

LA CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA EN LUIS VILORO

Sánchez Vázquez, Adolfo. "La crítica de la ideología en Luis Villoro" en Gabriel Vargas Lozano (editor), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, FFyL-UNAM, 1995, pp. 593- 612.

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Entre los problemas a los que Villoro ha dedicado más atención a lo largo de su obra, está el de la ideología. En uno de sus primeros trabajos se advierte ya esa atención desde el título mismo: *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*.¹ Se trata de un estudio histórico en el que se examinan las corrientes ideológicas más importantes en la lucha por la Independencia, y su transformación en el proceso de ella. Aunque Villoro no emplea aquí con frecuencia el término "ideología", éste le sirve para designar el conjunto de ideas políticas y religiosas de las clases medias y grupos propietarios criollos, aunque habla también de la "ideología insurgente". En todos estos casos, ve esas ideas como expresión de intereses de grupos sociales o clases, y hace derivar esos intereses de la posición social que ocupan. Se maneja así un concepto de ideología, aún no teorizado, en el que el peso principal recae sobre la determinación social de las ideas.

La teorización del concepto la lleva a cabo más tarde en dos ensayos en los que traza su perfil con una precisión que no podía darse en su estudio histórico primerizo. Se trata de los titulados "Del concepto de ideología", de 1974, y "El concepto de ideología en Marx y Engels", de 1979.² En una obra posterior, de 1982, encontramos un análisis riguroso de dos conceptos esenciales para su concepción de la ideología: los de creencia y justificación por razones.³ Por último,

¹ La primera edición de este libro, con el título de *La Revolución de Independencia*, es de 1953.

² Ambos textos se incluyen en el volumen: *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 1985.

³ Se trata del libro *Crear, saber, conocer*. México, Siglo XXI, 1983.

este asedio a la ideología termina —al menos por ahora— con su ensayo “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”.⁴

Desde el lugar relevante que ocupa esta temática en la obra de Villoro, se justifica sobradamente que nos ocupemos de ella cuando se trata —lo diremos con sus propias palabras— de “dar su lugar a un pensamiento ajeno [...] lo cual implica discutirlo”.⁵ Pero mi atención a este aspecto de su obra se justifica aún más y se vuelve obligada cuando su pensamiento en este tramo se cruza con el mío y lo somete a una aguda y seria crítica, sin que hasta ahora, por diversas circunstancias, yo haya tenido la ocasión de responder a ella con la detención y el cuidado que merecía. Veamos, pues, la crítica de Villoro a mi concepto de ideología, desde la concepción que él sustenta.

Marxismo e ideología

Tratándose de la ideología, no se puede dejar de reconocer lo que, en este campo temático, se debe tanto a Marx y Engels como al marxismo que arranca de ellos. Puede afirmarse sin exageración que sólo a partir de Marx y Engels contamos con explicaciones racionales de la génesis, naturaleza y función social de los sistemas de ideas que llamamos ideologías. Aunque Destutt de Tracy ya había empleado el término en un sentido positivo como “ciencia de las ideas” y Napoleón lo había arrojado, con un ademán despectivo, al rostro de los ideólogos por volverse de espaldas a la realidad, corresponde a Marx y Engels la tesis de que la conciencia y sus productos no existen ni se desarrollan en forma autónoma, ya que se hallan condicionados socialmente.

La atención de Marx desde sus obras de juventud: *Crítica de la filosofía del Derecho*, de Hegel, *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y *La ideología alemana*, no es casual en modo alguno. Es necesaria

⁴ Forma parte del volumen de Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Grijalbo, 1985, pp. 189-205.

⁵ Luis Villoro, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 190.

para él desde un punto de vista teórico y práctico. Teórico —aunque no haya desarrollado una teoría de las ideologías, sino más bien la crítica de una ideología concreta, burguesa— ya que la ideología y las instituciones en que se encarnan forman parte de la totalidad social. Y práctico en cuanto que la ideología dominante, burguesa, en la que concentra su atención, enmascara, mistifica la realidad que se trata de transformar (“Tesis XI sobre Feuerbach”). Quiere esto decir que la problemática de la ideología, que Marx inaugura, es consustancial al marxismo que arranca de él. Pero ¿de qué estamos hablando puesto que sus variantes, en un sentido u otro, se remiten a él? Dada la diversidad de marxismos existentes, el término resulta hoy un tanto ambiguo. Baste recordar que se ha hablado de un marxismo “frío” y otro “caliente” (Bloch); de un marxismo “científico” y otro “ideológico” o “humanista” (Althusser); de un marxismo “crítico” y otro “científico” (Alvin Gouldner), así como de un marxismo “científico” y “revolucionario” (Colletti). Podríamos alargar la lista de marxismos que oponen, en cada caso, dos aspectos mutuamente excluyentes.

El concepto de ideología que se adopte dependerá del modo como se conciba el marxismo. Ciertamente, el “científico” —o más bien “cientifista”— definirá la ideología por su oposición a la ciencia, oposición que se dejará a un lado al poner en primer plano la función social, crítica y liberadora, de la ideología de una clase revolucionaria. El marxismo, al que vinculamos nuestra concepción de la ideología, es el que comprende, en unidad indisoluble, tres aspectos: 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. La debilidad de los marxismos, antes mencionados, radica en la separación o exclusión de los aspectos que, a nuestro juicio, se dan necesariamente unidos.

La visión que tiene Villoro del marxismo subraya, sobre todo, dos de los tres aspectos señalados: el “crítico y liberador”;⁶ considerados en su unidad, ya que se trata de una crítica desmistificadora que orienta “una práctica social que conduce a una liberación real”.⁷ Aunque Villoro no señala expresamente el tercer aspecto que hemos

⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁷ *Idem.*

mencionado, a saber: el del marxismo como conocimiento de la realidad por transformar, nada hay en su texto que permita atribuirle la ignorancia de que esa práctica social, orientada por la crítica desmistificadora, tiene por base un conocimiento de la realidad sujeta a esa mistificación: A esta visión del marxismo que, con las precisiones apuntadas, consideramos compatible con la nuestra, Villoro contrapone con razón la que pierde su filo crítico y se convierte en una concepción totalizante del mundo y de la vida, perdiendo también con ello su función liberadora. Se borran así los dos aspectos —el 1 y el 2— que hemos considerado propios del marxismo, pero también el tercero: como conocimiento de la realidad. Todo esto conviene, ciertamente, a la versión “marxista-leninista” que ha dominado, como doctrina institucionalizada del partido y del Estado, en las sociedades de la Europa del Este hasta el derrumbe del “socialismo real” y asumida incondicionalmente, durante decenios, por el movimiento comunista mundial. Con respecto a esta versión del marxismo, en la que éste —como dice Villoro— deja de ser un pensamiento crítico y libertario, he compartido desde los años sesentas y setentas con otros intelectuales marxistas una actitud cada vez más crítica, tanto en el terreno de la estética y de la filosofía como con referencia a sus concepciones y prácticas políticas. Sin embargo, aunque Villoro matiza su afirmación con ciertos reconocimientos que me honran y estimulan, sitúa mi marxismo “en el interior de la doctrina ‘marxista-leninista’”⁸ aunque también dice algo que, al parecer, contradice su afirmación anterior: “La considera [esa doctrina], ante todo como una filosofía de la praxis social”.⁹

⁸ En el terreno de la estética me he opuesto a la doctrina y la práctica del “realismo socialista” de la llamada estética “marxista-leninista”, desde mi primer libro, *Las ideas estéticas de Marx* (1965); mi *Filosofía de la praxis* (1ª ed., 1967; 2ª ed., corregida y ampliada) se sitúa en una posición crítica y opuesta con respecto a la metafísica materialista y la concepción totalizante del mundo, del *dia-mat* soviético; en el terreno político y social he cuestionado, desde la década de los setentas, la pretendida naturaleza socialista de las sociedades del “socialismo real” y he impugnado ciertos principios leninistas sobre el partido, el Estado, la conciencia de clase y la dictadura del proletariado que las inspiraban y justificaban (cf. los textos recogidos en: *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, Océano, 1985).

⁹ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 190.

Llegamos así a la confrontación de dos concepciones de la ideología que entrañan, a su vez, una apreciación distinta del lugar que ocupa dentro del marxismo. Ahora bien, si éste es —sin agotarse en ella— reflexión crítica, se trata de ver si, siendo semejante reflexión, puede considerarse asimismo ideología. Villoro rechaza la tesis de los marxistas, entre los que yo me incluyo, de que el marxismo sea “reflexión crítica e ideología”. Naturalmente, esto implica un concepto de ideología que impide que ambos términos puedan conjugarse. En verdad, no cabe aceptar y rechazar su conjunción con el mismo concepto de ideología. El que utiliza Villoro es un concepto “restringido” como conjunto de creencias condicionadas de manera social, pero calificadas gnoseológicamente como falsas o insuficientemente justificadas. El que asumimos nosotros es un concepto “amplio” que ya hace tiempo formulamos con esta definición: “La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado, y que: c) guía un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales”.¹⁰ 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 respondan a ese concepto “restringido”.

No se trata, por supuesto, de una cuestión puramente semántica o teórica. Aunque Villoro dice que “la aceptación de uno u otro concepto de ideología” es importante para ver “cuál de ellos resulta más útil como instrumento teórico”, no se trata para él de un problema simplemente teórico, ya que la ampliación del concepto puede traer como consecuencia que sea “utilizada al servicio, no sólo de la liberación, sino también de un nuevo poder opresor”.¹¹ La cuestión, pues, no es de poca monta: si nos subimos al flaco caballo conceptual de la ideología, podemos caminar hacia la liberación; si, por el con-

¹⁰ “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en el volumen *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Barcelona, Océano, 1983, p. 145.

¹¹ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 297.

trario, cabalgamos en el ancho, corremos el riesgo de servir a la opresión. Así pues, hay que escoger el caballo más adecuado para llegar a la meta de la liberación, que a ambos interesa, cuestión por tanto no sólo teórica, sino práctica.

La filiación histórica del concepto

Así pues: ¿concepto “restringido” o “amplio” de ideología? Al responder a esta cuestión y decidirla en favor del primero, Villoro no desdeña “la filiación histórica del concepto” en Marx y Engels, al que ya había dedicado un documentado y riguroso —aunque discutible— ensayo. En su nuevo texto, reafirma la tesis de que Marx y Engels entendían por ideología conciencia falsa, invertida o deformada de la realidad, con la particularidad de que esa falsedad o deformación, determinada por un interés, de clase, cumple la función social de enmascarar o mistificar la realidad social para servir así a ese interés. No nos proponemos seguir a Villoro en este recorrido histórico no sólo porque, como él dice, la filiación histórica de un concepto es de “importancia secundaria”,¹² sino también porque hacerlo exigiría un estudio detenido de este concepto no solo en Marx, Engels y Lenin, sino también en su evolución posterior dentro y fuera del marxismo. Con todo, y ateniéndonos ahora al ensayo que concentra nuestra atención, hay que reconocer que el concepto de ideología en Marx no es sólo sociológico, sino gnoseológico. Y que en él predomina el restringido de “conciencia falsa”, aunque Villoro admite que en Marx se encuentra también un concepto amplio de ideología que puede documentarse con el pasaje correspondiente del “Prólogo” de 1859, a la *Contribución a la crítica de la economía política*.¹³

¹² *Ibid.*, p. 192.

¹³ En ese pasaje dice Marx: “Hay que distinguir siempre el cambio material ocurrido en las condiciones económicas de producción, que pueden comprobarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra ideológicas, en que los hombres cobran conciencia de ese conflicto y luchan por resolverlos” (cita y trad. de L. Villoro en “El concepto de ideología en Marx y Engels”, *op. cit.*, p. 79).

Pero, en verdad, el concepto de ideología como “conciencia falsa” o “invertida” es el que predomina en Marx. Que apenas se haya ocupado de la ideología en sentido amplio y, menos aún, 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. Y puede entenderse asimismo si se reconoce que Marx no ha elaborado la teoría de las ideologías que exige el materialismo histórico como teoría de la totalidad social, de la que es parte integrante la supraestructura ideológica, y cuyos rasgos fundamentales se cruzan precisamente en el prólogo antes citado. Así pues, lo que encontramos en Marx no es una teoría de la ideología, sino la crítica de una forma histórica de ella: primero, como crítica de la religión y la filosofía, y después —en su madurez— como crítica de la economía política (*El capital*). 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. Y en el *Manifiesto comunista* se halla implícito un concepto amplio de ideología, entendida como “clara visión de la marcha y los resultados generales del movimiento proletario”, visión teórica, o conciencia verdadera de la realidad, a la que el proletariado llega espontáneamente y que no hay que confundir con la visión teórica de esa realidad, elaborada de manera científica y justificada racionalmente por sus teóricos, como Marx y Engels.¹⁴

Ahora bien, dejando a un lado la “filiación histórica del concepto”, pasemos a la confrontación de los dos conceptos —“restringido” y “amplio”— de ideología que respectivamente Villoro sostiene y critica. Y abordemos esa confrontación en el mismo terreno que él propone: el que ocupan los tres problemas que considera “clásicos de cualquier teoría de la ideología”,¹⁵ a saber: el de su justificación, el de la demarcación entre ciencia e ideología y el de “panideologis-

¹⁴ Sobre la distinción entre conciencia de clase y visión teórica científica, cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. Grijalbo, 1980, pp. 353-356 y 361-363.

¹⁵ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 193.

mo". Examinemos, pues, por separado, aunque se vinculan estrechamente, estos tres problemas.

La justificación de la ideología

Al abordar el problema de la justificación de la ideología, Villoro se atiene a su definición de ella como conjunto de creencias insuficientemente justificadas, en el sentido de que "los enunciados que las expresan no se fundan en razones objetivamente suficientes".¹⁶ Aunque en otro pasaje afirma que este concepto sólo se aplica "a ciertas creencias cuya verdad estaría distorsionada por la función social que cumplen",¹⁷ subraya que su "justificación" no significa "necesariamente falsa". Una vez descartada la falsedad como atributo necesario de la ideología, queda abierto el camino para que incluya creencias verdaderas, si bien no fundadas en "razones objetivamente suficientes". Pero, si se admite que comprende creencias falsas o verdaderas, aunque insuficientemente justificadas, es innegable que la ideología —en sentido restringido o amplio— tiene que ver con el conocimiento, pero en una forma distinta de la ciencia, toda vez que esa relación se halla condicionada por su génesis y función social, no así por lo que toca a la validez de los enunciados correspondientes. Desde el punto de vista gnoseológico, la validez de un enunciado ideológico, o de una ideología, es independiente de su condicionamiento social, del interés de la clase o grupo social al que sirve o de la función social que cumple. Es verdadero o falso con independencia de su génesis, servicio o función. Y esto se aplica tanto a la ley de la caída de los cuerpos como a las leyes del modo de producción capitalista. La validez cognoscitiva de un enunciado ideológico está sujeta al criterio de verdad propia de todo conocimiento: el de su racionalidad práctica. El enunciado es válido si se funda en razones objetivamente suficientes, comprobadas en la práctica, y no lo es en caso contrario. Entonces, la ideología no determina —por su lado sociológico— la validez cognoscitiva de las creencias o los enunciados

¹⁶ *Ibid.*, p. 192.

¹⁷ *Ibid.*, p. 191.

que forman parte de ella. Pero sí determina su marco o límite cognoscitivo, como Villoro admite aunque sólo negativamente, o sea: en tanto que "la ideología falsea o limita el conocimiento".¹⁸ Ciertamente, el condicionamiento social y el interés de clase pueden imponer semejante marco o límite. Así, por ejemplo, la ideología burguesa, de la que forman parte como fines y valores el orden, la conservación y el equilibrio social, fija el marco en que se mueve una teoría de la sociedad como la de Parsons, en la que esfuman las contradicciones y los antagonismos reales de la sociedad, al ser concebida como sistema que se autorregula sin escisiones ni conflictos. Ahora bien, una ideología de signo opuesto —liberadora, socialista— abre posibilidades distintas, tanto a la investigación como a sus resultados, ya que responde al interés de una clase social a la que sirve, por el contrario, no ocultar las tensiones y contradicciones, sino ponerlas de manifiesto. Pero, lo que haya de verdad o falsedad en los enunciados correspondientes, habrá de justificarse —como toda creencia que se tenga por verdadera— con los criterios y métodos propios del verdadero conocimiento.

Ahora bien, la justificación de la ideología no se reduce a su aspecto gnoseológico; es decir, a lo que haya en ella de verdad o falsedad, o de insuficientemente fundado en razones. La ideología no es sólo un modo de pensar o representarse la realidad, sino también de valorarla y guiar el comportamiento práctico hacia él. Por ello, encontramos en ella no sólo ideas, sino también fines, valores o normas que responden a los intereses y aspiraciones de un grupo social y cumplen determinada función práctica con sus directivas de acción. Por su aspecto sociológico, o sea por los intereses, fines, valores y función social correspondientes, una ideología no sólo se justifica o invalida teórica, racionalmente, sino también práctica, socialmente. A esta forma de justificación, distinta de la cognoscitiva, o fundada en razones, la llamaremos justificación propiamente ideológica, o simplemente ideológica. La justificación de este género 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.

¹⁸ *Ibid.*, p. 196.

El papel del interés de clase o grupo social, a la vez que el de los fines y valores en que se expresa, es fundamental en la justificación ideológica, y no se halla supeditado al papel determinante de las razones en la justificación gnoseológica. De ahí que la crítica de una ideología, desde el punto de vista gnoseológico, no basta para invalidarla ideológicamente. Ningún argumento racional convencerá al capitalista de que explota al obrero al comprar su fuerza de trabajo. Ahora bien, lo que no se justifica con razones, puede justificarse por el interés particular al que sirve. Y así lo justifica el capitalista, ya que dejaría de ser tal si no se comportara de acuerdo con su interés de clase. Pero, si la justificación ideológica depende del interés del grupo social o clase correspondiente que, a su vez, es relativo, particular, dicha justificación será, por tanto, relativa y particular. Lo cual significa que, por su forma de justificación, tanto vale una ideología como otra en cuanto a que responde adecuadamente a sus intereses respectivos. Para que la validez de una, en este terreno, se afirmara frente a las pretensiones injustificadas de otra, sería necesaria una instancia —no ideológica— que inclinara ideológicamente la balanza en un sentido u otro. Al no existir semejante instancia, que Mannheim trató inútilmente de identificar con la intelectualidad,¹⁹ toda ideología es válida en cuanto que responde a un interés particular, de clase o grupo social, y no lo es si contradice, o se desvía de ese interés. Tanto en un caso como en otro, la conclusión forzosa es la del relativismo: todas las ideologías, por ser relativas a un interés particular, son igualmente válidas.

Ahora bien, este relativismo generalizado tiene como supuesto el reduccionismo de clase, raza, etnia o nación que absolutiza el interés particular de la comunidad social correspondiente. Pero, como demuestra la historia real, hay situaciones concretas como, por ejemplo, frente al nazismo en que coinciden los intereses particulares de grupos sociales o comunidades nacionales. Por otro lado, hay intereses de clase —como los de la burguesía revolucionaria en otros tiempos, y los de las clases oprimidas y explotadas de hoy— que son

¹⁹ Cf. Karl Mannheim, *Ideología y utopía*. Madrid, Aguilar, pp. 222-234. Véase también mi crítica a Mannheim en este punto, en mi ensayo ya citado "La ideología de la 'neutralidad ideológica'...", *op. cit.*, pp. 147-148.

generalizables en cuanto a que sirven a un interés humano universal de emancipación. Finalmente, hay fines y valores —como por ejemplo, los de independencia y soberanía de los pueblos, derechos humanos, respeto a la naturaleza, etcétera— que en un mundo social dividido por los intereses particulares de clase, raza, etnia o nación, los rebasan por su grado de universalidad y se legitiman frente a esos intereses particulares. Así pues, dada la naturaleza de los intereses y de los fines y valores con que se expresa, no todas las ideologías, en un momento dado, tienen la misma validez. Hay opciones —como son las que pueden hacerse entre liberación y opresión, emancipación y explotación, igualdad y discriminación racial, igual y desigualdad social, etcétera— que se justifican ideológicamente, es decir, por la superioridad de los fines y valores de la opción escogida.

Ciertamente, desde la perspectiva del concepto "restringido" de ideología, carece de sentido hablar de justificación ideológica, ya que lo determinante en ella es su relación negativa con el conocimiento, aunque se reconozca que esa relación se halla determinada socialmente. Pero, como hemos visto, además de la justificación por razones, hay la justificación por interés, aunque éste sea estrictamente particular, o, en mayor o menor grado, universalizable. Pero, desde el punto de vista ideológico, no basta la justificación racional. Veamos esto en dos ideologías diametralmente opuestas. Una, la ideología racista que, ciertamente, no se justifica de manera racional, ya que su falsa visión de la realidad humana y social no puede fundarse en razones. Como se ha demostrado científicamente, carece de fundamento racional, objetivo, la tesis de la desigualdad racial o de la superioridad de una raza sobre otras que pregona la ideología racista. Y aunque responda a los intereses particulares, no generalizables, de un grupo social, no podemos dejar de rechazarla. Pero nuestro rechazo no se debe sólo a que —de acuerdo con lo que la ciencia demuestra— no se funda en razones suficientes, sino porque, dado el interés particular que se expresa en sus fines y valores, se contraponen a los valores de igualdad y justicia que, desde otra posición ideológica, hemos asumido. Veamos ahora el problema de la justificación de una ideología como la socialista, con referencia expresa a la versión representada por el socialismo de inspiración marxista, que —a diferencia del utópico— presupone cierto conocimiento ob-

jetivo, fundado, de la realidad social, así como de las posibilidades, medios y agentes sociales de su transformación. Pero este lado cognoscitivo de la ideología socialista, que tiene que justificarse racionalmente como todo conocimiento, no basta para justificarla. Lo que la justifica en definitiva y puede mover a los hombres a participar en la lucha por el socialismo es su proyecto de emancipación, sus valores de libertad real, democracia plena y justicia social. En suma, es el interés general, humano, al que responde, y al que pueden elevarse ciertos intereses particulares —los de grupos sociales explotados, discriminados u oprimidos— que se expresa en los valores socialistas que hemos mencionado. Ciertamente, es la creencia en esos valores lo que justifica ideológicamente al socialismo. Pero esta justificación sólo puede hacerse desde un concepto amplio de ideología de acuerdo con el cual en ella no se trata sólo de pensar el mundo, sino de valorarlo y guiar el comportamiento práctico hacia él, y todo ello respondiendo a los intereses y aspiraciones de grupos sociales en mayor o menor grado universalizables

La demarcación entre ciencia e ideología

Como es sabido, el problema de la demarcación fue planteado sobre todo por Karl Popper al proponer el criterio de refutabilidad o falsabilidad para deslindar la ciencia de lo que no lo es. Si nos atenemos a su línea divisoria, la ideología caería del lado de lo que no es ciencia. Así pues, la ideología no es ciencia o —más exactamente— es irreductible a ella. Baste recordar, por un lado, que la ideología es anterior —y no sólo en el sentido althusseriano de preciencia o preteoría— a la constitución de la ciencia como tal en los tiempos modernos. Por otro lado, aunque pueda comprender creencias verdaderas —además de fines, valores y directivas de acción— esas creencias no se hallan justificadas suficientemente como en la ciencia. Pero, si la ideología no es ciencia ni es reductible a ella, cumple siempre una función cognoscitiva, ya que proporciona cierta idea del mundo, así como de las relaciones del hombre con él, y de los hombres entre sí. Hay que distinguir, pues, entre ciencia e ideología, lo que obliga: 1)

a establecer un criterio de distinción, o demarcación, y 2) a determinar quién —o qué disciplina— establece ese criterio.

Abordemos la primera cuestión. Se puede pensar en dos criterios de distinción que, como veremos, se relacionan entre sí: a) el del interés al que responden respectivamente la ideología y la ciencia, y b) el de la forma de justificación de una y otra. Si la demarcación se hace atendiendo a la naturaleza del interés en un caso y otro, hay que subrayar que el de la ciencia en cuanto tal es general y excluye el interés particular, de clase o grupo social. El interés general en producir conocimientos no se halla supeditado a un interés particular; por ello, no hay ciencia de clase. Sin embargo, como señala Villoro, uno y otro interés no coinciden ni se oponen necesariamente. Pero no se trata de que la ciencia sea indiferente al interés de clase, ya que éste pueda impulsarla u obstaculizarla y conducir —sobre todo en las ciencias sociales— a una aceptación o rechazo, por motivos ideológicos, de sus enunciados verdaderos. Ahora bien, nada de esto afecta al interés general, propio de la ciencia o de la investigación científica en cuanto tal. El sacrificio del interés general por motivos extracientíficos, ideológicos —recuérdese a este respecto el destino de la biología soviética en tiempos de Stalin en manos de Lyssenko— se vuelve contra la ciencia misma.

Villoro acepta esta distinción entre el interés particular de la ideología y el general de la ciencia, pero señala con razón las dificultades para establecer cuándo una creencia responde al primero y cuándo al segundo. Pero las dificultades para aplicar el criterio no invalidan el criterio mismo. Aunque, ciertamente, “tendríamos que proponer criterios teóricos más seguros”,²⁰ no estamos totalmente huérfanos en este terreno. Como ya decía el viejo Aristóteles, la ciencia es ciencia de lo general y dispone de criterios y métodos para determinarlo. En cuanto a la ideología, el problema es más complejo; no sólo porque —como recuerda Villoro— es rasgo propio de cierta ideología presentar el interés particular como general, sino también porque una clase social puede asumir el interés particular de otra como propio; así sucede, por ejemplo, cuando el reformismo socialdemó-

²⁰ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 197.

crata hace pasar el interés de la burguesía por el propio de la clase obrera. La mistificación ideológica, en el primer caso, o la falsa identificación en el segundo, deben ser objeto de una crítica que ponga en su verdadero lugar el interés propio y el ajeno. A estas dificultades hay que agregar las que surgen al tratar de establecer, en las relaciones entre el interés particular de una clase o un grupo social y el general que lo rebasa, cuándo ese interés particular es por su naturaleza irrebalsable y cuándo coincide con el de otros o puede, en una situación histórica determinada, ser generalizable. Finalmente, Villoro se refiere a las creencias que tienen un interés general (“propio de todo hombre”) sin que por ello puedan considerarse científicas, como es el caso de las creencias morales y estéticas.

Ciertamente, si se parte de la tesis de que el interés particular es el propio de la ideología, y el general de la ciencia, y si se admite también que hay creencias generales *no* científicas, éstas tendrán que ser necesariamente no ideológicas. Ahora bien, si esta conclusión se desprende del concepto “restringido” de ideología, no es forzosa desde el concepto “amplio” de ella. Detengámonos, aunque sea brevemente, en esto.

Cuando se afirma que lo general es propio de la ciencia, y lo particular, de la ideología, y se reconoce, a la vez, que lo general puede darse fuera de la ciencia —como en el arte, el derecho o la moral— es evidente que no se está empleando el término en el mismo sentido. En el primer caso, tiene que ver con la verdad y sólo se da en el plano cognoscitivo; en el segundo, apunta a un valor y sólo se da —por su relación con él— en el plano ideológico o en la “forma ideológica” (arte, moral, derecho) correspondiente. De acuerdo con el concepto “estricto” de ideología, la línea divisoria entre lo científico y lo ideológico pasa por la forma de justificación cognoscitiva. Pero, a su vez, como lo ideológico se vincula a un interés particular, lo general ha de situarse necesariamente en un espacio no científico ni ideológico. Ahora bien, este espacio 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 un 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”. Lo que Villoro sitúa fuera de lo “no científico” y de lo “no ideológico”, queda

en verdad fuera de lo primero, pero no de lo segundo. Por tanto, no es necesario trazar una nueva línea de demarcación en el seno de lo “no científico”, que dejara a un lado, y otro, y tajantemente separados, el interés particular y el interés general. Y esto nos lleva a la cuestión que Villoro plantea en estos términos: la línea de demarcación entre ciencia e ideología, ¿es ideológica o científica?

La conjunción disyuntiva “o” en la pregunta determina una respuesta acorde con el concepto “restringido” de ideología, a saber: la reflexión de este género no es ideológica. Esta respuesta podríamos aceptarla, si se matizara diciendo que semejante reflexión no es pura o exclusivamente ideológica. En verdad, sería propia de una teoría científica o ciencia de las ideologías, aunque —como dice Villoro—²¹ no de una ciencia “pura” incontaminada ideológicamente. Como parte integrante de la teoría de la sociedad y la historia que es, para nosotros, el materialismo histórico, la teoría de las ideologías responde al interés de las clases a las que sirve desmistificar la realidad y ajustar sus aspiraciones y su práctica social a la transformación de ella. A esta teoría corresponde esclarecer lo que es la ideología en su doble aspecto —gnoseológico y social— y la relación mutua entre ellos; establecer, de acuerdo con su doble naturaleza, las formas de justificación respectivas: cognoscitiva y propiamente ideológica y, con base en estos esclarecimientos, sin confundir ni contraponer, pero sí distinguiendo, ciencia e ideología. Tendríamos entonces una teoría científica que no excluye —como no los excluyen las ciencias sociales— sus ingredientes ideológicos.²² En suma, 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. Por último, con la cuestión abordada de si la línea de demarcación entre ciencia e ideología puede trazarse en todo tipo de creencias, o si cabe hablar de ciertas creencias que, por no ser científicas ni ideológicas, no quedarían a un lado de esa línea de demarcación, se relaciona la tercera cuestión que plantea Villoro como propia del “panideologismo”.

²¹ *Ibid.*, p. 198.

²² Cf. “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’...”, en el vol. citado.

Las desventuras del “panideologismo”

El “panideologismo” que Villoro atribuye al concepto amplio de ideología²³ es objeto de sus críticas en dos direcciones: 1) por su tendencia “totalizante”, ya que comprende toda clase de creencias “con la sola excepción, en algunos casos, de las científicas”,²⁴ y 2) por las consecuencias negativas a que conduce en la actitud hacia otras creencias distintas u opuestas. Veamos la crítica de Villoro en ambos sentidos.

Frente a la tendencia “totalizante” mencionada, sostiene que no sólo las creencias científicas quedan fuera de la ideología, sino también las *no* científicas a las que habría que asignar un *status* terciario: ni científico ni ideológico. Como ya hemos visto, esta tesis tiene por base la contraposición entre el interés particular de la ideología y el general de la ciencia. Si hay creencias —como las estéticas y morales— que responden a un interés general, no pueden tener un carácter ideológico. Ahora bien, como ya señalamos, lo general en las ciencias y la ideología no tienen la misma naturaleza; en el primer caso, se relaciona con la verdad, y en el segundo, con un valor. Y justamente por su contenido valorativo, así como por su génesis y función social, esas creencias estéticas y morales que han alcanzado el nivel de lo general humano tienen un carácter ideológico.

En abono de su tesis; Villoro cita este pasaje mío: “Muchas ideas contenidas en una obra estética por haber recibido una forma artística, rebasan su *status* meramente ideológico”.²⁵ Pero lo que afirmo con estas palabras es que se rebasa lo meramente ideológico, no que desaparezca. Ciertamente, en la obra de arte, las ideas no se encuentran en su estado originario, sino que han recibido una forma en la materia correspondiente. La ideología en el arte es ideología *formada*, hecha piedra, palabra o sonido, según el arte de que se trate. Y justamente por ello el interés particular al que respondía originaria-

mente, se trasciende y adquiere la validez que responde a un interés general, humano. Pero esto no sólo se da en el arte, sino también en otras formas ideológicas como la moral o el derecho. A este interés general, “propio de todo hombre”, responden, por ejemplo, los derechos humanos, las normas morales que condenan la tortura o las que exigen tratar siempre al hombre como un fin, así como las exhortaciones ecologistas de nuestros días a respetar la naturaleza y no destruir la base natural de la existencia humana. Si toda adscripción o encarnación de un valor tiene un carácter, ideológico, lo tienen en consecuencia toda obra de arte, norma moral o jurídica, y no sólo cuando responden al interés particular de clase o grupo social, sino también cuando adquieren una validez general que rebasa el interés particular. Así pues, ciertas creencias estéticas o morales, o más exactamente las obras de arte o las normas morales en que se dan, pueden alcanzar el plano de lo general sin perder su carácter ideológico.

Otro tipo de creencias que Villoro sustrae de la esfera de la ideología son las propias del pensamiento “disruptivo”,²⁶ en el que incluye el pensamiento liberador y revolucionario. Ciertamente es que este pensamiento por lo que tiene de proyecto, ideal o utopía, no es científico ni se funda científicamente; de ahí que sea tan desafortunada la expresión “socialismo científico”. Ciertamente es también que ese pensamiento liberador, en cuanto a que aspira a realizarse, requiere un conocimiento y una crítica de la realidad. Pero, si no es científico de por sí, ya que no forma parte de una teoría científica ni se halla suficientemente justificado, sí es ideológico. Y lo es en cuanto que 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 al futuro. Sólo un concepto amplio de ideología, que ponga en relación esos tres aspectos, puede albergar en su seno creencias como las estéticas, morales y liberadoras o revolucionarias, sin necesidad de alojarlas en el borroso campo terciario de lo no científico ni ideológico.

²³ L. Villoro, “El concepto de ideología...”, en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, *op. cit.*, p. 201 ss.

²⁴ *Ibid.*, p. 201.

²⁵ *Ibid.*, p. 202.

²⁶ *Idem.*

Y pasamos finalmente al problema de los riesgos o consecuencias desventuradas que, a juicio de Villoro, se derivan —no sólo teórica sino prácticamente— del concepto amplio de ideología.

El primero de ellos es la “politización de toda creencia”.²⁷ Cierta experiencia histórica (como la inspirada por el “marxismo-leninismo” soviético) atestigüa semejante ideologización política; sin embargo, ésta no nos permite vincular necesariamente la politización de las creencias morales, estéticas o las de la filosofía y la ciencia, con el concepto amplio de ideología. En este punto conviene precisar que si bien lo ideológico se hace presente en el arte, la literatura, la moral, el derecho e incluso en la filosofía y las ciencias sociales, no se hace presente de la misma manera, sino de un modo específico, en cada una de esas formas ideológicas. La ideologización política consiste justamente en pasar por alto esa diversidad, y reducirla a una determinada forma de ellas, en este caso la política. Pero semejante reduccionismo no sólo se da en “la politización de toda creencia”, sino también en la reducción que llevan a cabo, por ejemplo, el moralismo, esteticismo o economicismo al medir las diversas creencias por el mismo rasero ideológico: moral, estético o económico. La ideologización en el arte no está en reconocer lo que es una cuestión de hecho, a saber: que cierta ideología es parte integrante de él, sino en verla en su estado originario, como ya apuntábamos, y no en su especificidad; es decir, como ideología formada.

El segundo riesgo que apunta Villoro, o sea: la tendencia a extender el carácter ideológico de una creencia a todas las de un individuo o grupo social tiene la misma raíz que la anterior: pasar por alto, el homogeneizarlas, lo que hay de específico en ellas. Pero el concepto amplio de ideología no entraña semejante homogeneización o extensión de lo que un individuo o grupo social acepta ideológicamente en determinado plano —por ejemplo, el político— a todas sus formas de comportamiento: teórico o práctico. Así, por ejemplo, lo que Borges es —de acuerdo con sus creencias políticas conservadoras— no puede extenderse a lo que estéticamente es su poesía. Lamentablemente semejante tendencia, a la vez homogéneizante y reduccionista

²⁷ *Ibid.*, p. 204.

en el terreno ideológico, se ha dado en más de una ocasión, pero de ella no puede hacerse responsable al concepto amplio de ideología.

Por último, está la tendencia a la intolerancia, a la que conducen las dos tendencias anteriores. Ciertamente, el reduccionismo ideológico, de un lado, que se pone de manifiesto en “la politización de toda creencia”, y el extensionismo, de otro, en virtud del cual el carácter ideológico de una forma de creencias extiende a todas las de un individuo o grupo social, conducen a la intolerancia, es decir, a la exclusión de ideas, valores o fines ajenos a los propios. Como demuestra en forma rotunda la experiencia histórica, la intolerancia acompaña necesariamente a las ideologías —como las racistas, nacionalistas, integristas, autoritarias o antidemocráticas— que, por su propia naturaleza, tienen un carácter exclusivo y excluyente. Pero, como demuestra también la experiencia histórica de las sociedades del “socialismo real”, la intolerancia se da también al transformarse ideologías originariamente liberadoras, revolucionarias, en ideologías de signo opuesto: autoritarias, opresoras. Pero semejante transformación no es asunto puramente ideológico y menos aún explicable por el paso de un concepto “restringido” a otro amplio 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, y entre ellas, la de la ideología correspondiente, cualesquiera que fuesen las intenciones emancipatorias de los revolucionarios en su ideología originaria.

Punto final

Llegamos así al término de nuestro intento de dar respuestas a las críticas de Luis Villoro a nuestro concepto amplio de ideología. Teniendo muy presente su lúcida y aguda argumentación, y reconociendo el estímulo que ha significado para afinar y refundar el concepto que en textos anteriores yo había asumido, considero que, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, este concepto “amplio” de ideología tiene más ventajas que el “restringido” de ella, aunque sin desconocer los riesgos y desventuras que cierto uso “ideológico” de él —que por supuesto no comparto— ha tenido y puede tener.

Agradezco, finalmente, a Villoro su reconocimiento y aliento a mantener mi “ejercicio crítico”, ya que es consustancial con el “pensamiento crítico y libertario”, con el que sigo identificando al marxismo. A reafirmarme en esta concepción de él, me han estimulado las críticas de Luis Villoro.