

El problema de las relaciones entre filosofía e ideología forma parte de una problemática más amplia: la de las relaciones entre filosofía y sociedad. Esta problemática adopta a su vez diversas formas.

En primer lugar, casi desde sus albores encontramos una preocupación de la filosofía por la sociedad. Esta preocupación es casi tan vieja como la filosofía misma. En efecto, toda la historia de la filosofía testimonia que, en mayor o menor grado, los filósofos se han preocupado, de cerca o de lejos, de frente en muchos casos o bizqueando a veces, de los problemas políticos y sociales, y en este sentido, su actividad teórica ha cumplido una abierta función social.

En segundo lugar, es un hecho también venerable que la sociedad, el Estado (o más específicamente: las clases en el poder o en oposición a él) se han ocupado y preocupado por el quehacer de los filósofos. Desde que la filosofía existe, puede observarse que la sociedad, el Estado, las clases dominantes nunca se han considerado indiferentes o neutrales ante la actividad filosófica. Por esto, de acuerdo con la diversidad de intereses, la han estimulado, rechazado o condenado. Y ello, es así porque la filosofía, directa o indirectamente, a mayor o menor distancia, toca problemas que afectan a la vida social o a la práctica política. Y cuando los filósofos lo olvidan, la sociedad misma se encarga de recordárselo.

En tercer lugar, no sólo existe esta doble vertiente de una relación real, comprobada histórica y objetivamente, que se mantiene de una época a otra, de una sociedad a otra, sino también la conciencia de esta relación, como problema filosófico; es decir, como problema que el filósofo hace suyo el asumir conscientemente esa doble relación. Pero, en este sentido, no es un problema tan viejo como la filosofía. Se trata de un problema que se puede formular así, desgranándolo en cuestiones diversas: ¿cómo se relaciona la filosofía con la sociedad? ; ¿cómo se relaciona la sociedad con la filosofía? ; y si se trata de una relación mutua: ¿en qué se funda esa interrelación? .

Lo que encontramos al nivel del hecho histórico-filosófico, ya sea como teoría de la sociedad o de la política en las más diversas filosofías, o bien como determinación de la filosofía por la sociedad, se vuelve así objeto de reflexión de la filosofía misma. Se trata entonces de encontrar su propio lugar en el movimiento de la historia humana, o de descubrir los nexos que la unen con la vida social, o la práctica política.

En verdad, este problema sólo se plantea en tiempos relativamente recientes; en su forma idealista, con Hegel; en la perspectiva del materialismo histórico, con Marx. En Hegel, la filosofía se ve a sí misma como conciencia de la época expresada en conceptos y dentro del desarrollo inmanente del Espíritu que culmina en la filosofía y más precisamente en la filosofía hegeliana como pleno autoconocimiento de lo absoluto. En rigor, Hegel ve históricamente la filosofía, pero en definitiva la ve dentro de una historia de lo absoluto que engañosamente (la famosa "astucia de la Razón") se manifiesta como historia humana. Esto le lleva a mistificar su modo de concebir la relación de la filosofía con la sociedad: ésta, como Sociedad Civil, estaría determinada en cierto modo por la instancia superior de la Razón, encarnada en el Estado, determinación que garantizaría el destino de la filosofía como autoconocimiento de lo absoluto. En verdad, en el marco del pensamiento hegeliano, este ascenso ulterior de la filosofía más allá de las relaciones entre el Estado y la Sociedad Civil, no queda espacio para una verdadera relación entre filosofía y sociedad.

Tal es el espacio que explora Marx. Y para ello realiza una doble operación teórica: saca a la filosofía de ese movimiento inmanente del Espíritu que la eleva sobre la relación Estado-Sociedad y, al mismo tiempo, la sitúa dentro del todo social del que es parte integrante. La filosofía hasta entonces dominante, cuya expresión última es la filosofía idealista alemana que culmina en Hegel, se le presenta como "expresión trascendente, abstracta del estado de cosas existente" (C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, Ed. Grijalbo, pp. 104-105), o bien como el

“complemento ideal” de un mundo inhumano. Pero al situarse la filosofía en la sociedad (se trata de una sociedad dividida en clases), en la que ya existe una clase social destinada a transformarla revolucionariamente, no sólo cumple la función mistificadora que es inseparable de la filosofía que se limita a ser simple interpretación del mundo, sino que desciende del cielo a la tierra y en cuanto contribuye a la transformación del mundo, sin dejar de ser teoría se vuelve práctica. (Recuérdese la Tesis (XI) sobre *Feuerbach*, de Marx).

El problema de la relación entre filosofía y sociedad con la conciencia que implica de la función y el lugar de la filosofía no va como simple interpretación sino como teoría, unidad a la práctica social (praxis), es fundamental como vemos en Marx. En nuestros días, bajo el influjo del marxismo y aunque las conclusiones que suelen alcanzarse se alejan considerablemente de la conclusión a que llegó Marx (unidad de la teoría y la praxis, en función de un proyecto de transformación del mundo), el problema de la relación (o relaciones) entre filosofía y sociedad adquiere tal peso que llega a encandilar incluso a filósofos que mantienen o han mantenido nexos con nuevas versiones del immanentismo. Ciertamente, el simple hecho de plantearse este problema demuestra que se está ya a prudente distancia de él. Se toma conciencia así de que la filosofía tiene que habérselas necesariamente con la sociedad; pero también: de que la sociedad tiene que habérselas con la filosofía.

Dejando a un lado la idea immanentista que la mayor parte de los filósofos hacen de la historia de la filosofía, encontramos en ocasiones dos explicaciones unilaterales de las relaciones entre filosofía e historia, o entre la filosofía y los hechos históricos y sociales (extrafilosóficos). Unas veces se piensa que la sociedad puede ser explicada por la filosofía; otras: que la filosofía puede ser explicada por la sociedad. Ambas concepciones parecen válidas una vez desechadas en ellas toda unilateralidad y todo reduccionismo. Sin embargo, para explicar la relación entre filosofía y sociedad se requiere también tener en cuenta el contenido de los dos términos en relación, su modo de relacionarse mutuamente y el fundamento de esa relación.

Si se pregunta: ¿se puede conocer la sociedad o una época mediante la filosofía?, y se responde que una sociedad o una época se conocen por la descripción de la filosofía prevaleciente en ella, tenemos la tesis de que el conocimiento de determinada filosofía, permite conocer la época correspondiente. Pero

ello presupone en definitiva que las ideas filosóficas reflejan, expresan o representan la época misma y que, a través de ellas, los hombres pueden tomar conciencia de la época o sociedad en que viven. Ahora bien, al presuponerse esto no se califica dicha conciencia: si es recta o desviada respecto a la realidad social. No se presupone que la relación entre filosofía y la realidad a la que apunta pueda ser mistificada, deformada y que, por tanto, sea una conciencia enajenada de la época, o como decía el joven Marx “la forma abstracta del hombre enajenado” (C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en: C. Marx / F. Engels, *Escritos económicos varios*; Ed. Grijalbo, p. 112).

En este caso, los hechos históricos pueden ser vistos filosóficamente, pero esta visión sólo arrojaría su deformación o mistificación, y la realidad social de una época dada lejos de ser explicada por la filosofía, sería ocultada por ella. Por tanto, si se recurre a la filosofía para explicar una época o sociedad, el saldo puede ser francamente adverso, como cuando se pretende juzgar a un hombre por lo que piensa o dice de sí mismo. Pero con esto no se descarta en modo alguno la posibilidad de que el conocimiento objetivo de la filosofía de una época (no la idea de la época que se hace una filosofía) pueda revelar ciertos aspectos de ella. Pero en este caso la filosofía tiene que ser puesta en *otra* relación con la sociedad que no será ya la de simple expresión enajenada, o conciencia deformada de la realidad.

La filosofía ha de concebirse entonces no sólo como un espejo cóncavo, exterior o distante, sino como una parte de ella. La filosofía griega, por ejemplo, no sólo sería expresión de una sociedad, sino parte indisoluble de ella y, por consiguiente, no habría conocimiento cabal del cuerpo social griego (de la polis ateniense) si mutilamos de él ese miembro suyo. La filosofía sería parte de ese todo social en cuanto elemento de lo que, desde Marx y Engels, se conoce como supraestructura ideológica. Conocer la filosofía griega permite conocer un aspecto de la sociedad y de la época correspondientes. Sin embargo, el conocimiento básico de esa sociedad, de su estructura y relaciones fundamentales, no se deduce de la idea que la filosofía griega tenía de sí misma, o, en términos hegelianos, de su “conciencia de sí”. Es evidente, por ejemplo, que la concepción aristotélica del hombre en general y del esclavo en particular, en cuanto expresión enajenada de un hecho real: la situación del hombre libre y del esclavo en la sociedad exclavista antigua, constituye un aspecto de la realidad social, pues las concepciones de Aris-

tóteles forman parte de la ideología de la época. Pero si queremos conocer la estructura y las relaciones fundamentales de esa sociedad, entre ellas las relaciones de producción y los antagonismos de clase, no recurriremos a la conciencia que Aristóteles, o la filosofía griega, tenía de esa sociedad. Sin embargo, en cuanto parte de ella, sólo podemos conocerla cabalmente si conocemos su filosofía. A su vez, el conocimiento que puedo obtener mediante su filosofía, sólo lo obtendré si integro ésta en el todo social del que forma parte y, particularmente, si articulo ese todo social en torno a lo que construye su fundamento: las relaciones sociales de producción. Con lo cual resultará que el conocimiento que la filosofía pueda darnos de la sociedad sólo será válido si, dejando a un lado lo que hay en ella de expresión teórica enajenada, la veo como un elemento real que, por su naturaleza histórica y social, remite necesariamente a la estructura y el fundamento de la sociedad correspondiente. Así, pues, la filosofía sólo permite conocer la sociedad en la medida en que ella misma es explicada por el conocimiento del todo social.

Con esto pasamos de la superficie al fondo, o sea: de la explicación filosófica de la sociedad a la explicación social de la filosofía, lo cual implica que ambas explicaciones no están en el mismo plano, o en el de la simple complementariedad.

En cuanto a la cuestión de si se puede conocer la filosofía mediante el conocimiento de la sociedad, nuestra respuesta es afirmativa siempre que no se caiga en la "falacia reduccionista" de pretender que basta conocer los factores sociales que han contribuido a la formación de una filosofía para conocer a ésta (o reducción de la naturaleza específica de la filosofía a los factores sociales que han contribuido a engendrarla, o en la "falacia reduccionista" de pensar que la explicación social de una doctrina filosófica puede explicar *todas* las relaciones entre ella y la estructura social. La eliminación de la "falacia reduccionista"

lleva a la tesis de la irreductibilidad de la estructura específica de una filosofía a su génesis sin negar por ello su dependencia respecto de la sociedad; a su vez, la eliminación de la "falacia absoluta" conduce a rechazar que la explicación social de la filosofía pueda dar cuenta de todas las relaciones posibles entre la estructura de una sociedad y la filosofía dominante, pero ello no quiere decir que las relaciones entre esta filosofía y la estructura social no puedan ser conocidas en sus rasgos esen-

ciales (no todas sus relaciones) por dicha explicación social de la filosofía.

El examen de la cuestión que nos ocupa, particularmente la del alcance de la influencia de la sociedad en la filosofía, o explicación social de la filosofía, requiere al llegar a este punto la entrada de un nuevo personaje en escena, junto a los que han venido actuando: la filosofía y la sociedad. Se trata de la ideología.

Dejando a un lado por ahora la relación que la filosofía puede tener con la ciencia (tipo de relación que, como veremos no puede ser separada de la que mantiene con la ideología) fijemos ahora nuestra atención en su relación con la ideología como vehículo fundamental de los nexos entre filosofía y sociedad.

Precisemos, antes de seguir adelante, los términos en que definimos la ideología. Tomando en cuenta aspectos fundamentales de ella: a) su contenido teórico; b) su génesis o raíz social, y c) su función práctica, la definimos en un sentido amplio en los términos en que los hemos hecho en otro trabajo, a saber:

"La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responden a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: c) guían y justifican un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales" ("La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales, en el volumen colectivo: *La filosofía y las ciencias sociales*, Col. Teoría y Praxis, Ed. Grijalbo, p. 293).

La ideología aparece así en una relación con intereses reales, de clase y con un comportamiento práctico (más precisamente con la "práctica política).

Pues bien, así entendida, cómo se relaciona la filosofía con la ideología?

Si se toma la ideología como un "factum" —ya sea como ideología concreta o como comportamiento "ideológico" determinado—, puede pensarse que la filosofía se relaciona con ellas de un modo semejante a como se relaciona con la ciencia; o sea, convirtiéndola en objeto de examen y análisis crítico. A la filosofía le correspondería analizar criticar y revisar no sólo las ciencias sino la ideología. Esta revisión de la ideología, fundada en la crítica, sería por otro lado uno de los mejores servicios que la filosofía podría prestar a la ciencia.

Tendríamos, pues, de un lado la filosofía y de otro, la ideología, y entre ellas, habría una relación

de exterioridad, no intrínseca. Cabe preguntarse, sin embargo, si esa filosofía que analiza, critica y revisa, es ella misma inmune a la ideología y si su modo de hacer filosofía —tanto en su relación con la ciencia como con la ideología— no se halla impregnada de un tinte ideológico. Sólo podría ser inmune a la ideología si fuera totalmente científica (por su modo de ser, de practicarse) y agotara por completo el ámbito de la filosofía, como pretenden las variantes positivistas de toda laya. Habría, pues, que admitir que la filosofía no sólo se halla en una relación exterior con la ideología, en cuanto la convierte en su objeto de análisis y crítica, sino también en una relación intrínseca en cuanto que la ideología está en ella misma, y no sólo fuera. Únicamente en este sentido cabría hablar de la naturaleza “ideológica” de la filosofía que, cierta, acuerdo con la peculiaridad de esa naturaleza, tendría efectos diversos —positivos o negativos— sobre su modo de operar en sus relaciones tanto con la ciencia como con la ideología misma.

Ahora bien, si la filosofía fuera científica no sólo por el objeto de su análisis sino también por su modo de hacerse, podría enfrentarse desde este nivel de la científicidad a las ideologías, ya fuese para analizarlas o criticarlas, o para cumplir otras tareas como la que le asigna Luois Althusser: trazar líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología. Sólo una filosofía, así, intrínsecamente no ideológica, podría cumplir semejantes tareas. Si tal relación intrínseca no existiera, la filosofía —con el frente interno en paz— podría dedicarse a revisar ideologías o convertirse, de acuerdo con una expresión que corre desde Alfred ayer a Althusser, en una especie de “policía intelectual” o “gendarme” de la teoría.

Significa esto que la filosofía, dada su carga ideológica, tiene que renunciar a las tareas anteriores, o sea, a su relación crítica y esclarecedora con las ideologías?. En modo alguno. Pero sí significa que no cualquier filosofía puede asumirlas, sino sólo aquellas que conscientes de su propia naturaleza ideológica y apoyándose en una teoría científica de la ideología, están en condiciones de eliminar sus efectos perturbadores y, de esta manera, enfrentarse crítica, objetiva y fundamentalmente a las ideologías correspondientes.

La necesidad de tomar en cuenta la carga ideológica de la filosofía se pone de manifiesto al examinarse el problema de la explicación de determinada filosofía; es decir, a la hora de saber si se explica por sí misma o si, por el contrario, debe recurrirse para ello a factores ajenos, o extrafilosóficos. Se trata de

saber en qué medida o sentido la teoría filosófica es autónoma o heterónoma.

Partiendo del concepto que antes hemos dado de ideología como conjunto de ideas, creencias y valoraciones que responden a intereses reales y guían un comportamiento práctico, la ideología forma parte del contexto en que surge y se desarrolla la filosofía, e interviene en su génesis y formación. Pero la ideología no sólo se inmiscuye en la filosofía desde un contexto exterior, sino internamente, afectando a su estructura misma. La ideología determina, en efecto, una serie de aspectos del quehacer filosófico que podamos fijar en los siguientes puntos:

1) La ideología contribuye a fijar el espacio que ocupa en una filosofía el saber (o conocimiento).

Ciertamente, los ingredientes ideológicos de una filosofía determinan el espacio que en ella ocupa el conocimiento, o más exactamente, el saber categorial que le es propio. Este aspecto —y no la verdad que en él se da— es siempre de origen ideológico. En este sentido, la estructura misma de una teoría filosófica se ve afectada por la ideología, pues el peso de esta última, o más precisamente: su naturaleza específica, es lo que fija el límite del saber que una filosofía puede alcanzar. Lo que dice Marx con respecto a la economía política burguesa: su imposibilidad de franquear cierta barrera teórica en virtud de su punto de vista de clase (en *El Capital*, FCE, México, t. 1, p. XVIII), puede aplicarse a la filosofía. Lo que hay de ideología feudal en la escolástica medieval es justamente lo que reduce enormemente en ella el espacio del saber. Y lo que hay en Hegel de ideología burguesa, en las condiciones peculiares de la Alemania de su tiempo, es lo que le obliga a interpretar de un modo idealista absoluto el mundo (como conciliación de la idea con la realidad) y a excluir toda perspectiva de transformación revolucionaria a la que califica desdeñosamente de “indignación subjetiva”.

Por el contrario, la ideología proletaria que inspira la obra de Marx le lleva a una concepción dialéctica del mundo como crítica radical de todo lo existente, estrechamente vinculada a la práctica revolucionaria. La ideología fija así, en todos estos casos, en el seno mismo de la teoría, el espacio que ocupa el saber.

2) La ideología no sólo determina el espacio que ocupa el saber, sino también el modo de ocuparlo.

La ideología establece este modo de ocupación al fijar el tipo de relación que la filosofía mantiene con la relación ideología-ciencia, pues las líneas de demarcación de origen ideológico (ya sea entre el saber y el no saber, entre lo científico de la ideología y lo ideológico de la ciencia, o bien entre lo significativo y lo no significativo). Althusser, como es sabido, hace del trazado de líneas de demarcación (de la ciencia y la filosofía) la función filosófica esencial, pero con ello olvida que la filosofía ejerce esa función precisamente como ideología.

3) La ideología en la filosofía, o la filosofía como ideología, determina a su vez su relación con lo ideológico mismo.

El tipo de ideología que inspira a la filosofía determinará el modo de verse ésta a sí misma: a) como especulación, separada de la vida real; b) como "expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas" (C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, EPU, Montevideo, p. 49). O sea, la naturaleza ideológica de una filosofía determinará que se vea a sí misma como incontaminada ideológicamente o como una filosofía que, consciente de su carácter ideológico, puede tomar sus medidas con respecto a sí misma y a las demás.

Raras son las filosofías que reconocen su propia naturaleza ideológica, y muchas las que se consideran a sí mismas como el antídoto de toda ideología (la última rama de este añejo tronco es la aséptica filosofía analítica con su pretendida neutralidad ideológica). Ahora bien, si es cierto que la filosofía puede analizar, criticar y revisar las ideologías, ello sólo podrá hacerlo fecundamente si, al echar mano de una teoría científica de la ideología, tiene plena conciencia de su propia naturaleza ideológica. Sólo así podrá realizar una verdadera crítica filosófica de una ideología, y comprender a su vez el límite teórico infranqueable de esa crítica, pues en cuanto que la ideología se levanta sobre la base económica y social que la engendra, la tarea de desplazar una ideología deja de ser una tarea puramente teórica para volverse práctica; o sea, el desplazamiento de una ideología se halla vinculado al desplazamiento de la base material que la ha engendrado.

La pretensión de desplazar una ideología, mediante una simple lucha de ideas cumple, en definitiva, la función ideológica de dejar el mundo, de que forma parte la ideología, y en mayor o menor grado, como está.

4) La ideología determina no sólo el trazado de líneas de demarcación entre la ciencia y la ideología —sin dejar de ser ella misma ideología— sino también la relación específica de la filosofía con la ciencia.

Estas relaciones son diversas:

a) De exclusión (negación o humillación del saber de la ciencia en nombre del saber "supremo" de la filosofía). Todas las filosofías irracionalistas (pasadas o presentes) postulan semejante relación.

b) De supeditación de la ciencia o la filosofía. El filósofo se vale en este caso de la ciencia para afirmar sus fines o propósitos ideológicos. Se trata de una relación de explotación, como justamente la ha caracterizado Althusser (*en Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero París, 1974, pp. 83 y ss).

c) De cooperación. La filosofía ayuda a la ciencia a desembarazarse de la ideología que obstruye su camino al mismo tiempo que, sin suplantarla, proporciona un saber categorial y esclarece métodos, fundamentos y supuestos. La filosofía le ayuda asimismo a inscribir su quehacer en una perspectiva global (teórica y práctica) de transformación del mundo.

Veamos, pues, que la filosofía no se sitúa ante la ciencia en un vacío ideológico. Y ello no sólo en cuanto toma a la ciencia como objeto de análisis, crítica y revisión, sino también cuando ella misma opta por quehacerse científico, o en el caso puesto; por operar a espaldas (o en contra de) la ciencia. Optar por jacer filosofía de un modo u otro es ya opción ideológica. Como lo es también hacer filosofía puramente especulativa, separada de la práctica social, o hacer filosofía de la praxis, con función práctica, inserta en el proceso de transformación real del mundo. En el primer caso se hace la filosofía adecuada cuando se opta por dejar el mundo como está; en el segundo, se hace la filosofía adecuada también "cuando de lo que se trata es de transformar el mundo" (Tesis XI) *sobre Feuerbach*, de Marx).

En suma, la filosofía se halla entroncada siempre con el mundo social del que es expresión y parte integrante. Por ello entronca siempre, desde fuera o desde dentro, con la ideología.