manos de Pereyra cuando aborda otros dilemas tradicionales sin privilegiar uno de sus términos. Así sucede con los de subjetivismo y objetivismo, causalismo y finalismo, determinismo histórico e intencionalidad, decisión o voluntad. Igualmente se revelan falsas, en las reflexiones que sobre ellas hace, las dicotomías de estructura y proceso histórico, historia general e historia particular, evolución y revolución, entidades sociales e individuos. Con respecto a esta última, la agudeza crítica de Pereyra alcanza sus más altas cotas al deshacer los argumentos del individualismo metodológico de Popper y Watkins al que caracteriza como "contrarrevolución teórica".<sup>8</sup>

Continuando el pensamiento "inacabado" de Marx, pero consciente de la vigencia de una problemática no resuelta, Pereyra sale al paso, una y otra vez, de las versiones dogmáticas que han impedido esa continuidad. Y ofrece como alternativa a ellas un conjunto de aportaciones a una teoría objetiva, fundada, de la historia, que no pueden dejar de ser tomadas en cuenta por quienes no se dejan arrastrar por las dicotomías apuntadas y, particularmente, por la tan medular y nociva –teórica y prácticamente– de subjetivismo y objetivismo.

---

<sup>7</sup> Cf. Mis observaciones en este punto en el texto antes mencionado.

<sup>8</sup> Cf. El cap. IX de *Configuraciones ...* "El individuo metodológico: un caso de contrarrevolución teórica", p.19-136.

Si la historia como ciencia del pasado constituye en Pereyra el núcleo primero y central de su pensamiento, su atención al presente, al mundo que le rodea, a la sociedad en que vive, aviva en él con el mismo rigor y precisión la reflexión política. A ella le lleva asimismo la conciencia de que la cultura política dominante en la izquierda socialista mexicana se nutre de un marxismo dogmático y de un instrumental teórico-político enmohecido, lo que exige enfrentarse a viejos clichés y explorar nuevos caminos. Y al hacerlo toma en cuenta a pensadores marxistas que, unidos en el rechazo de un marxismo elemental, dogmático o adocenado, se separan en la búsqueda de nuevos caminos. La inclinación de Pereyra por Althusser o Poulantzas no le impide acercarse, cuando lo juzga necesario, a Lukács, Korsh o Gramsci. Conjugando creadora -no eclécticamente- lo que encuentra en unos y otros, desechando fórmulas simplificadoras sociologistas o reduccionistas, caen bajo su lúcida mirada toda una serie de conceptos políticos fundamentales. A la cabeza de ellos, fecundado por el pensamiento de Gramsci sin que pueda ser considerado un gramsciano, Pereyra analiza los conceptos de "Estado" y "sociedad civil" y contribuye así a que este último adquiera carta de ciudadanía en el lenguaje político del México actual. Consciente de la necesidad de reexaminar categorías políticas que, durante largos años, han gozado de un status inmovible en la teoría marxista, somete a crítica la idea leninista del partido-vanguardia. Y la misma exigencia le lleva a ocuparse de la democracia, tratando de delinear su verdadero perfil tanto en la sociedad capitalista como en la postcapitalista del llamado "socialismo real". Al examinar ésta y otras categorías políticas, Pereyra no sólo sale al paso del dogmatismo, anquilosamiento o ambigüedad, sino que trata también de llenar las lagunas que observa en una teoría que, como la marxista, se inscribe en el proceso de

transformación de lo real. Esto se pone claramente de manifiesto al pretender colmar la insuficiencia teórica del marxismo en la cuestión nacional. Por ello dice: "La tradicional subestimación en el marxismo de los vínculos entre clases subalternas y nación, lleva al desconocimiento de las formas populares del nacionalismo..." (*El sujeto de la historia*, p. 192). Enfrentándose a un nacionalismo de vía estrecha y a una ideología clasista, subraya- como Mariátegui lo había hecho para América Latina- que los antagonismos de clase no disuelven la dimensión nacional. Piensa Pereyra -y en México hay elementos suficientes en el pasado e incluso muy recientes para darle la razón- que un nacionalismo popular puede y debe ser rescatado.

## VI

Digamos ahora algunas palabras sobre la actividad periodística de Pereyra, primero en *Uno- más uno* y después, desde su fundación en *La Jornada*. En su colaboración semanal que sólo se interrumpe unos días antes de su muerte, no hay problema de la sociedad mexicana actual que escape a su atención: la política del Estado, la actividad de los partidos políticos y demás instituciones y organizaciones de la sociedad civil, el sindicalismo oficial e independiente, los conflictos obreros, campesinos y universitarios, etc. No obstante las exigencias del tratamiento urgente de cuestiones inmediatas, en sus artículos periodísticos brillan las mismas cualidades que hemos encontrado en sus textos teóricos más generales: rigor, claridad, precisión, argumentación sólida. La actualidad palpitante, el clima de pasión en que actúan las partes interesadas, la mínima distancia en el tiempo que impone a la reflexión el tema tratado, no opacan esas cualidades. Pero esto no significa, en modo alguno, asepsia o neutralidad políticas. Hay siempre una clara y firme toma de posición sin importar los efectos que pueda producir. No hay por otra parte, debilidad o concesión ante

las posiciones sectarias o dogmáticas, aunque provengan del mismo campo o de campos afines ideológica y políticamente. Al examinar esos textos de circunstancias, periodísticos, se pone de relieve la fecundidad de las reflexiones teóricas, antes examinadas, que subyace en ellos. Si Pereyra ha podido realizar ese periodismo de altura es en gran medida porque ha dispuesto del instrumental teórico y metodológico para enfrentarse a los acontecimientos políticos del día sin dejarse arrastrar por los hechos desnudos ni tampoco sujetándolos - como pretenden los sectarios y dogmáticos- al imperio de un molde o esquema conceptual. Pereyra sabía muy bien que lo concreto real no se revela en una lectura inmediata, directa, sino mediante la construcción de lo concreto pensado.

Ahora bien, estas colaboraciones en la prensa diaria no sólo importan por su valor intrínseco como textos que explican lo real cotidiano e inmediato en esa esfera de urgencias que es la política, y especialmente la política de ahora y aquí en la sociedad mexicana, sino que importan asimismo por su función práctica en la política misma. De este modo, si alguien pudiera creer que las reflexiones de Pereyra sobre el Estado, la sociedad civil, la democracia, la dimensión nacional, etc. recogidas en libros y revistas, tenían un valor puramente teórico o académico, tendrá que reconocer su potencial práctico, político, al fecundar análisis concretos que pueden contribuir -y ha contribuido en cierto modo- a seguir una política menos visionaria y más racional. Pero su valor, con ser importante en este sentido no se agota en ello. Con sus análisis de una realidad política en la que están en juego las posiciones de la izquierda y particularmente de la izquierda socialista, Pereyra contribuye a que ésta se libere de las tentaciones del aventurerismo y de la complacencia del sectarismo y, de este modo, contribuye a su vez a sentar las bases de una nueva cultura política de la izquierda en México.

Los acontecimientos políticos que se suceden en el país después de las elecciones del pasado 6 de julio, el verdadero terremoto político que sacude a la nación prueba hasta qué punto esa nueva cultura, que tiene por ejes la reivindicación de la democracia y el rescate de un nacionalismo popular, aflora ya aunque necesita enriquecerse y extenderse. La izquierda socialista superando prejuicios doctrinarios y prácticas autoritarias, así como los estrechos límites de una ideología clasista, ciega ante la dimensión democrática y nacional, tiene que impulsar esa nueva cultura política, anudando los objetivos socialistas, a los que no puede renunciar con las tradiciones nacionales revolucionarias y las exigencias que plantea la realidad presente del país. La contribución de Pereyra en este terreno no se da aisladamente sino junto a la de una generación a la que pertenecen Carlos Monsiváis, Rolando Cordera, José Woldenberg, Adolfo Sánchez Rebolledo, Arnaldo Córdova, Roberto Escudero y Gilberto Guevara, para citar algunos nombres de una lista que no puede ser exhaustiva. Pero es innegable lo que aporta Pereyra arrojando una luz propia, con sus ensayos y sus artículos periodísticos, a esa nueva cultura política mexicana. Cuando se escriba la historia de la izquierda en México y, particularmente, de la socialista, el nombre de Pereyra ocupará, más allá de las aulas y de su cubículo, un alto y merecido lugar.

## VII

Del estilo del pensamiento que Pereyra pone de manifiesto en diversos campos temáticos, se desprende la imagen de un intelectual nuevo que responde a las necesidades y exigencias de la sociedad de su tiempo. Lejos se halla esa imagen, Por supuesto, de la del intelectual tradicional que se retira a cultivar su propio jardín para no aspirar los aires contaminados o, para entendernos mejor, los aires de las ideologías. No podría ser tal quien piensa -como él-

que el conocimiento no se produce en un vacío ideológico. Pereyra es un intelectual comprometido ideológica, políticamente con un proyecto colectivo de transformación del mundo que pasa necesariamente por la transformación de la realidad inmediata. Sus escritos, y especialmente sus textos políticos, prueban claramente ese compromiso así como su forma de asumirlo; interviniendo y pronunciándose en las cuestiones más candentes y, por ello, más disputadas. Pero su compromiso lo ejerce asimismo sin ser infiel a la verdad ni hacer concesiones de forma o fondo. Y de ahí que revista a su vez un carácter crítico; crítica y compromiso se anudan en su quehacer intelectual. Crítica a la que no escapan quienes consideran más afines ideológica y políticamente, y a la cabeza de ellos el propio Marx, como no escapan tampoco –como a mí me consta- sus maestros más cercanos.<sup>9</sup> Pero su crítica, particularmente la política, no es la que se considera a sí misma un privilegio del intelectual convertido en "conciencia crítica" de la sociedad. No es tampoco una crítica que se concentra exclusivamente en ciertas áreas, las del adversario y que cierra los ojos en el campo propio. No; es crítica de todo lo existente -como la postulaba Marx- y, por tanto, también de lo que existe como deformación, limitación o negación de lo que debe existir. De ahí sus críticas del "socialismo real" y de ciertas prácticas de la izquierda socialista. Hace bien Paramio en ponerlo como ejemplo de intelectual crítico entendido como “un intelectual poco conformista, un intelectual capaz de rebelarse contra las ideas dominantes en su medio, capaz de revisarlas y, si es preciso, tratar de desmantelarlas”<sup>10</sup> Pero se trata en su caso de un intelectual que no sólo critica ideas, sino también las realidades en que se encarnan o con las que se justifican. Se enfrenta así con el poder (con todo poder) o con las

---

<sup>9</sup> Un ejemplo inequívoco de esta actitud crítica es su texto “sobre la practica teórica” para el volumen del cual él fue editor, junto con Juliana González y Gabriel Vargas: Praxis y filosofía (Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez), Grijalbo, México, 1985, p. 425-432.

<sup>10</sup> Ludolfo Paramio “Carlos Pereyra”, texto escrito pocos días después de la muerte de su entrañable amigo. Cuadernos Políticos No. 54/55 mayo-diciembre 1988. Era, México, p. 23-28.



instituciones y relaciones sociales (con todas las instituciones y relaciones sociales) cuando lo considera necesario para propiciar o realizar el proyecto colectivo, de largo aliento - socialista- que ha asumido.

Intelectual, pues, comprometido, crítico, socialista, apoyándose en una actividad teórica, rigurosa que no claudica ante la verdad ni limita, condiciona o supedita el compromiso y la crítica. Tal es la imagen del intelectual que nuestra memoria conserva de Pereyra.

### VIII

De esta imagen de intelectual que es Pereyra así adjetivado: comprometido, crítico y socialista, ¿podríamos excluir el calificativo de marxista? La pregunta podría parecer impertinente, a juzgar por lo que hemos subrayado en su pensamiento. Y, sin embargo, la pregunta no es ociosa si tenemos presente su intervención en el IV Congreso Nacional de Filosofía (Toluca, 23-27 de noviembre de 1987) en la acalorada Mesa Redonda sobre "¿Crisis, muerte o renovación del marxismo?", en la que me tocó presidir pero también discutir.<sup>11</sup> En ella expresó Pereyra con su precisión, y serenidad habituales, su renuencia que era la del propio Marx –como él recordó- a llamarse marxista. Las razones que adujo le llevaron a la conclusión de que no se puede "delimitar con claridad una posición específicamente marxista". Pero en la misma intervención<sup>12</sup> dijo asimismo: "A finales del siglo veinte sigue tan viva como a mediados del siglo pasado la necesidad de someter a crítica las formas que adopta el desarrollo de la modernidad capitalista y es, por supuesto,

---

<sup>11</sup> En esta Mesa Redonda que fue por su tono polémico la que más atrajo la atención en el Congreso participaron activamente Ludolfo Paramio, Carlos Pereyra, Bolívar Echeverría, Adolfo Gilly, Agnes Heller, V. Mikecin, Michelangelo Bovero y A. Sánchez Vázquez. Las intervenciones de Pereyra contribuyeron notablemente a elevar y avivar la discusión.

<sup>12</sup> Publicada después en *Nexos*, núm. 122, febrero de 1988, p. 5-6, con el título de "señas e identidad".

tan actual como siempre la necesidad de asociar esa teoría crítica a una práctica política que busque las vías de transformación social".

Ahora bien, a lo largo de su obra Pereyra caracteriza al marxismo en más de una ocasión, como la respuesta teórica y práctica a esa doble necesidad. Así, por ejemplo, escribe que: "El marxismo presenta la paradoja... de ser única teoría capaz de dar cuenta del movimiento de la totalidad social e intervenir en su curso y a la vez prolongar su estado de inacabamiento" (*Configuraciones...*, p.35). Sólo un marxista teorista y, a la vez, cerrado, dogmático, podría no suscribir esta afirmación de Pereyra. Ciertamente, porque da cuenta del movimiento social, el marxismo puede intervenir prácticamente en él y justamente porque este movimiento no se agota, la obra de Marx así como la de sus verdaderos continuadores se encuentra siempre -como dice Pereyra con razón- en "estado de inacabamiento". Marxista, en consecuencia, sólo lo es el que ve el marxismo como punto de partida necesario, pero insuficiente, o sea: inacabado. Pero ser marxista es también, dicho con palabras del propio Pereyra, "concebir el marxismo como un proyecto de introducir la conciencia y la intencionalidad en el devenir histórico" (ibíd., p. 41), proyecto que él precisa en estos términos: "El proyecto marxista de terminar con las relaciones capitalistas de producción y con todas las formas de división de la sociedad de clases, es, a la vez, el proyecto de transitar de la prehistoria a la historia consciente". (ibíd. p. 42).

Esta caracterización del marxismo por lo que tiene de proyecto emancipatorio, es decir, por su lado ideológico, la complementa Pereyra al subrayar su lado científico, al afirmar que "...el marxismo proporciona el núcleo conceptual decisivo para la explicación científica de los fenómenos sociales..." (ibíd., p. 137). Y en la misma línea están otras afirmaciones suyas como ésta: "...El marxismo ha producido... la herramienta teórica más adecuada para la reconstrucción analítica de la formación social capitalista" (ibíd.,p.162). Este

reconocimiento del valor teórico del marxismo se conjuga a la vez, como hemos visto, con la de sus limitaciones e inacabamiento. No se trata pues de un “cuerpo homogéneo de proposiciones”,<sup>13</sup> como lo entiende Bobbio, puesto que el marxismo entraña la diversificación y las pugnas a las que no puede sustraerse porque “el ámbito en que se desenvuelve no es (ni puede ser) puramente teórico”, porque “es connatural a su existencia cierta subordinación a las exigencias de la lucha de clases y a los requerimientos de las polémicas ideológicas asociadas con ella” (ibíd., p169).

El marxismo se presenta, en definitiva, para Pereyra, como la alternativa teórica más adecuada para el proyecto práctico de transformación que es consustancial con él y que no es otro que el socialismo, considerando la esencia de peste “más que en la abolición de la propiedad privada, en la instauración de un régimen de participación colectiva” (ibíd., p.172).

Llego así a la conclusión de que en la obra de Pereyra hay elementos suficientes para “delinear... una posición específicamente marxista” y que no sólo la delinea sino que la suscribe. Ciertamente, en su intervención de Toluca –siguiendo a Marx- declaró que no era marxista. Pero, como en el caso de Marx, no hay que tomar al pie de la letra esta afirmación, como yo la tomé en el fragor de una encendida polémica poniendo a Pereyra en el mismo nivel de los que, en aquella Mesa Redonda, no podían ser considerados marxistas. Y con esa imagen de Carlos Pereyra, como intelectual riguroso y crítico y, a la vez, comprometido, socialista y marxista, que nos lega su obra –tan vigorosa como prematuramente truncada- pongo punto final a su semblanza con la esperanza de contribuir no sólo a honrar su memoria en este acto sino que a su obra permanezca, dentro y fuera de nuestras aulas, en el lugar que merece en la cultura filosófica y política de México.

---

<sup>13</sup> Cita de Pereyra en su texto antes citado.

### **Bibliografía básica y complementaria.**

Aguilar Rivero, Mariflor. *Teoría de la ideología*. Facultad de Filosofía y Letras (Seminarios: *investigaciones*) UNAM. México 1984. 93 Pp.

Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Ed. Quinto Sol. 18ª. Reimpresión. México 2008.

Gonzales, Juliana, Carlos Pereyra, Gabriel Vargas Lozano. *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Ed. Grijalbo. México 1985. Pp. 491.

Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la Cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. Tomo 4. Trad. De Ana María Palos. Ed. Era. México 1986.

Gutiérrez Castañeda, Griselda (Ed.) *En memoria de Carlos Pereyra*. Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras. Secretaría de Extensión Académica de la FFyL. UNAM 1989.

Marx, Karl, Engels. *La ideología alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Uruguay 1968.

Marx, Karl. *Introducción General a la crítica de la Economía política/1857*. Trad. De José Aricó y Jorge Tula. Siglo XXI Editores. Vigésimoprimer edición. México 1989.

Muñoz Rosales, Víctorico. *La función social de la Filosofía*. México D.F., 1996. Tesis de licenciatura. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. Pp. 123.

----- *Racionalidad, ideología y Utopía*. México. 2010. Tesis de Doctorado. UNAM. Facultad de Filosofía y Letras

Ortiz Palacios, Luis Ángel. *Teoría y política en la obra de Carlos Pereyra*. UNAM – ENEP Acatlán, Ed. Plaza y Valdés S.A. de C.V. México 2001. Pp. 177.

Otero, Mario H. (y otros). *Ideología y ciencias sociales*. UNAM-Coordinación de humanidades. México 1979. Pp. 231.

Pereyra Boldrini, Carlos. *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*. Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe (Comp.). Prólogo de Ludolfo Paramio. UNAM-IIF, FFyL, FCE. México 2010.

----- (y otros) *Historia ¿para qué?* Siglo XXI. México. Primera edición 1980, vigésimo primera edición 2005.

----- *Sobre la democracia*. Presentación de Luis Salazar. Cal y arena. México 1990.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*. Ed. Grijalbo, segunda edición. México 1983.

Vargas Lozano, Gabriel. *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. FFyL-UNAM. México 1995.

----- *Intervenciones Filosóficas. ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* UAEM. México 2007.

Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*. Siglo XXI. Decimoctava edición. México 2008.

----- *El concepto de ideología y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica. Segunda Edición. México 2007.

## **Revistas**

Revista *Cuadernos políticos*. No. 54/55. Ed. Era. México, Mayo-diciembre de 1988.

*Dialéctica*. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Puebla.  
Año VII, No. 12. Septiembre de 1982; Año XIII, No. 19, julio de 1988.

Revista *Ensayos*. Revista de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras. No. 1.  
Facultad de Filosofía y Letras. Semestre 2011-2.

Revista *Nexos*. No. 366. Junio de 2008.

Revista *Plural* No. 31. México, 1974.

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica Volumen XV No. 41.