

TEORÍA Y CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA EN LUIS VILLORO

MARIO TEODORO RAMÍREZ*

Resumen: En este artículo se presenta una exposición sistemática del concepto de ideología que Luis Villoro construye a lo largo de su trayectoria filosófica, como base para plantear la crítica de las ideologías y la crítica de la forma-ideología en tanto tarea práctico-social del pensamiento filosófico, en particular, considerando sus relaciones con el contexto sociocultural y político del país. De esta manera, expongo 1) el concepto epistemológico de ideología trabajado por Villoro en las décadas de 1970 y 1980; 2) el concepto ético-político de ideología, desarrollado por el filósofo mexicano en la década de 1990; y 3) en retrospectiva, el concepto histórico-cultural de ideología, presente implícitamente en los estudios que Villoro dedicó, en los inicios de carrera intelectual (1950), al análisis histórico de la realidad de México. De esta manera, el ensayo se desarrolla en torno a, y concluye con la tesis de que, el sentido completo de la concepción y la crítica de la ideología que el filósofo mexicano propone no puede entenderse como un asunto puramente conceptual y teórico, sino que se relaciona con su postura como pensador comprometido con la problemática social y política de nuestro país.

PALABRAS CLAVE: CREENCIA, IDEOLOGÍA, MÉXICO, POLÍTICA, SABIDURÍA

Abstract: *In this paper it is presented a systematic exposition of the concept of ideology that Luis Villoro constructs through his philosophic trajectory, as a base to explain the critique of the ideologies and the critique of the form-ideology as practical-social task of the philosophical thought, in particular, considering its relations with the sociocultural and political context of the country. This way, I expose 1) the*

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, marioteo56@yahoo.com.mx

epistemological concept of ideology worked by Villoro in the decades of the 70's and 80's; 2) the ethic-political concept of ideology, developed by the Mexican philosopher in the decade of the 90's; and 3) in retrospective, the historical-cultural concept of ideology, impliedly present in the studies that Villoro dedicated, in the beginnings of his intellectual career (the 50's), to the historical analysis of the reality in Mexico. Hereby, the essay develops around, and concludes with the thesis that the whole sense of the conception and critique of the ideology that the Mexican philosopher proposes cannot be understood as a purely conceptual and theoretical issue, but that it has to be related with his posture as a thinker deeply committed with the social and political problematic of our country.

KEY WORDS: BELIEF, IDEOLOGY, MEXICO, POLITICS, WISDOM

En el breve pero magistral ensayo titulado “Del concepto de ideología”, de 1974,¹ Villoro expone una discusión crítica del significado y uso de este famoso término, y propone construir una definición correcta del mismo, apta para superar las confusiones existentes y útil en la investigación empírica y la crítica social. Respecto a este tema precisa también sus acuerdos y desacuerdos con el marxismo (mediante una discusión con las tesis del filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez). Considero que el aporte del filósofo mexicano es muy valioso y es importante recordarlo y actualizarlo. Aunque la discusión acerca del tema de la ideología no está hoy en boga como lo estuvo hace unos años (las décadas de 1960 y 1970),² importa retomar sus planteamientos en el horizonte de una comprensión de nuestra historia intelectual (el pensamiento filosófico mexicano del siglo XX) y en el horizonte mayor de la

¹ Incluido en Villoro, 1985. Sobre la teoría de la ideología de Luis Villoro véanse: Aguilar, 1993 y de Olaso, 1993; para una presentación general de su trayectoria filosófica y académica véanse: Hurtado, 2008: 11-24 y Ramírez, 2002: 98-118 (ahora también en Ramírez, 2010: 9-38).

² Para una ubicación histórico-general del problema de la ideología, remito a la amplia antología de Lenk, 1974. Incluye textos y autores desde el pensamiento crítico-ilustrado hasta la Escuela de Fráncfort, pasando por el marxismo, el positivismo y la sociología del conocimiento.

problemática y a veces terrible historia social y política de México. Desde este punto de vista vale resaltar el paso que Villoro da posteriormente (a partir de la década de 1980) de un enfoque epistemológico del concepto de ideología a un enfoque ético-político, abandonando así cualquier resabio de cientificismo. Considero que sólo si se tiene en cuenta la totalidad del proceso del pensamiento de Villoro, así como su manera de ubicarse en el contexto de la realidad sociopolítica de México, es posible tener una visión adecuada de su concepción de la ideología (y, en general, de lo esencial de su perspectiva intelectual).

PARA UN CONCEPTO ADECUADO DE IDEOLOGÍA

Los múltiples y a veces contrapuestos significados del término ideología pueden reducirse a dos básicos: el *gnoseológico* y el *sociológico*. El primero hace referencia a toda creencia que no se encuentre suficientemente justificada, esto es, que no tenga una base racional (que sea, por ende, falsa, irracional, etcétera); y el segundo se refiere al conjunto de creencias que comparte un grupo social y permite su propia integración. Villoro considera que ambos significados resultan imprecisos, muy generales o vagos, y tomados por separado no se ve cuál pueda ser su valor teórico. En realidad, esto sólo se definirá mediante un nuevo concepto de ideología, de carácter dialéctico, sintético e interdisciplinario, donde se conjuen, precisen y corrijan mutuamente los dos significados mencionados. Tal es su propuesta.

El significado puro o restrictivamente gnoseológico resulta insuficiente porque el universo que se pretende designar —el de las creencias falsas o no fundamentadas— es demasiado amplio y heterogéneo. A su vez, el significado meramente sociológico designa de forma general e imprecisa fenómenos muy heterogéneos —el concepto de *sistemas de creencias sociales* puede incluir prácticamente todas las formas del pensamiento humano (desde el mito y la religión, hasta las ciencias y la filosofía) y no se ve la connotación que agregaría el término ideología, aunque sí son obvias las confusiones que produce.

Como es sabido, la introducción del concepto de ideología en la teoría social es obra de Marx y Engels; en cierta medida ellos son responsables

también de las ambivalencias y ambigüedades que su uso trajo consigo. Por esto, Villoro rastrea en las obras clásicas de estos pensadores los diversos significados, funciones y problemas que plantea el concepto de ideología.³

Los dos significados básicos que he mencionado se encuentran presentes en Marx y Engels; todavía más, cada uno de ellos se puede desglosar a su vez en otros dos. De esta manera, Villoro enumera cuatro significados o momentos de la ideología:

- a) como conciencia enajenada, esto es, que invierte la relación entre proceso productivo y productos o resultados o, simplemente, que considera esos productos como cosas independientes de aquel proceso (el ejemplo típico para el marxismo de esta forma de la conciencia ideológica lo constituyen el idealismo filosófico y la religión, pero caben también las ideologías políticas y las doctrinas económicas, entre otros);
- b) como ocultamiento o disfraz: ardid a través del cual “se presentan como un hecho o cualidad objetiva lo que es cualidad subjetiva” (Villoro, 1985: 17), ya sea disfrazando, queriendo hacer pasar intereses particulares por intereses generales, juicios de valor por enunciados de hechos, o deseos y emociones personales por descripciones objetivas;
- c) como conjunto de creencias que se encuentran condicionadas por las relaciones sociales de producción, esto es, que son parte de la superestructura; y
- d) como conjunto de creencias que cumplen una función social, ya sea para la cohesión de los miembros de un grupo o para el “dominio de un grupo o una clase sobre otros” (Villoro, 1985: 19).

De esta manera, a) y b) corresponden al significado gnoseológico, y c) y d) al significado sociológico de ideología. Villoro establece que en el nivel gnoseológico debemos hablar, estrictamente, de *enunciados* (que expresan creencias), y sólo en el otro nivel, el sociológico, podemos hablar de *creencias* (como hechos). Pues sólo un enunciado o un conjunto de enunciados pueden ser cualificados de falsos o verdaderos, y esto no tiene que ver con su condicionamiento social o su función social, sino con la suficiencia y objetividad de las razones aducidas. Inversamente,

³ Véase su ensayo “El concepto de ideología en Marx y Engels”, en Villoro, 1985.

al tomar ciertas creencias como hechos sociales que pueden explicarse por otros hechos sociales (condiciones y funciones), la explicación sociológica no se pronuncia por la verdad o falsedad de los enunciados que las expresan. Así, la plena distinción entre ambos significados es necesaria, en primer lugar, para evitar confusiones o usos intencionadamente traslapados. Es decir, de que una creencia cumpla una función social no se sigue por necesidad que sea verdadera o falsa; y al revés: de que una creencia esté insuficientemente justificada no se sigue nada acerca de su función social. Ni son ideológicas todas las creencias infundadas ni tampoco lo son todas las creencias socialmente operantes.

Así, sólo la ligazón dialéctica entre ambos significados permite construir un concepto consistente y teóricamente útil de ideología. Villoro observa que la insuficiencia del significado puramente gnoseológico aparece cuando ante alguien que asume una creencia no bien justificada, preguntamos ¿por qué sin embargo la sostiene?, esto es, ¿por qué cree en ella? El punto de vista gnoseológico (lógico, teórico) permite explicar por qué alguien cree en algo como verdadero (*porque* tiene razones, no se puede ir más allá), pero para dar cuenta de la falsa creencia, de la creencia ideológica, necesitamos pasar a la explicación sociológica, esto es, a una explicación por factores y funciones sociales: ¿qué ventajas otorga y qué funciones cumple mantener socialmente creencias injustificadas o de plano erróneas?

Surge así la reformulación del concepto de ideología que Villoro propone:

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si: 1) no están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes; 2) cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo. (Villoro, 1985: 28-29)

De las cuatro definiciones antes señaladas, Villoro no incluye en su propuesta anterior la definición c), referida al *condicionamiento social* de las creencias, por no considerarla indispensable y, sobre todo, por resultar problemática su demostración o determinación empírica. Definir la

función social de la ideología —función política de lucha o de dominación— resulta más fácil e importante que definir su génesis social (la manera precisa en cómo las relaciones sociales de producción, la estructura socioeconómica, determinan causalmente las creencias y formas de pensar de los miembros de una sociedad o un grupo social). Incluso Villoro considera que la sola definición sociológica de ideología —cualquier sistema de enunciados que expresa las creencias de un grupo social, una época histórica, una sociedad, etcétera— es imprecisa y teóricamente inútil. Pues, en particular, anula la distinción entre pensamiento ideológico y pensamiento no ideológico (científico, filosófico, ético), esto es, entre pensamiento no racional y pensamiento racional, y elimina, así, la posibilidad de la *crítica de la ideología*, que era uno de los propósitos básicos del proyecto de Marx.

Villoro considera que el concepto reformulado de ideología que propone es capaz de cumplir en forma adecuada dos funciones teóricas: a) una *explicativa*: al evaluar sociológicamente las funciones políticas de dominación que cumple determinada doctrina o sistema de creencias no justificado se puede dar cuenta de su carácter ideológico; b) otra *heurística*: al demostrar gnoseológicamente la falta de justificación racional de ciertas doctrinas y concepciones sociales, se puede constatar su naturaleza ideológica. De esta manera, el estudio sociológico-empírico y el análisis crítico-racional se complementan en la tarea de juzgar determinada concepción como ideológica. En particular, precisa Villoro, este enfoque permite cumplir cabalmente la crítica de la *mistificación* ideológica, esto es, la detección de los procedimientos a través de los cuales se lleva a cabo el engaño y la manipulación.

De estos procedimientos, Villoro destaca dos: a) el mecanismo por el cual se traslapa el significado normativo o conceptual de un término con su significado solamente descriptivo o designativo, atribuyendo al segundo los significados positivos del primero, pero sin dar cuenta de la diferencia de niveles. Por ejemplo, transferir al concepto democracia estadounidense (sistema de gobierno estadounidense) todos los significados del concepto de democracia como tal (poder del pueblo, por ejemplo); b) semejante al anterior mecanismo pero en el nivel de los enunciados valorativos se produce “el encubrimiento de un sentido claro por otro confuso y la atribución al enunciado que tiene sentido confu-

so de las razones que justifican el enunciado con sentido claro” (Villoro, 1985: 38-39). Así, ejemplifica Villoro, se usa el término *paz* y la carga axiológicamente positiva que despierta en un determinado contexto político donde se quiere decir en realidad otra cosa: *negociación*, *represión*, entre otros; la valoración puramente negativa que el uso directo de estos términos produciría son evitados mediante el uso del término *paz* (es, pues, el mecanismo retórico-ideológico del *eufemismo*).⁴ Como se observa, sólo la conjunción de los procedimientos sociológicos y el análisis crítico-racional hace posible el desmontaje de la mecánica de la ideología.

Villoro rechaza por inconsistente, y todavía ideológica ella misma, la definición puramente sociológica de ideología. Al eliminar cualquier parámetro epistémico, el sociologismo conduce a un relativismo, y así, a la legitimación de cualquier postura o interés. Respecto al marxismo, Villoro cuestiona el falso supuesto de los marxistas —que Marx nunca asumió— de que a la ideología existente debe oponérsele otra ideología, ligada al proletariado y según con mayor validez. Villoro recuerda que para Marx la ideología sólo se la supera transformando prácticamente las condiciones socioeconómicas que le han dado origen. Querer sustituir la transformación económico-política por una lucha ideológica, por una lucha de ideas —como llegó a plantear el marxismo oficial— le parece al filósofo mexicano la expresión del doctrinarismo más insulso, el cual, sin embargo, no deja de fungir —al igual que cualquier ideología— como un mero instrumento al servicio de la dominación (en este caso, la que se daba en los sistemas burocráticos de los estados socialistas). Es lo mismo que Marx señalaba a propósito de la filosofía crítica de los jóvenes hegelianos, quienes se proponían realizar la emancipación humana mediante la pura crítica de las ideas.⁵ Esta supuesta filosofía crítica, explica Villoro,

[...] concibe la liberación del dominio de las ideas como liberación del hombre, porque concibe al hombre fundamentalmente como conciencia. Pero el

⁴ Para un concepto semiótico de ideología, véase Eco, 1976: 457 y ss., apartado 3.9, “Ideología y conmutación de código”.

⁵ Con sarcasmo Marx titulaba su análisis: “Crítica de la crítica crítica”.

hombre liberado por la crítica de las ideas es aún un hombre abstracto, que no corresponde a los individuos concretos, reales. El programa liberador, por ser puramente intelectual, oculta tras la enajenación en las ideas, la raíz de la enajenación que afecta al hombre concreto. (1985: 49)

Según Villoro, el uso crítico del concepto de ideología es el dominante en los textos de Marx y el uso amplio, meramente sociológico, sólo aparece en una ocasión (en el famoso “Prólogo” a los *Grundrisse*), aunque fue la base para la interpretación y el uso corriente del concepto de ideología en el marxismo oficial, esto es, la ideología entendida como fenómeno superestructural, como forma de pensar condicionada socialmente y que responde a los intereses y proyectos de una clase o grupo social. Esta interpretación acarreó una serie de problemas y confusiones que se han tratado de remediar con diversos intentos de elaborar la *teoría de la ideología* que, según esto, le faltó construir a Marx y Engels. Tales intentos forman parte del proyecto, bastante discutible según Villoro, de hacer del marxismo una teoría o una doctrina de amplios alcances, con capacidad para dar respuesta a temas y asuntos de la más diversa índole.

Aparece aquí, como marco de la pretendida teoría marxista de la ideología, el propósito de elaborar una teoría materialista del conocimiento sobre la base de la idea de *reflejo*, propósito que implica en realidad, un retroceso en la reflexión filosófica sobre el conocimiento, pues retrae la discusión a la época del cartesianismo y del mecanicismo. La llamada *teoría del reflejo* no pasa de ser una visión dogmática y simplista, pues solamente nombra un proceso —el pensamiento como reflejo del mundo externo— sin dar cuenta de cómo se produce. Al definir las funciones mentales —imágenes, ideas, conceptos— como reflejos del mundo externo localizados en el cerebro, esa teoría sustancializa, cosifica de nuevo a las ideas, las abstrae del proceso de la vida social, actitud que, precisamente, es el rasgo distintivo de toda mentalidad ideológica que Marx no dejó de cuestionar en ningún momento.

No obstante, Villoro considera que el señalamiento, hecho de manera general y más bien hipotética por Marx y Engels, del condicionamiento social de las creencias, y que funda diversos desarrollos marxistas como la teoría del reflejo, e incluso otros desarrollos no marxistas como la

sociología del conocimiento,⁶ merece ser evaluado con cierto detenimiento. A él dedica Villoro un ensayo, “El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias”, que se presenta más como una exploración crítica que como una exposición acabada. Villoro estira la hipótesis marxista del condicionamiento social para observar sus posibilidades teóricas efectivas:

[...] el principio del condicionamiento de la superestructura por la base económica no expresa una teoría acabada; para ello faltaría definir con precisión los términos usados y establecer las relaciones de causalidad entre los distintos factores que se mencionan. (Villoro, 1985: 100)

Normalmente este principio es utilizado sólo como una conjetura vaga, cuya aplicación lo más que llega a mostrar es que pueden establecerse ciertas analogías o correspondencias entre fenómenos superestructurales (ideológicos) y fenómenos estructurales (económicos), sin que esto demuestre una relación causal ni el carácter determinante de la base económica. En otras ocasiones se puede mostrar la conexión causal respecto a un caso particular muy circunscrito, pero de ninguna manera se puede derivar de ahí una ley general. El principio de la determinación social de las creencias parece fungir sólo como una suposición o una idea general, como una guía para la *comprensión*.⁷

El problema cardinal que el principio del determinismo plantea es que supone y establece una relación directa e inmediata entre dos órdenes de ser radicalmente diferentes —el orden de la vida social y material, y el orden de la conciencia, las creencias y las ideas—. Así es imposible dar cuenta de forma concreta y real de cualquier tipo de vínculo o conexión entre ambos. Se requiere, por ende, introducir algunos puntos o mo-

⁶ Por ejemplo, el proyecto sociológico ya clásico de Mannheim, 1973. Sobre la relación entre teoría del conocimiento y sociología del conocimiento véase Olivé, 1988.

⁷ Lo que implica establecer, más bien, un proceso de interrelación horizontal entre condiciones materiales y formas de pensamiento, cada una se puede leer en la otra, sin polo *determinante* o *explicativo* (posturas materialistas o posturas idealistas). Esta perspectiva, base de una concepción hermenéutica de lo social, fue expuesta anticipadamente por varios pensadores filomarxistas. Cabe destacar algunos ensayos de Merleau-Ponty, 1977.

mentos de mediación, de intermediación entre esos órdenes. Villoro hace una propuesta al respecto en términos de una *teoría de las actitudes*, considerando a éstas como ese mediador entre los condicionamientos sociales y las creencias sostenidas. Más puntualmente, el proceso del condicionamiento social se puede desglosar en el siguiente encadenamiento de fenómenos: a) la posición de un grupo en el proceso de producción y reproducción social de la vida material *condiciona* b) las *necesidades preferenciales* de los miembros del grupo, las cuales, a su vez, c) “generan impulsos y valoraciones hacia ciertos objetos de carácter social; esos impulsos y valoraciones constituyen disposiciones a actuar, de manera favorable o desfavorable en relación a aquellos objetos” (Villoro, 1985: 110),⁸ es decir, constituyen las llamadas *actitudes*, mismas que determinan, finalmente, d) las *creencias* de un grupo social.

Así, para Villoro, mientras la creencia se refiere al aspecto cognoscitivo —está determinada por las propiedades que el sujeto aprehende en el objeto o le atribuye—, la actitud se refiere al aspecto afectivo-valorativo y está determinada por pulsiones subjetivas dirigidas al objeto. Existe, por ende, una relación sistemática entre ambos fenómenos: actitudes y creencias van siempre acompañadas y se determinan y refuerzan mutuamente. Aunque Villoro insiste en que la relación causal va de las actitudes a las creencias, termina asumiendo que, en tanto se trata de una explicación por *disposiciones*, la teoría de las actitudes “no señalaría determinaciones necesarias, sino relaciones de probabilidad y tendencias, susceptibles de medición, mediante métodos adecuados” (Villoro, 1985: 132). De esta manera, el esquema teórico propuesto, si bien permite resolver el problema de la conexión entre la base material y las creencias, no es suficiente para demostrar la relación causal, la tesis del determinismo marxista. Éste permanece si acaso como un principio heurístico, o bien como una idea general difícil de probar en el grado de definitividad que el marxismo ortodoxo le otorgaba. Y éste es, en todo caso, el problema que Villoro ha de afrontar: el de los límites y las implicaciones problemáticas de la concepción marxista de la ideología y, en cierta medida, del marxismo como tal.

⁸ Sobre la relación entre *actitud* y *creencia*, y, en general, para una explicación rigurosa de la noción epistémica de creencia, véase Villoro, 1982a: en particular el cap. 2.

CRÍTICA DEL MARXISMO. LA DISPUTA CON SÁNCHEZ VÁZQUEZ

A lo largo de los artículos que he comentado está presente, aun sea de modo implícito, la actitud crítica que Villoro asume respecto del marxismo. De forma explícita, la expresa en la discusión teórica que sostuvo con el filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez.⁹ Ahí, además de resumir y precisar su concepción sobre el concepto de ideología, puntualiza sus observaciones críticas acerca de la filosofía marxista y, particularmente, sobre la teoría marxista de la ideología. El marxismo, diagnostica Villoro, padece de una ambivalencia fundamental.

Por una parte, es un pensamiento crítico y libertario. A la vez que desmitifica las ideologías opresoras, puede orientar una práctica social que conduzca a una liberación real. Pero también suele convertirse ella misma en ideología. Aparece como una concepción del mundo y de la vida, que presenta un punto de vista sobre todos los problemas filosóficos. Ya no es reflexión crítica de las creencias recibidas, sino doctrina que inculca creencias; como tal, se considera en oposición a todas las demás filosofías. Puede entonces dejar de cumplir una función liberadora, para asumir la de encuadrar a las mentes en una doctrina indiscutida. (Villoro, 1995a: 577)

Entre el marxismo crítico y el marxismo doctrinario, Villoro se identifica obviamente con el primero y rechaza por completo al segundo. De la misma manera que respecto al concepto de ideología asume la versión restringida y crítica, que atribuye a Marx, y rebate la versión amplia, puramente sociológica y doctrinaria. Ambas perspectivas son, para el filósofo mexicano, excluyentes. No obstante, concede que es válido (y respetable) el intento de su colega, el profesor Sánchez Vázquez, de mantener los dos sentidos de la filosofía marxista —como pensamiento crítico y como ideología—, aunque discute el concepto amplio y sociológico de ideología que éste ha propuesto: como conjunto de ideas que responde a los intereses de un grupo social y sirve para justificar y orientar la acción de ese grupo. Al respecto, Villoro precisa los tres problemas que, según su punto de vista, plantea esta manera de

⁹ Una primera recensión de esta discusión se encuentra en Vargas, 1994: 137-155.

entender la ideología: a) el problema de la justificación de la ideología, b) el problema de la demarcación entre ciencia e ideología, y c) el problema del panideologismo.

Acerca del primer problema, Villoro apunta que la distinción entre ideología y conocimiento, que Sánchez Vázquez acepta en un momento, implica necesariamente remitirse al concepto restringido de ideología, pues el amplio no permite esta distinción: desde él todo conocimiento es parte de la ideología, es ideológico. También sobre el discutido tema de la relación entre ideología y ciencia, Villoro señala que el criterio sostenido por Sánchez Vázquez (de que la distinción entre ambas tiene que ver simplemente con el tipo de interés al que responden: la primera a un interés particular y la segunda a uno general) es difícil de aplicar, considerando que, por definición, toda ideología tiende a enmascarar su interés particular en uno general. Por otra parte, observa Villoro, no toda forma de pensamiento que responde a un interés general se puede calificar de científica, así tenemos ciertas formas de sabiduría, o ciertas creencias morales, estéticas, religiosas, etcétera, las que tampoco se pueden clasificar sin más como ideológicas.¹⁰

Estas insuficiencias o imprecisiones teóricas sólo pueden superarse, insiste Villoro, si volvemos a un concepto restringido de ideología. Desde ahí también puede resolverse el problema de: a quien corresponde, a la ciencia o a la ideología, establecer la demarcación entre ellas. En acuerdo con Sánchez Vázquez, Villoro rechaza que sea a la ciencia como tal, pues esto conllevaría un cientificismo, esto es, la suposición de que la ciencia está exenta de ideología y que puede tener un punto de vista objetivo sobre ella. Pero en desacuerdo con Sánchez Vázquez, Villoro rechaza que la ideología tenga que hacer la demarcación. Para él, esa tarea sólo puede corresponderle, estrictamente, a la *filosofía*: una tercera disciplina, más allá de la ciencia y de la ideología, y que no se identifica con ninguna de ellas. Para Villoro, “sólo una reflexión no ideológica puede efectuar una crítica de la ideología, si por ‘crítica’ entendemos justamente el examen de la validez de los enunciados ideológicos a la luz de su pretendida justificación” (1995a: 587). Esta reflexión crítica, ra-

¹⁰ Sobre la posibilidad de verdad y racionalidad en formas de conciencia no científicas, véase Villoro, 1999: 213-232.

cional y no ideológica se llama filosofía. Para Sánchez Vázquez, como para muchos marxistas, no hay tercio excluso entre ciencia e ideología, la filosofía es ideológica, aunque pueda contener algunos elementos científicos. En todo caso, la diferencia estriba —según él— en la clase de intereses y los intereses de clase a que el filósofo se adscribe, esto es, en el tipo de ideología que asume y defiende: reaccionaria o revolucionaria, burguesa o proletaria, etcétera; la filosofía no posee ningún carácter privilegiado o específicamente significativo. De ninguna manera puede aceptar Villoro esta negación de la filosofía, pues eso implica la negación de la posibilidad de un pensamiento racional, válido y universal (de interés general).

Sin embargo, el mayor peligro de la postura marxista, en particular de la concepción amplia de ideología, es que puede conducir a un panideologismo, esto es, a la afirmación totalitaria de que toda forma de pensamiento y todo tipo de creencias son necesariamente ideológicas y responden siempre a un interés y a un propósito sociopolítico. Por lo menos podemos observar que este planteamiento —supuestamente marxista— imposibilita o debilita bastante al propio marxismo en cuanto proyecto político-revolucionario, pues si él mismo tiene una consistencia ideológica, su valor de verdad y validez está al parejo de cualquier otra ideología y no tiene más posibilidad que atenerse al criterio pragmático del triunfo de los propósitos e intereses de la clase social o el grupo que lo enarbola.

Tres son las implicaciones más cuestionables del panideologismo marxista que preocupan a Villoro: a) la politización de toda creencia, esto es, el atribuir un sesgo ideológico a toda clase de creencias, lo que las mantiene expuestas “a un dictamen absolutorio o condenatorio” (1995a: 590), según convengan a tal o cual interés o propósito; b) el prejuicio generalizador, esto es, el juzgar masivamente como ideológico todo el pensamiento de un individuo a partir de alguna creencia ideológica particular que asume; y, como consecuencia, c) la intolerancia dogmática, esto es, la condena de toda ideología contraria o en apariencia contraria a la que se considera la correcta y conveniente, lo que puede llevar —*llevó de hecho*— a reprimir o eliminar toda voz discordante o disidente. De proyecto crítico y liberador, el marxismo termina convirtiéndose en una ideología intolerante, represiva y al servicio del reforzamiento de la dominación; terminó convirtiéndose, afirma sin concesiones Villoro, en

“un nuevo poder opresor, constituido sobre las cenizas de la revolución” (1995a: 592).

A mayor abundamiento, cabe dar cuenta ahora de la respuesta de Sánchez Vázquez a las críticas de Villoro. Aunque reconoce el valor de su reflexión y de sus observaciones, el filósofo marxista busca reafirmar su postura, esto es, mantener la concepción amplia de ideología y la definición del marxismo como filosofía crítica y como doctrina ideológica. Su argumento principal estriba en señalar que el concepto gnoseológico y restringido de ideología no permite responder al problema de la relación entre la posición de un grupo social y la necesidad que tiene de orientar su práctica social acorde con sus intereses, aspiraciones e ideales (véase Sánchez Vázquez, 1995: 597). Según esto, la ideología no es sólo una forma de pensamiento, sino fundamentalmente una *guía para la acción*. En este marco, Sánchez Vázquez considera que la ideología se puede *justificar* de dos maneras: gnoseológicamente —en los términos en que propone Villoro— y social o prácticamente: se trata de la *justificación* propiamente ideológica, misma que 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” (Sánchez Vázquez, 1995: 601). Es claro que esta postura puede conducir a un relativismo, pues concede que toda ideología es válida en la medida en que sepa responder a las necesidades e intereses particulares de un grupo social. Sin embargo, Sánchez Vázquez cree atajar esta consecuencia aceptando que existen niveles o grados de validez de las ideologías, en función de la menor o mayor universalidad de su visión y de los valores que defiende. La ideología marxista, por ejemplo, es superior (o *más verdadera*) porque sus valores son mejores y verdaderamente universales. Pero esta respuesta ¿resuelve el relativismo? Es problemática porque, como puede observarse, cualquier ideología puede afirmar para sí misma las mismas cualidades que el marxismo se atribuye, y así, el problema de la validez y de la justificación sigue irresuelto. Por último, frente a las observaciones críticas de Villoro, Sánchez Vázquez responde que la politización excesiva de toda creencia y la generalización prejuiciosa, así como las conductas intolerantes y autoritarias, tienen su explicación en diversos factores políticos y sociológicos: “no es asunto

puramente ideológico y menos aún explicable por el paso de un concepto ‘restringido’ a otro amplio de ideología” (Sánchez Vázquez, 1995: 611).

Villoro acepta la distinción que propone Sánchez Vázquez entre dos tipos de justificación: la científica y la ideológica. Pero aun en este caso considera que cabe todavía distinguir entre creencias ideológicas justificadas de manera válida en razones prácticas y en juicios de valor, y creencias “insuficientemente fundadas, aceptadas sólo por motivos (deseos, intereses) y no por razones” (Villoro, 1995b: 614). Para mantener esta distinción y para poder criticar creencias que son sólo producto de mecanismos de distorsión es necesario recurrir al concepto restringido de ideología. Sólo de esta manera podemos escapar al relativismo y, por ejemplo, defender al socialismo como una ideología que puede remitir a razones y valores que lo avalan, mientras que el racismo sólo disfraza motivaciones e intereses en falsas razones.

Villoro no renuncia de ninguna manera al concepto gnoseológico de ideología que ha expuesto y defendido. La evaluación racional de las creencias es una tarea irrenunciable del pensamiento, en particular, la tarea de detectar las creencias justificadas de manera insuficiente y de explicar las razones sociopolíticas por las que se mantienen y reproducen. El concepto amplio y meramente sociológico de ideología renuncia a esta tarea, esto es, renuncia a la posibilidad de una evaluación crítico-racional de las formas de pensamiento social, lo que puede conducir también, y ha conducido de hecho, a renunciar a la evaluación crítica de las formas de vida y organización social, es decir, al mero autoritarismo dogmático. El relativismo marxista conduce de hecho a un pragmatismo e instrumentalismo generalizado. Los criterios de verdad y racionalidad son minimizados, ignorados o utilizados sólo ideológicamente. Villoro no puede aceptar estas consecuencias.¹¹

Frente al panideologismo y a la ideologización generalizada del pensamiento, pero también frente al cientificismo como única opción, Villoro reafirma el sentido universal de la racionalidad humana y, por ende, el valor propio y específico de la reflexión filosófica. Elección difícil sin duda,

¹¹ Para guardar el equilibrio, remito a la defensa de la postura de Sánchez Vázquez hecha por Gandler, 2001.

decisión problemática que el filósofo mexicano encara en forma de pregunta:

¿Entre ciencia e ideología queda algún lugar para la filosofía? ¿Tiene algún objeto aún, entre la fascinación por la mentalidad científica y las intoxicaciones ideológicas, aquel pretendido saber que nunca estuvo demasiado seguro de sí mismo? ¿Para qué la filosofía? (Villoro, 1985: 135)

Acomete así la tarea de explicar las relaciones entre la filosofía, la ideología y la estructura social de dominio, esto es, entre la actividad racional y la problemática general de la praxis social. Será el intento por resguardar una vía no ideológica para el pensamiento y la praxis social; por mantener algo de *razón y verdad* en el mundo complejo pero ineludible de la vida social de los hombres.

DE LA RAZÓN TEÓRICA A LA RAZÓN PRÁCTICA: IDEOLOGÍA, UTOPIA Y ÉTICA

El discurso de ingreso a El Colegio Nacional en 1978, titulado “Filosofía y dominación” (Villoro, 1985), es un texto ejemplar de la lucidez y precisión que caracterizan el estilo de Villoro. Ahí mantiene, frente a la desafortunada conversión de la filosofía en doctrina ideológica al servicio de la dominación (falsa filosofía), la doble tarea crítica que desde siempre define al pensamiento filosófico auténtico: la reforma del entendimiento y la elección de una vida nueva. La filosofía posee un carácter disruptivo, en cuanto es crítica racional de las creencias y convenciones establecidas en una sociedad, y porque, de esta manera, abre la posibilidad de otras formas de vida y de sociedad, más libres y auténticas, fundadas en el ejercicio autónomo de la propia razón y en la capacidad de comprensión de cada cual.¹²

¹² “La filosofía no es una profesión [afirma Villoro], es una forma de pensamiento, el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo distinto, lo alejado de toda sociedad en que la razón esté sujeta. Lo distinto, nunca alcanzado, buscado siempre en la perplejidad y en la duda, es veracidad frente a

De esta manera, el filósofo mexicano se vio en la necesidad de transitar de la fundamentación epistemológica de la crítica de la ideología (abandonando cualquier rastro de cientificismo en su postura), a la fundamentación ético-racional de la crítica de la dominación y el poder y, por ende, a la posibilidad de diseñar un nuevo modo de ser en sociedad y una nueva manera de hacer política. Pasó, pues, de la filosofía teórica a la filosofía práctica. Éste es el sino, *la crítica ético-filosófica de la ideología y la política*, de la siguiente etapa en el desarrollo filosófico de Luis Villoro, que queda magistralmente expuesta en *El poder y el valor* (1997).

La comprensión de la concepción de la ideología de Luis Villoro resulta incompleta si no consideramos su último planteamiento, su recontextualización en el nivel del pensamiento ético-político. En el capítulo 8 de *El poder y el valor*, contenido en la tercera parte del libro titulada “Pensamiento y cambio políticos” (que sucede a la primera parte donde se expone el “Esbozo de una teoría del valor” y a la segunda parte que trata de “La acción política”, y que a su vez precede a la Cuarta y última parte sobre “La asociación política”), Villoro se ocupa del problema de la ideología con el título “El pensamiento reiterativo. La ideología”. Vuelve también aquí a retomar problemáticas del marxismo (cap. 7: “Marx: entre la ciencia y la ética”) y se ocupa de un asunto no tratado antes (y común a los tratamientos sobre la ideología desde el texto de Engels acerca del socialismo científico y el socialismo utópico): la utopía, el pensamiento disruptivo. Concluye con una defensa de “El pensamiento ético”, que adquiere entonces el carácter de la alternativa que Villoro vislumbra frente a la ideología y frente a la utopía (y al cientificismo).

En su nueva valoración crítica del pensamiento de Marx, Villoro considera que una teoría del cambio social es insostenible sin un compromiso axiológico. Desde un puro discurso *explicativo* (científico) nunca vamos a arribar a un discurso *propositivo*, a la elucidación de un nuevo proyecto de vida social. Se requiere reconocer la necesidad y autonomía de la reflexión ética. Y, de la misma manera, como hace un momento mostraba la inaceptabilidad de la identificación de la filosofía con la ideología, Villoro piensa también que la *ética* —en cuanto propósito de un actuar

prejuicio, ilusión o engaño, autenticidad frente a enajenación, libertad frente a opresión” (1985: 152).

racional axiológicamente orientado— es irreductible a la ideología (a esto correspondería más bien lo que se llama *moralidad* o *moralidad social* establecidas).

En el camino de la moralidad (ideológica) a la reflexión ética (racional) aparece el momento disruptivo que efectúa la imaginación utópica. La utopía plantea precisamente la posibilidad de una nueva forma de vida social (concorde con ciertos valores; hay distintos tipos de utopía). No obstante, el utopismo puede llevar con facilidad a excesos y desvaríos. Al no tener criterios para distinguir entre lo real y lo posible (al creer que *lo posible* va a identificarse con *lo real* en algún momento), el pensamiento utópico nos deja sin asideros y, aun indirectamente, termina reforzando el orden establecido y sus elaboraciones ideológicas.

El pensamiento ético consiste entonces en la búsqueda de una mediación racional entre el conocimiento de lo dado y la configuración de posibilidades valiosas; entre lo real y lo ideal, entre *el poder* y *el valor*. Como lo expresa Villoro:

El pensamiento reiterativo [la ideología] confirma las relaciones sociales existentes, mantiene la continuidad y el orden. El pensamiento disruptivo establece la diferencia, postula un ordenamiento racional. La postura ética es una expresión del pensamiento disruptivo. Pero no intenta destruir lo existente para quedar en el vacío de lo imaginario [la utopía]; su tarea es labrar en la realidad existente, otra. Podríamos llamar a esa forma de pensamiento “constructiva”. Quien construye con la materia una nueva realidad no repite su forma, tampoco aniquila el material que utiliza, lo conserva, potencia sus cualidades, para transformar su estructura conforme a un nuevo proyecto. El buen arquitecto no es el que, prendado de pureza, para edificar su ciudad tiene que arrasarse un mundo, sino el que, a semejanza del humilde artesano, recoge la impura tierra para darle una forma nueva. (Villoro, 1997: 248)

La posibilidad de un pensamiento ético racional, no ideológico, presupone la ampliación de nuestro concepto de razón. Admite que, más allá del dominio cientificista de una razón puramente objetiva y cognoscitiva, que opera con criterios precisos y demostraciones incontrovertibles, se encuentra otra forma de racionalidad que acepta y asume que para la vida práctica los criterios nunca pueden ser únicos, unívocos y definitivos.

vos, y que no hay aquí argumentaciones (ni argumentantes) incuestionables. Es una racionalidad más de *lo razonable* que de *lo racional* (véase Villoro, 2007: “Lo racional y lo razonable”). Esta es la condición para una verdadera superación del cientificismo, que no empuje a las posturas irracionalistas, meramente subjetivistas o idealistas, y que tampoco obligue a permanecer bajo el dominio dictatorial de las ideologías existentes y de la forma del pensamiento ideológico en general. Sólo podemos encontrar alternativas reales a la ideología si ampliamos, más allá de cualquier monopolización cientificista, las condiciones y alcances de la racionalidad humana, si optamos por una concepción plural, efectivamente universal, y a la vez concreta y práctica, de la razón (y de la verdad) (Villoro, 1999).

Tal es la alternativa —un concepto y una práctica más amplia y generosa de la racionalidad, que incluye a la propia racionalidad filosófica— que Villoro ofrece, incluso desde su libro de teoría del conocimiento, *Crear, saber, conocer*, donde, más allá de la dicotomía ideología-ciencia (crear-saber) encuentra el acto del *conocer*, del *conocimiento por experiencia*, como fuente del tipo de conocimiento que llama *sabiduría* —que opera básicamente en los ámbitos de la moral, la religión, el arte, la política—, que no puede reducirse a la ideología, y que puede ofrecernos más bien una vía de superación del pensamiento ideológico. Se trata de un procedimiento, el de la sabiduría, donde el criterio de validez viene dado por el carácter de *autenticidad* en el sentido de *congruencia* de las creencias que un sujeto asume y defiende.¹³ Autenticidad en el sentido de ser correspondientes con sus intenciones y deseos más propios, y congruencia en el sentido de ser ajustadas a sus condiciones reales de vida. Estos requerimientos pueden todavía definir una posibilidad de evaluación racional y de conducta racional, ciertamente en un sentido de racionalidad bastante difuso y flexible, pero con la ventaja de que deja siempre en la acción del sujeto individual la responsabilidad de cuestionar y superar

¹³ Para Villoro la autenticidad tiene dos sentidos: como *autonomía de la razón* —el pensamiento está basado en *razones* que el sujeto comprende— y como *congruencia entre pensamiento y vida* —el pensamiento es consistente con la vida y condiciones del sujeto, es congruente con sus *motivos*—. Véase Villoro, 1995c: 90-118.

los caracteres ideológicos de las creencias y formas de pensamiento que asume.

EL PROCESO IDEOLÓGICO MEXICANO

Finalmente, considero que la postura crítica de Villoro sobre el concepto de ideología resulta también ininteligible si no se considera el contexto de la realidad histórica, social, política y cultural de México, y los estudios que el filósofo mexicano ha dedicado a ella a lo largo de su trayectoria intelectual de más de sesenta años. Pues la cuestión última que late, y ha latido en el corazón de Villoro, ha sido la de si es posible una sociedad y un país capaz de superar las formas de dominación, exclusión y violencia presentes hasta hoy, bien en la forma, históricamente constituyentes de la nación mexicana, de ideologías de la exclusión (las diversas posturas en torno al problema indígena y, en general, respecto a la conformación de nuestra sociedad), o bien, en la forma de ideologías políticas unilaterales (relativas a las concepciones sobre el proyecto de país que queremos). Villoro dedicó sendos libros a cada una de estas variantes: a la primera, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de 1950, y a la segunda: *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, de 1952 (publicado en 1953). Queda claro que el punto de partida del filósofo mexicano no es una preocupación puramente epistemológica ni sociológico-política en abstracto. Es la preocupación por la realidad y la posibilidad de una comunidad, de un pueblo histórico-concreto, respecto a la cual se presupone la asunción de una responsabilidad fundamental del pensador, del intelectual. De ninguna manera significa esto una profesión de fe nacionalista ni un ánimo de reducción o limitación de las funciones y alcances del pensamiento, de la filosofía; simplemente, para Villoro, el pensamiento no puede ejercerse si no es capaz de concretar el sentido de sus tareas y aportes, y si, en última instancia, es incapaz de comprometerse con las exigencias y los principios de una vida justa. En este marco es que se deben entender las siempre presentes circunscripciones de su labor intelectual a la comprensión filosófica de la realidad mexicana.¹⁴

¹⁴ Además de los textos referidos antes véanse Villoro, 1974; 1995c y 1998.

De alguna manera, los primeros estudios de Villoro dejan ver que México ha sido más el resultado de un proceso de construcción ideológica que una sociedad auténtica y congruente consigo misma. La ideología está presente en los orígenes constitutivos mismos de la nación mexicana: a partir de la Conquista, nuestro país se conforma mediante un proceso de mistificación ideológica, donde los conquistadores construyen un discurso necesariamente ideológico sobre las poblaciones indígenas conquistadas, cuya alteridad cultural les resulta, en primer lugar, incomprensible, inconmensurable con sus propios marcos culturales y mentales, y en segundo lugar, irrelevante al fin para los propósitos de la explotación colonial. A la vez que elabora una representación parcial, distante y equívoca (hasta maledicente) de los indígenas, el conquistador peninsular —y luego el español novohispano, el criollo, el mestizo europeizado, en fin, el grupo social dominante— se construye también una imagen mistificada de sí mismo: como salvador, autoridad bienhechora, guía de la población subalterna mayoritaria. Estos artificios ideológicos operan en todo momento a partir de la lógica de la dominación y la exclusión; en verdad, de un mecanismo de exclusión extrema, donde el ser del dominado es siempre *definido* por el dominador y colocado de principio en una condición de exterioridad radical, de inferioridad, de minoría de edad permanente, de ajeno o *extraño* en su propio territorio y sociedad. La dislocación social será un rasgo constituyente de la sociedad mexicana. La estructura *colonial* permanecerá a lo largo de la historia del país, ya en las estrategias de las clases dominantes, para las cuales el *otro* no es parte de la propia comunidad, sino un ente irreconocible, sin derechos efectivos, útil solamente como objeto de explotación y dominio, o ya en las fórmulas del colonizado, quien se vivirá siempre como esencialmente ajeno a las formas y estructuras culturales, institucionales y normativas (morales, jurídicas y políticas) que el colonizador y el neocolonizador han buscado construir y que, en general, han estado condenadas al fracaso, a la disfunción. México está atravesado por una grieta difícil de superar, por la grieta de la *negación* de la alteridad, de la incomprensión de la diferencia, de la imposibilidad de la comunidad con el otro, de la imposibilidad de la comunidad como tal. La crítica de la ideología se vuelve entonces una tarea ineludible para empezar a cali-

brar la posibilidad de la sociedad mexicana. Es una tarea vital en este sentido.

El otro aspecto que la indagación histórica de Villoro quiere observar es el del funcionamiento de las ideologías políticas. Definida la problemática en la que el país se encuentra en las postrimerías del régimen colonial, la tarea que los grupos sociales se plantean es cómo integrar y orientar a la sociedad mexicana. La disputa política inicial entre las posturas conservadoras y las revolucionarias (independentistas) trascenderá la historia posterior de México, como una disputa por el sentido y el destino nacional, como una disputa por la naturaleza del Estado mexicano, sus fundamentos, compromisos y alcances. La dislocación que las ideologías de la exclusión expresan, en la dimensión del espacio social, es redoblada en la dimensión histórico-temporal como el conflicto irreducible de las ideologías políticas. Cada una de éstas, en sus diferentes variantes y hasta nuestros días, muestra la estructura de una visión parcial, abstracta e interesada del proceso social mexicano, convergente con las estrategias políticas de determinados sectores dominantes.

Villoro no avizora otra solución frente a la disputa entre las diversas ideologías modernas —el conservadurismo, el liberalismo, el nacionalismo, el socialismo—¹⁵ que la posibilidad de traspasar el marco del pensamiento ideológico, hacia la forma del pensamiento crítico-racional, autónomo, auténtico, eficaz, comprometido con principios éticos fundamentales. Y también, frente a las ideologías de la conformación social mexicana, Villoro aboga por una nueva ética en el ámbito de las relaciones sociales, interhumanas e interculturales: una ética del reconocimiento, del respeto, de la valoración y la admiración, de la reverencia incluso: ante la otredad que hemos denegado, escondido, opacado, pues esa alteridad, de alguna manera, se encuentra a la vez en el fondo olvidado, también denegado, de nuestro propio corazón, en la base y la sustancia de nuestro espíritu.

¹⁵ Acerca de la crítica al carácter ideológico del *nacionalismo* mexicano, véanse, Villoro, 1982b y 1998: 13-62; sobre la crítica al marxismo, además de los textos sobre Sánchez Vázquez, véase “La izquierda como una postura moral”, y sobre la crítica al liberalismo, véase “Multiculturalismo: un liberalismo radical” (en Villoro, 2007: 117-129 y 185-204, respectivamente).

En fin, más allá de la evaluación racional y crítica de nuestras creencias, la vía de la superación de la ideología se encuentra en la conquista de un pensamiento y una vida auténticas, en la congruencia de nuestras creencias, deseos y valores con nuestra experiencia real, con nuestras condiciones y necesidades, y también en la formación de actitudes de apertura, de comprensión, de tolerancia y, finalmente, de amor. Sólo la combinación de razón y pasión amorosa, de razón crítica y compromiso ético, puede colocarnos más allá de la ideología, su dogmatismo, su cerrazón, su anquilosamiento, su monótona y abstracta circunvalación en torno a lo mismo y lo idéntico.

La apuesta de Villoro es, pues, por un ejercicio crítico, amplio y a la vez sensible de la racionalidad, único que nos puede permitir dar una respuesta a la realidad mexicana, a sus profundas necesidades y a sus urgencias insoslayables.¹⁶

BREVE CONCLUSIÓN

Después de seguir los diversos caminos de la reflexión villoriana sobre la ideología, de movernos en distintos momentos de su larga trayectoria filosófica, de la mitad al final, del final al principio, de nuestro tiempo a los tiempos históricos contemplados por Villoro, llego a algunas conclusiones, necesariamente particulares, provisionales. No sientan ninguna resolución última, sino sólo algunas enseñanzas que pueden ser filosófica y humanamente relevantes.

- 1) El contexto teórico e histórico en el que Villoro inició su reflexión sobre el concepto de *ideología* dio lugar a una interpretación parcial de su posición, al identificársele con rapidez con una perspectiva científica o duramente racionalista, en el sentido de reducir las creencias ideológicas a creencias *falsas*, de lo que se seguía que creencias *verdaderas* (esto es, *saber*) sólo podía haberlas en las ciencias. Cabe precisar que ya desde entonces Villoro define a la ideología como

¹⁶ Véase “México en el alma de Luis Villoro. La razón razonable, alternativa a la violencia ideológica” (Ramírez, 2008: 149-178, incluido ahora en Ramírez, 2010: 69-94).

creencia insuficientemente fundada y no tanto como *falsa*, a la vez, matiza la noción de *fundada suficientemente* atendiendo a los tipos de creencia y a los tipos correlativos de comunidades de saber, a los supuestos y procedimientos pertinentes para el proceso de la *fundamentación* en atención a la naturaleza de las creencias (sobre realidades, valores, intenciones).

- 2) Desde el último capítulo de *Creer, saber, conocer*, Villoro empuja el tema de la ideología desde el ámbito epistemológico hacia otros ámbitos filosóficos —el ético, el político, el cultural— que, al fin, resultan más decisivos para el adecuado entendimiento del sentido de la crítica de la ideología. Retomando las intuiciones de Marx sobre la dimensión de la praxis (así como las de otras tradiciones filosóficas y de pensamiento), Villoro asume plenamente que la superación de la ideología no opera en el ámbito de la *teoría* —en el de la conciencia— sino en el de la acción, la experiencia y la vida, esto es, en la manera como logremos *fundar* nuestras creencias (ideas, valores, proyectos) no en una *realidad* en sí y general, sino en unos modos de existencia real, en unos modos de ser, de vivir y conducirnos. La crítica de la ideología se transforma así en una tarea ético-política. Pues, a su vez, esta tarea presupone la crítica al desfase fundamental de la ideología, la cual se da en la forma del *moralismo*, la moral de las intenciones, esto es, la presuposición, típicamente *humana*, de que basta asumir ideales correctos e identificaciones axiológicas aceptables para estar en lo justo: cuando esta disposición sólo es calificable (como ya lo señalaba Aristóteles) de actos y acciones (el asunto moral importante no es saber qué es la justicia sino saber ser justos). Puesto que la acción es necesariamente interhumana, el problema ético es de inmediato un problema político: ¿cómo vivir con los otros? ¿Cómo existir juntos?
- 3) Uno de los puntos más discutibles de las posturas teóricas que hablan de ideología es el hecho de que parecen presuponer que hay un poseedor de una posición privilegiada *no-ideológica*, es decir, que la teoría y crítica de la ideología parece presuponer un autoritarismo, el autoritarismo de los correctos, de los *conscientes*. La discusión sobre la ideología puede caer así en las arenas movedizas del relativismo (el juicio de que “x” es ideológico puede revertirse y generalizarse, y

anularse a sí mismo). Es aquí donde parece importante recordar la circunscripción histórico-cultural que *ubica* y da sentido al pensamiento de Villoro, en particular, a su teoría y su crítica de la ideología. Su propósito no puede entenderse en abstracto, como un mero planteamiento teórico, debe ser comprendido como respuesta a una cierta condición histórico-cultural, en concreto, a la condición de México. Un ingrediente importante (e ineludible) de una visión adecuada del problema de la ideología consiste en precisar (condición para que la crítica de la ideología no sea a su vez ideológica) a qué ideologías se refiere, cuáles son los cuestionamientos precisos y cuáles son las alternativas teóricas y prácticas que se ofrecen en función de esa crítica. Sólo esta circunscripción —esta especie de *phronesis* crítica— puede mantener el sentido válido, teórica y socialmente necesario de la crítica de la ideología y de su superación. Ésta es, considero, la enseñanza de la inquietud político-cultural de Villoro, de su preocupación por los problemas de México: es una cuestión *filosófica* (la de la posibilidad de una vida conforme a la verdad y la no dominación) y no sólo práctica, pero es también, y con toda dignidad, una cuestión práctico-vital y no solamente filosófica (la de la posibilidad de una sociedad mexicana mejor y más justa).

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Mariflor (1993), “Ideología: entre dos dialécticas”, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 205-218.
- De Olaso, Ezequiel (1993), “Creencia e ideología: el requisito de la ignorancia”, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 169-186.
- Eco, Humberto (1976), *Tratado de semiótica general*, México, México, Nueva imagen/Lumen.
- Gandler, Stefan (2001), *Concepto de ideología. La crítica de Luis Villoro al marxismo crítico de Sánchez Vázquez*, París, Francia, PUP/CNRS, *Actuel Marx en Ligne*, núm. 1 [<http://actuelmarx.u-paris10.fr/alp0001.htm>], consultado: 19 de julio de 2010.
- Hurtado, Guillermo (2008), “Retratos de Luis Villoro”, en Luis Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, México, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 11-24.

- Lenk, Kurt (1974), *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.
- Mannheim, Karl (1973), *Ideología y utopía*, Madrid, España, Aguilar.
- Merleau-Ponty, Maurice (1977), *Sentido y sinsentido*, Barcelona, España, Península.
- Olivé, León (1988), *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez, Mario Teodoro (2010), *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez, Mario Teodoro (2008), "México en el alma de Luis Villoro. La razón razonable, alternativa a la violencia ideológica", *Relaciones*, núm. 115, pp. 69-94.
- Ramírez, Mario Teodoro (2002), "Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana", *Devenires*, vol. III, núm. 6, pp. 98-118.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1995), "La crítica de la ideología en Luis Villoro", en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 593-612.
- Vargas Lozano, Gabriel (1994), "La relación entre filosofía e ideología (consideraciones sobre la polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro)", *Signos. Anuario de Humanidades*, vol. VIII, pp. 137-155.
- Villoro, Luis (2007), *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (1999), "Verdad", en Luis Villoro (ed.), *El conocimiento. Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, Madrid, España, Trotta, pp. 213-232.
- Villoro, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, México, Paidós.
- Villoro, Luis (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (1995a), "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 577-592.
- Villoro, Luis (1995b), "Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez", en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 613-615.
- Villoro, Luis (1995c), *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, México, Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (1985), *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, México, Fondo de Cultura Económica.

- Villoro, Luis (1982a), *Creer, saber, conocer*, México, México, Siglo XXI.
- Villoro, Luis (1982b), "De las confusiones de un nacionalismo cultural", *Sábado. Suplemento de Unomásuno*, 18 de diciembre, núm. 267, pp. 1-2.
- Villoro, Luis (1974), *Signos políticos*, México, México, Grijalbo.
- Villoro, Luis (1953), *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villoro, Luis (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, México, El Colegio de México.

Mario Teodoro Ramírez: Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II, desde 1990. Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia), donde es profesor desde 1980. Miembro del Consejo de Redacción de las revistas: *Chiasmi International*, *Investigaciones Fenomenológicas* y *Devenires*. Algunos de sus libros son: *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro* (México, UNAM, 2010); *Filosofía culturista* (Morelia, Secum, 2005); *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas* (México, Siglo XXI, 2003); *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty* (Morelia, UMSNH, 1994). Sus artículos más recientes son: "Creativity" (en Hans Rainer Sepp y Kester Embree (eds.), *Handbook or Phenomenological Aesthetics*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 57-62) y "Scienza e carnalita" (*Chiasmi International*, núm. 8, 2006, pp. 43-62).

D. R. © Mario Teodoro Ramírez, México D.F., enero-junio, 2011.