

DEVENIRES

Artículos

DAVID RAMOS CASTRO Interpretación, crítica y antropología.
Hacia una experiencia de extramodernidad

ARTURO AGUIRRE MORENO Afectos aporófbos como violencia activa.
Y RICARDO GERSAIN RAMOS GUERRA Hacia una filosofía crítica de los afectos
ante el empobrecimiento neoliberal

Dossier

Pensamiento de la izquierda
en México a finales del s. XX.
Propuestas y tareas pendientes

OLIVER KOZLAREK *What's Left?* La izquierda como “optimismo social”

DAVID PAVÓN-CUÉLLAR Del marxismo al neozapatismo:
la incalculable diferencia entre lo ganado y lo perdido

IVER A. BELTRÁN GARCÍA Un concepto integrador de ideología.
Discrepancias y convergencias entre Zea,
Villoro y Sánchez Vázquez

JORGE ZÚÑIGA MARTÍNEZ Ética política o política normativa.
Un diálogo entre Luis Villoro y Enrique Dussel

Nota

EDUARDO PELLEJERO Urgencia de lentitud



UN CONCEPTO INTEGRADOR DE IDEOLOGÍA. DISCREPANCIAS Y CONVERGENCIAS ENTRE ZEA, VILLORO Y SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Iver A. Beltrán García
iivehr@hotmail.com

Resumen: Este artículo explora la posibilidad de un concepto integrador de ideología a través del diálogo comparativo entre las propuestas de Leopoldo Zea, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez. El análisis se centra en sus convergencias conceptuales sobre la actividad teórica, el conocimiento, la ciencia, la filosofía y el fenómeno ideológico, rastreando las huellas de su debate en los textos clave. La investigación adopta un método ecléctico, integrando diversas perspectivas teóricas con rigor lógico y respeto por los contextos originales, sin eludir las diferencias fundamentales. La relevancia de este estudio es triple: en primer lugar, estimula un diálogo crítico entre corrientes filosóficas históricamente confrontadas (latinoamericanismo, filosofía analítica, marxismo); en segundo lugar, revela puntos de encuentro significativos a través de un examen detallado; y, en último término, articula un concepto complejo de ideología que se nutre de la confluencia de visiones contrastantes.

Palabras clave: latinoamericanismo, filosofía analítica, marxismo, teoría, praxis.

Recibido: abril 26, 2025. **Revisado:** junio 16, 2025. **Aceptado:** julio 7, 2025.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1010>

DEVENIRES. Año xxvi, Núm. 52 (julio-diciembre 2025): 143-176

ISSN-e: 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

AN INTEGRATIVE CONCEPT OF IDEOLOGY. DISCREPANCIES AND CONVERGENCES AMONG ZEA, VILLORO, AND SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Iver A. Beltrán García
iivehr@hotmail.com

Abstract: This article explores the possibility of an integrative concept of ideology through a comparative dialogue among the proposals of Leopoldo Zea, Luis Villoro, and Adolfo Sánchez Vázquez. The analysis centers on their conceptual convergences regarding theoretical activity, knowledge, science, philosophy, and the phenomenon of ideology, following the threads of their debate in the key texts. The research adopts an eclectic method, integrating diverse theoretical perspectives with logical rigor and respect for the original contexts, without eluding fundamental differences. The relevance of this study is threefold: first, it stimulates a critical dialogue between historically confronted philosophical currents (Latin Americanism, Analytical Philosophy, Marxism); second, it reveals significant points of convergence through a detailed examination; and last, it articulates a complex concept of ideology that is nourished by the confluence of contrasting visions.

Keywords: Latin Americanism, analytic philosophy, marxism, Theory, praxis.

Received: April 26, 2025. **Reviewed:** June 16, 2025. **Accepted:** July 7, 2025.

DOI: <https://doi.org/10.35830/devenires.v26i52.1010>

DEVENIRES. Year xxvi, No. 52 (July-December 2025): 143-176

ISSN-e: 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

Introducción

El tema de la ideología es tan importante hoy como ayer, tomando en cuenta, por una parte, los acontecimientos y las tendencias que actualmente amenazan la independencia que la filosofía y la ciencia han penosamente obtenido ante las presiones de la economía, la política y los conflictos sociales, y, por otra parte, la necesidad de que los intelectuales, y específicamente el filósofo y el científico, asuman responsablemente el compromiso que les corresponde hacia los problemas y los afanes de la sociedad en cuyo seno desarrollan su trabajo.

En México, este tema remite a los grandes debates del siglo pasado, en los que el marxismo y el latinoamericanismo se plantean sí mismos como opciones socialmente comprometidas, mientras que la filosofía analítica, y junto con ella la concepción de la filosofía como ciencia (con raigambre positivista o fenomenológica), abanderan la defensa de un pensamiento neutral, riguroso, crítico, en definitiva antiideológico.¹ Tres nombres destacan en ese escenario: Leopoldo Zea, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez.

Este artículo, sin desconocer las diferencias irreductibles en lo que toca a la forma de concebir y practicar la filosofía (e incluso integrándolas bajo la forma de limitaciones), se propone destacar los puntos en común de estos pensadores y, a partir de esos puntos, esbozar un concepto de ideología que incluya sus respectivas aportaciones. El ambiente intelectual es actualmente favorable para el ejercicio del diálogo crítico entre comunidades y tradiciones filosóficas, debido a la saludable actitud de apertura e interés por los puntos de vista, esquemas teóricos y conceptuales y aproximaciones metodológicas profundamente discrepantes. Poco a poco se imponen

¹ Visiones sintéticas de los movimientos filosóficos y su difícil convivencia en México durante el siglo xx, en Hurtado (2007, pp. 17-52); Pereda (2013, pp. 21-47), y Beltrán (2023).

por su propio peso la idea y el hecho de que el diálogo entre los semejantes constituye un monólogo disfrazado, y que el verdadero diálogo se nutre de las divergencias: entre más radicales, más fértiles.

El método ecléctico guiará el propósito de acercar las tres concepciones aquí analizadas sobre la ideología. Pero hay que distinguir un mal eclecticismo, que yuxtapone teorías y conceptos sin tomar en cuenta su contexto de origen, su orden interno y su intención, respecto al buen eclecticismo, que atiende en todo momento a esos aspectos. Este último eclecticismo considera cuidadosamente la tierra en que hunde sus raíces cada teoría y concepto, sus fundamentos y articulaciones lógicas, el espíritu que los anima, y, a partir de ello, da relieve a los elementos compartidos, construye plataformas de acercamiento y diálogo, abre caminos para el análisis y la crítica. Ese procedimiento hace indispensable conjugar, por una parte, el estudio histórico de las filosofías, y, por otra, el análisis, la crítica y la construcción teórica; pues no se trata de tareas distintas, la histórica y la teórica, sino de alimentar la teoría con la historia, y la historia con la teoría.

Las secciones I, II y III hacen una reconstrucción histórico-teórica de las ideas de Zea, de Villoro y de Sánchez Vázquez en torno al tema de la ideología, enfatizando el diálogo explícito que se estableció entre ellos a lo largo del tiempo, y, sobre todo, haciendo visibles las relaciones de afinidad y de contraste que conectan esas ideas. En la sección IV es donde se realiza la operación ecléctica de construir un concepto de ideología reuniendo los elementos que no se excluyen recíprocamente en las propuestas de estos filósofos.

I. Leopoldo Zea: la ideología como dimensión histórica de lo universal

En esta primera sección se expondrá uno de los temas principales en la obra de este filósofo, el de la conexión entre universalidad filosófica y compromiso con las circunstancias, destacando entre sus aspectos el de la responsabilidad del intelectual, el del compromiso auténtico ante un

compromiso simulado, y el de la conciencia como saber en común. Esto posibilitará abordar la complementariedad que Zea observa en la relación entre ideología y rigor filosóficos, y la idea de que incluso un pensamiento antiideológico puede ser expresión de una determinada ideología.²

Zea (1945)³ toma como supuesto la concepción orteguiana de la cultura como una caja de herramientas para resolver los problemas que la realidad concreta plantea a un hombre igualmente concreto, y, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, parte de la idea de que la cultura europea, hasta entonces suficiente, ya no puede proveer más las soluciones que América requiere, de modo que esta se ve en la necesidad de crear una cultura propia y, como parte de ella, una filosofía propia. Este proyecto de una filosofía particular sin embargo, choca contra la pretensión de la filosofía de ser universal, es decir, de poseer verdades válidas en todo tiempo y lugar; pretensión infundada, pues el carácter histórico del ser del hombre y de los productos de su actividad hace que las verdades filosóficas sean válidas únicamente para determinado tiempo y lugar, no universales sino particulares, no eternas sino circunstanciales: “cada hombre tiene su punto de vista, su circunstancia, su personalidad, y de acuerdo con este punto de vista, circunstancia o personalidad, resolverá los problemas de su vida” (p. 26); cada tiempo y lugar ha de buscar sus propias soluciones, sus propias verdades, y, por tanto, hacer una filosofía propia. No obstante, el carácter particular de la filosofía, y de las verdades en general, carácter que les viene dado por la naturaleza histórica del ser humano y de sus productos, no elimina la universalidad de la filosofía y de las verdades, ya que, así como hay circunstancias comunes, también hay verdades comunes, y el punto de vista de cada circunstancia es común a todos aquellos que comparten esa circunstancia, verdades más allá de la puramente personal o individual, compartidas por un grupo o por toda la humanidad; dicho de otro modo, cabe una filosofía particular por ocuparse de los problemas de la

² Para el tema de la ideología en Zea, *vid.* Beltrán (2021); Friz (2019); Gómez-Martínez (2003 y 2005); Hurtado (2006); Lizcano (2004, pp. 83-106); Luquín (2016), y Medin (2005). Ya en su temprana juventud, antes incluso de hacer estudios formales de filosofía, Zea se muestra como un intelectual intensamente comprometido con la circunstancia política concreta; *vid.* Hurtado, 2019.

³ En *En torno a una filosofía americana*, que reúne una serie de conferencias de 1942.

circunstancia concreta de una región como América, pero, al mismo tiempo y sin contradicción, universal en la medida que esa circunstancia y sus problemas resultan comunes a otras regiones: “una filosofía americana no se justificará como tal por lo americano, sino por la amplitud del intento de sus soluciones” (p. 33; cfr. *ib.*, pp. 15-35).

Este sentido de compromiso con los problemas concretos de la circunstancia está presente ya en los primeros escritos de este filósofo, como “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual” (Zea, 1948, pp. 107-118). Ahí, con términos de raigambre orteguiana (vida, historia, circunstancia, generación), junto con la ya indicada visión de la cultura como caja de herramientas, Zea describe la historia de la filosofía como una sucesión de generaciones, cada una tratando de resolver los problemas de su vida a través de las herramientas o soluciones heredadas, y, cuando estas herramientas dejan de ser soluciones y se convierten ellas mismas en problemas por su inadecuación con las cambiantes circunstancias, buscando nuevas herramientas y soluciones.⁴ En su generación, Zea identifica como problema central de la convivencia humana el de la irresponsabilidad del individualismo y del hombre-masa, y plantea que la filosofía debe responder a este problema mediante la labor pedagógica de enseñar a ser a la vez libre y responsable; labor que exige dejar atrás la idea y el ejercicio del pensamiento filosófico como algo abstracto, intemporal desconectado de la vida y la circunstancia: “la filosofía renuncia a construcciones ideales, trascendentales y se enfrenta a la realidad que le es patente, a la realidad en que vive” (p. 111).

Los textos de la época del Grupo Hiperión son igualmente decisivos para la concepción que este filósofo se forma de la filosofía como actividad articulada a los problemas de la circunstancia. En “La filosofía como compromiso”, de 1948, Zea (1952, pp. 11-37) distingue en la relación del filósofo con su colectividad dos formas de compromiso: el verdadero compromiso, como condena, representado por Sócrates, en el que el individuo, consciente, voluntaria y responsablemente, se hace a sí mismo instrumento de los intereses de la comunidad, y el compromiso simulado,

⁴ Hernández (2004, esp. pp. 93-179) y Medin (1998) analizan detalladamente y contextualizan la influencia de Ortega sobre el pensamiento de Zea.

como contrato, simbolizado por Descartes, aceptado por el individuo de manera irresponsable, es decir, solo en la medida en que no afecta o en que beneficia a sus propios intereses. El marxismo, el historicismo, la sociología del saber, la sociología del conocimiento y el existencialismo toman conciencia y hacen tomar conciencia sobre esta doble, contrastante e ineludible relación entre el hombre y su colectividad. En esta circunstancia, los hispanoamericanos poseen problemas exclusivos, como el indígena o el de los dictadores locales, el de la falta de una burguesía en sentido estricto y de clases sociales como tales, pero también comparten con otras naciones y sociedades, con otros pueblos, dos luchas, la vertical, entre clases, y la horizontal, entre imperialistas y colonizados, y los intelectuales y filósofos deben comprometerse en forma auténtica, libre y responsable, es decir, sin simulaciones, sin sustraerse apelando a la universalidad y a los problemas y las verdades supuestamente eternos de la filosofía.

Para este filósofo, pues, entre filosofía universal y compromiso particular no hay exclusión, en tanto que las circunstancias a las que se refiere el compromiso ascienden a la universalidad por el hecho de que son compartidas en diferentes niveles que superan el ámbito personal o individual, ya sea por un grupo social, ya sea por el total de los seres humanos. En “Dialéctica de la conciencia en México”, Zea (1952, pp. 192-215) explica que la clave para esta comunidad de circunstancias es la conciencia, entendida como “saber en común, o saber de otros; complicidad”, en tanto esta hace posible la convivencia: “se trata de hacernos cómplices de la existencia de los demás y de hacer a estos cómplices de nuestra existencia” (p. 192). Este saber en común o complicidad tiene que dejar atrás la lucha de los hombres (individuos o pueblos) por cosificarse e instrumentalizarse unos a otros, trascender el regateo que unos hacen de la humanidad de otros por el color de piel, la clase social, el género, la educación, la cultura, u otras causas. Los seres humanos concretos toman conciencia de que, por debajo de los accidentes que los diversifican, hay una semejanza que los une.

El capítulo “¿La filosofía como ideología o como ciencia?”, de *La filosofía americana como filosofía sin más* (Zea, 1969, pp. 57-81), observa que en nuestra época la técnica ha subordinado a la ciencia y, por tal vía, ha creado instrumentos poderosos como nunca antes, pero no siempre

para bien, sino utilizándolos para prolongar situaciones tan primitivas y tan actuales como la desigualdad entre individuos y entre colectividades; y que la filosofía, por mor del rigor y la precisión del pensamiento, corre el mismo riesgo de desvirtuarse cuando es reducida a una tarea técnica y lógica. La filosofía no se restringe al “cómo se hace”, al rigor y a la precisión, sino que también le incumbe indagar el “para qué se hace”, esclarecer si la técnica, el rigor y la precisión están al servicio de la emancipación o de la enajenación de los hombres. El mismo capítulo se refiere a un tipo de filosofía ejemplificada por el positivismo lógico y la filosofía analítica, en el que descuellan nombres como Russell, Carnap, Moore o Wittgenstein; el cual, en aras de la técnica, el rigor y la precisión, sacrifica el aspecto ideológico de la filosofía, “la pregunta social, política”, y, como el positivismo en el porfirismo, pretende una modernización cultural mediante la sola imitación de un pensamiento ajeno, contribuyendo con ello a preservar las relaciones de dominación internas y externas. En México, dos representantes, Luis Villoro y Alejandro Rossi, exigiendo nivel científico y profesionalismo, distinguen entre filosofía estricta e ideología política, y ven en la crítica filosófica una herramienta desmistificadora de las ideologías. Al respecto, Zea plantea que la filosofía no solo puede hacer visibles las ideologías mistificadoras, sino todas las ideologías: “pensar bien, pero pensar para algo” (p. 70). La filosofía que históricamente se ha hecho en Latinoamérica tiene carácter ideológico por cuanto plantea y se propone solucionar problemas concretos y acuciantes, como la subordinación al mundo occidental, el desarrollo o subdesarrollo, cuestiones de antropología filosófica, de filosofía de la historia.

La tarea consiste en filosofar, pura y simplemente filosofar, para resolver nuestros problemas, los problemas del hombre en una determinada circunstancia, la propia de todo hombre, para que a partir de estas nuestras reflexiones ofrezcamos, no ya una filosofía original, que esa se dará naturalmente, sino nuestra aportación a una tarea que es ya común a todos los hombres (ib. p. 81).

El texto “De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana” (Zea, 1974, pp. 11-31) hace de nuevo referencia a Luis Villoro como ejemplo de una concepción de la filosofía conforme a la cual esta,

desmarcándose de toda ideología y compromiso, del antropologismo, psicologismo, historicismo y nacionalismo, ha de limitarse a un papel técnico y poner su profesionalismo, su capacidad analítica y crítica, al servicio de la ciencia y de un nuevo universalismo. Zea observa que este nuevo universalismo puede significar la interacción de las naciones como pares solidarios, o la caída en nuevas formas de dependencia e imperialismo; e insiste en que esta concepción repite la experiencia del positivismo porfiriano, el cual, imitando un filosofar ajeno, en lugar de ser útil a la emancipación interna y externa del país, fue funcional a las estructuras de dominación existentes. Y pregunta: “¿Escapan estos nuestros críticos al criticado subjetivismo? ¿No es su petición de objetividad la expresión misma de su propia situación? Esto es, ¿del contexto histórico en el que se encuentran? ¿No es esta actitud expresión de una determinada ideología?” (p. 16). La ideología puede presentarse a sí misma como exigencia de objetividad, de universalidad, de actitud científica, de técnica y profesionalismo.

Como vemos, entre Zea y Villoro hay diferencias irreconciliables, como las que tienen que ver con el carácter ideológico o no ideológico de la filosofía, o con la posibilidad de una ideología crítica. Pero también puntos de contacto y oportunidades de acercamiento, como el reconocimiento del profesionalismo, del rigor y de la técnica como requisitos imprescindibles del pensar filosófico, o el compromiso de la filosofía en la lucha contra la injusticia y la opresión.

Respecto al marxismo también existen desacuerdos radicales. Por una parte, Zea veía al marxismo —y, en general, a toda construcción teórica, como el positivismo comtiano, la fenomenología husserliana, el raciovitalismo orteguiano, o el existencialismo sartreano—, y a cualquier dispositivo metodológico, no como verdades o soluciones definitivas y únicas, sino como herramientas que solo se utilizan en la medida en que son útiles para enfrentar la complejidad de las circunstancias concretas y cambiantes.⁵ Por otra parte, en su debate con Augusto Salazar Bondy deja en claro que, sin desconocer que la base económica imprime su marca en las producciones de la conciencia, también la conciencia (la autenticidad del

⁵ Cfr. Zea, 1993, pp. 88-91. En este pasaje, Zea hace referencia al marxismo, y, específicamente, a Althusser.

pensamiento, por ejemplo) puede ejercer su acción transformadora sobre las circunstancias materiales de una sociedad. Consideraciones como estas (y otras, como la crítica al eurocentrismo de Marx y Engels), lo alejan del marxismo en general, e incluso de un marxismo crítico como lo es el de Sánchez Vázquez, que sigue otorgando a esta filosofía y a su perspectiva economicista un rol fundamental.⁶

Este análisis sobre las ideas de Zea se complementará en las secciones siguientes al hacer referencia a las de Villoro y Sánchez Vázquez sobre este pensador latinoamericanista.

II. Luis Villoro: la ideología como error o engaño

Se comenzará señalando el distintivo concepto de ideología de Villoro, sus vínculos con la filosofía, y el marco epistemológico en el que cobra sentido, para mostrar posteriormente la ampliación que este filósofo hizo de ese concepto al ámbito de los valores éticos y políticos. Al final se precisará la crítica que, con base en lo anterior, Villoro efectuó de las ideas de Sánchez Vázquez sobre la ideología, y de la relación entre autenticidad y autonomía en el pensamiento de Leopoldo Zea.⁷

En “El concepto de ideología”, de 1974, Villoro (2007a, pp. 15-37) plantea que este concepto debe justificarse, como en la ciencia empírica, por su utilidad teórica, es decir, por ser más operativo o útil que otros conceptos para comprender o explicar una parte de la realidad: primero, referirse a un fenómeno no designado por otros conceptos en uso; segundo, poseer función explicativa (servir para dar cuenta del fenómeno, en tanto hecho, relacionándolo con otros hechos); y tercero, tener función

⁶ Para la crítica de Zea a la postura marxista de Salazar Bondy, *vid.* Zea (1969, pp. 100-119; *vid.* esp. 114-116). Su crítica al eurocentrismo de Marx y Engels, en Zea (1978, p. 66-75). Sánchez Vázquez (1997, p. 375) atribuye una “carga especulativa” a Zea por dejar en la sombra en sus análisis históricos las relaciones económicas y las contradicciones de clase.

⁷ Sobre el tema de la ideología en el pensamiento de Luis Villoro, *vid.* Beltrán (2020), Ferreira (2021), Flores (2016), Mayorga-Gallardo (2022), Pérez (2016a y 2016b), y Ramírez (2011a, pp. 121-144; 2011b, y 2017). Téngase presente la congruencia entre pensamiento y vida en el caso de este filósofo; al respecto, *vid.* Villoro (1974 y 2015).

eurística (contribuir al descubrimiento de nuevos hechos o relaciones entre hechos). Con base en estos requerimientos, examina los diferentes sentidos en los que se ha entendido la ideología, reunidos en última instancia en dos conceptos, el gnoseológico y el sociológico, entendido el primero como un conjunto de enunciados, que pueden ser verdaderos o falsos y no necesitan —como las entidades mentales— teorías metafísicas o psicológicas para ser explicadas, y el segundo como un conjunto de creencias, es decir, cierta clase de hechos (disposiciones) que se relacionan con otros hechos (psicológicos o sociológicos). El concepto gnoseológico, que define la ideología por la insuficiencia de razones, y el sociológico, en la que lo determinante es que la ideología se adopta a partir de su función social y no a partir de su fundamentación racional, resultan complementarios, pues el gnoseológico, aunque imprescindible por iluminar un determinado fenómeno, no explica por qué un sujeto asume creencias que no tienen suficientes razones en su apoyo, mientras que el sociológico provee esa explicación al remitir las creencias de la ideología a su función social. La complementación de ambos conceptos cumple los tres requerimientos indicados. Al final de este análisis, se destaca el concepto de mistificación ideológica: “el encubrimiento de un sentido claro por otro confuso y la atribución al enunciado que tiene sentido confuso de las razones que justifican el enunciado con sentido claro” (ib., p. 36).

Villoro (2007a, pp. 120-135), en “Filosofía y dominación”, de 1978, presenta a la ideología como una determinada función de la filosofía, y a la filosofía como algo diferente al conocimiento y, en consecuencia, de la ciencia, pues “la filosofía propiamente no conoce, piensa” (p. 123). La “ciencia normal” (en perspectiva kuhniana) interpreta, comprende y explica hechos, objetos y relaciones remitiéndolos a creencias básicas, a esquemas conceptuales y paradigmas compartidos e incuestionados; la filosofía, en cambio, no trata con hechos y objetos, sino que limita su acción a las creencias básicas, a los esquemas conceptuales y paradigmas, en tanto que estos están a la base de todo tipo de opiniones y convenciones.⁸

⁸ En *Creer, saber, conocer*, escribe Villoro (1989, pp. 20-24): “La filosofía ha consistido siempre en un examen de los conceptos a partir de sus múltiples usos en el lenguaje ordinario” (p. 22). El pensamiento filosófico, en su labor de análisis, clarifica, distin-

Así entendido, el pensamiento filosófico posee dos funciones, la de dominio y la de liberación, y en esta última, dos pretensiones, la de reforma del entendimiento y la de elección de vida nueva. La reforma del entendimiento consiste en examinar y cuestionar nuestras creencias básicas compartidas, reiteradas, a veces impuestas, las convenciones transmitidas por la educación y la práctica social, y que, como instrumento mental, contribuyen a conservar el orden social existente en el que unos dominan y otros son dominados y enajenados; permitiendo con ello que la razón se libere y que el entendimiento tenga la posibilidad de elegir sus creencias por sí mismo. Esta tarea la realiza la filosofía, como pensamiento disruptivo, incluso en contra de la intención expresa de los filósofos cuando se proponen ser neutrales y restringirse al análisis conceptual en el estrecho campo de su especialización, y lo hace a través de las tres operaciones de la razón que se critica a sí misma: el análisis que presta claridad y precisión a los conceptos, el examen de las razones en que se basan nuestras creencias, y el deslinde entre las preguntas in-formulables, sin sentido o sin respuesta, y las preguntas legítimas. Por su parte, la elección de vida buena comienza con el rechazo de los valores y las formas de vida usuales y la adhesión a una moral más alta, con la liberación de las convenciones e ideologías y la búsqueda de un camino distinto, auténtico: “La vida buena es lo *otro* en el seno de la sociedad existente” (ib., p. 127); liberación que puede ser individual, pero que también puede plantearse como un ideal colectivo, ya reformador, ya revolucionario; como un ideal, una utopía, que paradójicamente llega a justificar el orden de dominio existente cuando se presenta como su fundamento, origen del que se deriva o fin al que tiende.

En ambas pretensiones, reforma del entendimiento o elección de vida nueva, la función de liberación puede desvirtuarse y llegar a ser desplazada por la función de dominio. Esta última congela el movimiento continuo de la reflexión y la crítica y, a través de sus elaboraciones doctrinales, sirve de instrumento para influir en la acción de las personas, que las

que y sistematiza el pensamiento en general: establece las condiciones necesarias y suficientes de aplicación de los conceptos, delimita unos respecto a otros, los relaciona en el seno de un sistema simple y preciso.

aceptan debido a su necesidad de pertenencia y seguridad. Si, además, este instrumento se pone al servicio de la cohesión social en el seno de una sociedad desigual en la que unos dominan y otros son dominados, entonces deviene *ideología*. Inseparable de la ideología es su necesidad de encubrir el dominio efectivo y presentarlo como una forma de liberación o vía liberadora: en esto consiste la justificación, validación o legitimación que la filosofía ideológica proporciona al régimen imperante.

Al negar el carácter cognoscitivo de la filosofía, y con ella el de la ideología, Villoro caracteriza a ambas como fenómenos pertenecientes al ámbito de la creencia. Esto se entiende en el marco de la arquitectura conceptual que este filósofo construye en *Creer, saber, conocer*. Pues, en efecto, en este libro, Villoro (1989) distingue la creencia y el conocimiento en general, las formas de conocimiento (saber y conocimiento personal), y los tipos de conocimiento (objetivo y subjetivo, o científico y sapiencial). La creencia se define como “un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos” (p. 71; cfr. ib. pp. 58-73). Esta determinación de la creencia por el objeto constituye el fundamento, la justificación o la garantía de la creencia, y adopta la forma de un conjunto explícito o implícito de razones, las cuales no pueden faltar; conlleva el supuesto de verdad o probabilidad de la creencia; y puede incluir o bien otras creencias o bien razones últimas (en el plano empírico, la recepción de un estímulo; en el plano analítico, las condiciones establecidas para un lenguaje); de modo que, para que un sujeto adopte una creencia, sus razones deben ser suficientes, es decir, concluyentes (cuando de ellas se infiere la creencia), coherentes con sus creencias previas, y completas en el sentido de que no se requieren otras para inferir la creencia (cfr. ib. pp. 74-101). La condición de intersubjetividad plantea que las razones deben ser suficientes, no para el sujeto aislado, ni para todo sujeto cognoscente posible, sino para sujetos y comunidades social e históricamente concretas que compartan sus supuestos ontológicos, epistemológicos y empíricos (cfr. ib. pp. 145-175).

La creencia se transforma en saber o en conocimiento personal, formas o componentes ambos del conocimiento en general. En el saber las

razones, además de mostrarse suficientes, son incontrovertibles, en el sentido de que dentro del conjunto de quienes comparten las observaciones y los fundamentos teóricos (“comunidad epistémica pertinente”, “sujetos epistémicos pertinentes”) nadie puede impugnarlas con razones contrarias (cfr. pp. 154-158). En el conocimiento personal, siendo suficientes, las razones poseen, no incontrovertibilidad, sino autenticidad (es decir, las creencias se fundan en la experiencia vivida y no en los dictados de la sociedad, de la autoridad o de la tradición) para el conjunto de quienes comparten un determinado tipo de experiencia personal, una forma de vida y una actitud valorativa (“comunidad sapiencial”, sabios o discípulos). La incontrovertibilidad remite a la validez universal entre los sujetos epistémicos pertinentes en una comunidad epistémica pertinente; la autenticidad, a la validez particular entre quienes cumplen dichas condiciones subjetivas. Todo conocimiento posee estas dos formas o componentes, el del saber y el del conocimiento personal, pero en distinta proporción. Si predomina el saber, el conocimiento se aproxima al ideal de objetividad de la ciencia; si prevalece el conocimiento personal, el conocimiento se orienta al ideal de la sabiduría. Filosofía e ideología, al mantenerse en el nivel de la creencia, no pueden aspirar a ser conocimiento ni de tipo científico ni de tipo sapiencial.⁹

En este mismo libro, Villoro (ib., pp. 102-125) explica con cierto detalle el paso de la filosofía en función de liberación a la filosofía en función de dominio, es decir, el tránsito de la filosofía como actividad crítica a la filosofía como producto doctrinal, como instrumento ideológico. Una creencia puede ser explicada por las razones que la sustentan, cuando estas son suficientes, o por motivos, cuando dichas razones no se consideran suficientes. Motivo es “todo aquello que mueve o induce a una persona a actuar de cierta manera para lograr un fin” (ib., p. 103). El sujeto activa tres mecanismos para aceptar las creencias que favorecen su interés y para rechazar las que lo contrarían: la búsqueda preferente de razones a favor de las creencias previamente adoptadas o en contra de las que se rechazan de antemano, el dar mayor peso a aquellas que son coherentes con las adop-

⁹ *Vid.* Vargas (2014).

tadas, y la aceleración, el retardo o la interrupción del proceso deliberativo para alcanzar las conclusiones que se desean y no otras.

El poder y el valor (Villoro, 1997, pp. 175-197) aporta desarrollos importantes a sus análisis sobre el fenómeno ideológico. En este libro, “valor” designa “las características por las que un objeto o situación es término de una actitud favorable” (p. 13); actitud, a una creencia más una pulsión favorable o desfavorable hacia un objeto, e “interés”, a una actitud permanente y que se dirige a una clase de objetos o situaciones y no solo a un objeto o situación singulares (cfr. ib. pp. 13-15). El valor puede considerarse objetivo en tanto que se sustenta en razones (aunque no incontrovertibles como las del saber, sino razonables como las del conocimiento personal),¹⁰ y como común si es deseable para todos y cada uno de los miembros de una asociación específica (cfr. ib. pp. 18-21 y 59-63). El poder, en cambio, no es solo la capacidad de realizar un fin; más allá de esto, se muestra cuando esa capacidad se ejerce sobre otros sujetos para obstruir o limitar su acción, para dirigir, doblegar o tratar de suplantar su voluntad; y si es duradero se convierte en dominación (cfr. ib. 79-84). Pues bien, las ideologías se sustentan en el afán de poder y en “prejuicios, convenciones, tradiciones, argumentos de autoridad”; la ética, en el anhelo de valor y en “razones que validan un conocimiento personal y pueden confirmarse en ‘valoraciones originarias’”, es decir, en un proceso de crítica, en las experiencias del pasado, y en su aceptabilidad para cualquiera en condiciones de tener una experiencia semejante (cfr. ib. pp. 63-67 y 191-197).

Hay textos en los que Villoro hace una lectura crítica de las ideas de Adolfo Sánchez Vázquez y de Leopoldo Zea sobre el tópico de la ideología.

En “Adolfo Sánchez Vázquez: El concepto de ideología”, texto originalmente de 1985, Villoro (1995, pp. 146-166) identifica el de este filósofo marxista como un ejemplo de concepto amplio de ideología y, más específicamente, como un concepto sociológico y no gnoseológico, es decir, que determina la ideología por su relación con una clase social y no por su falta de justificación, pues para Sánchez Vázquez una ideología, si bien puede ser falsa, también puede contener elementos de verdad. A partir de esto,

¹⁰ Cfr. “Lo racional y lo razonable” (Villoro, 2007b, pp. 205-222).

Villoro hace tres observaciones. Primeramente, que el concepto amplio de Sánchez Vázquez no es consistente, sino que a veces es desplazado por otro más restringido. En segundo lugar, que un concepto amplio de ideología no permite distinguir entre ideología y ciencia. En tercer lugar, el concepto amplio de ideología amenaza con incluir no solo a la moral, el arte y la ciencia en el ámbito ideológico, sino incluso al pensamiento disruptivo y liberador (del que forma parte el revolucionario), no obstante que Sánchez Vázquez reconoce la irreductibilidad de la moral, el arte, la ciencia y el pensamiento revolucionario.¹¹

En otro texto de 1987, “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana”, Villoro examina el proyecto de la filosofía latinoamericana. Comienza destacando que, a su juicio, esta filosofía, y en particular la de Zea, ha sido presa de un conflicto conceptual irresuelto. Por una parte, Zea afirma la necesidad de que la filosofía, para ser auténtica, se vuelque a lo propio, a lo circunstancial, a lo particular, y, por otra parte, reconoce la universalidad propia del filosofar, de tal modo que lo propio, circunstancial y particular sirve como medio para alcanzar lo universal; pero no precisa de qué forma puede darse ese tránsito, pues no puede ocurrir por inducción o abstracción eidética, considerando que se basa en un caso específico (Latinoamérica) y que descarta la idea de esencia en el ser humano. Sin embargo, Villoro encuentra en Zea indicios de otra forma de concebir la autenticidad, mismos que desenvuelve en el resto del texto. La autenticidad, plantea Villoro, puede entenderse como autonomía de la razón, es decir, la aceptación de las creencias por su base racional y no a partir de motivos; y puede también entenderse como congruencia entre pensamiento y vida, esto es, en el sentido de que las creencias responden a motivos propios y no ajenos, a las necesidades reales del sujeto.

Como contrapeso a estos análisis e ideas, es fecundo fijar la atención en la forma en que Adolfo Sánchez Vázquez trata el tema de la relación entre teoría y praxis y entre autonomía teórica e ideología.

¹¹ En uno de sus primeros libros, Villoro (1967) hace uso del concepto marxista de “clase social”; un uso que, paradójicamente, ha sido considerado tanto anacrónico como innovador. *Vid.* Leyva y Rendón (2016, pp. 140-141, 147-148).

III. Adolfo Sánchez Vázquez: la ideología como fin externo de la actividad teórica

En el caso de este filósofo, conviene comenzar exponiendo el marco teórico de su concepción de la praxis y la distinción entre esta y la teoría, y transitar después a su definición del fenómeno ideológico, haciendo entonces visible sus conexiones con la ciencia en general, con las Ciencias Sociales y con la filosofía. Para concluir, se mostrará la respuesta de este filósofo a la crítica de Villoro, así como su breve pero penetrante evaluación del filosofar de Leopoldo Zea.¹²

En *Filosofía de la praxis*, originalmente de 1967 y con segunda edición en 1980, Sánchez Vázquez (2003a, pp. 263-285), dentro de la actividad en general (“acto o conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo, agente, modifica una materia dada”, p. 263), que no precisa la naturaleza del agente, de la materia prima, de los actos o del resultado, distingue a la actividad humana por su carácter proyectivo, es decir, porque la articulación de sus actos se estructura de acuerdo con un resultado ideal o fin en la conciencia —el cual, como su punto de partida, expresa una negación de la realidad efectiva, un rechazo del mundo tal como está—, y concluye con el resultado o producto efectivo, real, de modo que este último busca adecuarse a aquel (no duplicarlo). El agente no se concibe en tanto exterior a sus actos, sino que forma parte, como los actos mismos, de una totalidad regida por el resultado ideal o fin. La actividad humana, a su vez, se bifurca en una actividad de la conciencia, o teórica, y una praxis. La actividad de la conciencia, o teórica, de carácter psíquico, espiritual, no material, incluye una actividad cognoscitiva, de producción de conocimientos (conceptos, hipótesis, teorías, modelos, leyes, etc.), y una actividad teleológica,

¹² Respecto al tema de la ideología en la obra de Sánchez Vázquez, *vid.* Beltrán (2017), Gandler (2007, pp. 191-224, y 2017), Hernández (2017), Ortega (2019, pp. 185-202), Rojas (2018), Sánchez (2021), y Vargas (2009 y 2014). Tómese en cuenta “La dimensión político-moral del compromiso intelectual” (Sánchez Vázquez, 2007, pp. 54-68). Hasta el final de su vida, y no obstante la conmoción intelectual que significó el “derumbe del ‘socialismo real’”, Sánchez Vázquez fue fiel (lúcidamente fiel: crítico) al ideal y a la práctica del compromiso político y del marxismo, como puede verse en su discurso “Por qué ser marxista hoy”, de 2004; *vid.* Sánchez Vázquez, 2007, pp. 111-119.

de producción de fines, enlazadas esencialmente entre sí, pues la actividad cognoscitiva sirve a fines internos y externos, y la actividad teleológica requiere un conocimiento de la realidad a transformar, de los instrumentos de transformación y de las condiciones que favorecen o se oponen al proceso. La praxis, en contraste, se caracteriza por la naturaleza material, física, corpórea, real, objetiva (esto es, independiente de la conciencia) del objeto natural o social que transforma, de sus actos, de sus instrumentos y de su producto.

En el mismo libro, Sánchez Vázquez (ib. pp. 286-317) precisa la relación entre teoría y praxis.¹³ En primer lugar, examina la idea pragmática de que lo verdadero se reduce a lo útil, a la eficacia o éxito de la acción, y, al respecto, aclara: “El conocimiento es útil en la medida en que es verdadero, y no es verdadero porque es útil” (p. 289): la utilidad es consecuencia de la verdad, no la subordina; además de que el pragmatismo se refiere a la práctica en el sentido de actividad humana, no necesariamente material, e individual por el interés que busca satisfacer, mientras que el marxismo concibe a la práctica como praxis, es decir, como actividad material, y como colectiva o social en cuanto al interés que lo anima y guía. Por otra parte, este filósofo plantea que la praxis constituye: (i) el fundamento de la teoría, debido a que le proporciona en última instancia el conocimiento previo necesario, así como los problemas y los instrumentos requeridos para desarrollar ese conocimiento; (ii) el fin de la teoría, en el sentido de fin exterior, por cuanto la teoría se propone la transformación material del mundo y del hombre mismo; y (iii) el criterio de verdad de la teoría, pero no directamente, sino por mediación de la teoría misma, pues es la actividad teórica la que procesa e interpreta los datos de la praxis. La teoría posee una autonomía relativa y no absoluta respecto a la praxis, entendiendo por esto que, si bien el fin interno de la teoría consiste en la producción de conocimiento y fines (función cognoscitiva y teleológica, respectivamente), su fin externo es asignado por la praxis. A partir de tal fin externo, la teoría se integra a la praxis como conocimiento de la realidad a transformar, de los medios para la transformación, de la praxis

¹³ Cfr. también “El punto de vista de la práctica en la filosofía”, de 1975 (Sánchez Vázquez, 1983, pp. 13-31).

previa, y como generación de fines. Hay unidad de teoría y praxis cuando la teoría provee el conocimiento y los fines necesarios para la praxis, y la praxis, por su parte, da pie a la aparición de nuevo conocimiento y nuevos fines, en círculo dinámico y complejo de interacción.

Una definición de ideología la encontramos en “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las Ciencias Sociales”, de 1975:

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 y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales. (Sánchez Vázquez, 1983, p. 145).

Por su aspecto teórico o gnoseológico, la ideología consiste en un conjunto de enunciados no necesariamente falsos sobre la realidad y sus problemas, así como una valoración explícita o implícita de la misma. Por su aspecto genético, la ideología se relaciona con una clase social, sus intereses, aspiraciones e ideales, y con el lugar que esta clase ocupa con respecto al poder. Por su aspecto funcional o práctico, la ideología funciona como guía de la acción (cfr. ib., pp. 145-147).

De acuerdo con esta definición, la ciencia en general es ideológica, pues, además de su fin interno, que es el conocer, tiene como fin externo “contribuir principalmente al desarrollo de las fuerzas productivas en el caso de las ciencias naturales; contribuir al mantenimiento (reproducción) de las relaciones de producción vigentes o a su transformación o destrucción, cuando se trata de las ciencias sociales” (ib., p. 140). No obstante la diferencia de su objeto y de su fin externo, ciencias naturales y ciencias sociales comparten al mismo tiempo su carácter ideológico y su objetividad. Esta última les viene dada por el método científico, que no pierde su unidad a pesar de adaptarse al diferente objeto de cada una de esas ciencias, y por su sistematicidad que poseen sus productos (verdades, leyes, teorías) por ser independientes del sujeto y porque la ciencia “representa, reproduce o reconstruye” conceptualmente la realidad (cfr. ib. 141-145).

El carácter ideológico de la ciencia no implica su falsedad. En este sentido es que Sánchez Vázquez rechaza el planteamiento de Mannheim en *Sociología del conocimiento* y en *Ideología y utopía* de que el conocimiento

social, disuelto en ideología, pierde su objetividad y su verdad. Lo que sí trae consigo ese carácter ideológico es la presencia de valores en la ciencia; y no solo valores propiamente cognoscitivos, como la sistematicidad, la simplicidad, la consistencia y la capacidad explicativa, sino incluso valores sociales, como los políticos, los morales y los jurídicos (cfr. *ib.*, pp. 149-152). En el caso de las Ciencias Sociales, tales valores se hacen presentes en sus diversos aspectos: en los supuestos filosóficos (por ejemplo, la naturaleza mutable o inmutable del ser humano), en sus objetivos (transformar la sociedad o dejarla como está), en sus problemas (ligados a la circunstancia social o desligados de ella) y en sus métodos (positivistas, antipositivistas, etc.), en el significado de los conceptos (como el de clase social) y en el lugar central o periférico que ocupan en el sistema, en su ausencia, en los programas de investigación y en los programas educativos, en la compartimentalización de las disciplinas académicas, en la aplicación (económica, política, militar...) del conocimiento (cfr. *ib.*, pp. 152-156). Y no obstante, incluso en el campo del conocimiento científico-social, la ideología nunca elimina la autonomía de las ciencias, que puede ser mayor, como en su génesis o en su función, o menor, como en su contenido; una autonomía que se refiere a su sistematicidad u ordenación lógica y en su objetividad y verdad (cfr. *ib.* 156-160). La doctrina de la neutralidad ideológica no puede sino ser considerada ella misma una ideología, utilizando aquí el término en sentido restringido y no amplio, como “conciencia falsa” o creencia carente de objetividad o verdad; una ideología que tiene como propósito sustraer a la ciencia de la crítica capaz de hacer visible su génesis y función social (cfr. *ib.*, pp. 160-164).

¿Dónde se ubica la filosofía en este esquema? Esta, en parte, es al igual que la ciencia una actividad cognoscitiva, produce conocimiento; pero, además, es actividad teleológica, por ejemplo al generar utopías.¹⁴ No se trata, pues, de una concepción científicista de la filosofía; esta última, en sentido estricto, es una actividad teórica distinta de la ciencia. Al respecto, y discutiendo las ideas de José Ferrater Mora sobre la relación entre filosofía y sociedad, Sánchez Vázquez (1997, 59-80) sostiene que, al

¹⁴ Vid. “La utopía del ‘fin de la utopía’”, en Sánchez Vázquez (1999, pp. 291-310).

igual que las Ciencias Sociales, el pensamiento filosófico, no obstante su carácter ideológico, posee autonomía.¹⁵ Este filósofo distingue dos formas de validación, la ideológica y la científica: la ideológica se refiere a si la filosofía sirve o no sirve a los intereses, aspiraciones e ideales de una clase social; la científica remite a si contiene o no contiene elementos de verdad, a través de criterios que se desprenden del conocimiento como fin interno o como un fin interno entre otros. Los aspectos en los que la ideología determina a la filosofía son los siguientes. (i) El espacio que el conocimiento ocupa en ella: hasta qué punto la filosofía consiste en una empresa cognoscitiva; (ii) su modo de ocupar tal espacio: su competencia en la labor de demarcar ciencia e ideología; (iii) su relación con la ideología: la imagen que la filosofía tiene de sí misma como autónoma o como ideológica; (iv) su relación con la ciencia: si la filosofía excluye a la ciencia, si la supedita o si coopera con ella.

Sánchez Vázquez (1997, pp. 97-109) considera que la filosofía, siendo una actividad específica, distinta de la ciencia, el arte, la religión, la política, etc., se desnaturaliza por exceso o por defecto. El exceso o “más” de la filosofía puede consistir en renunciar a su fin interno de comprender y convertirse en una praxis más, revolucionaria pero no teórica; o en volverse un “sistema total, omnicomprendivo y cerrado” en el que el mundo y la relación del hombre con el mundo quedan disueltos en el hombre mismo, en su pensamiento, al modo del idealismo hegeliano; o en concebirse como ciencia de las ciencias o en instancia de demarcación entre ciencia y filosofía (así en el positivismo o en Althusser, respectivamente), o en responsable de fundamentar los diferentes sectores de la cultura. Su defecto o “menos” ocurre cuando la filosofía es reducida a una rama de la lógica (Carnap) o a una labor de análisis del lenguaje ordinario (filosofía analítica), o cuando su componente teórico es desplazado por el ideológico, como en el caso de cierto latinoamericanismo que sacrifica la validez universal de las categorías filosóficas en aras de la circunstancia, o en el caso del marxismo-leninismo, consagrado a justificar un determinado sistema económico, político y social.

¹⁵ “Filosofía, ideología y sociedad”, de 1978.

La filosofía de la praxis, específicamente, es planteada por Sánchez Vázquez (2003b, pp. 320-330) como una interpretación del marxismo que, al situar el concepto de praxis en su centro, se aleja de otras interpretaciones, específicamente la ontologizante, la epistemológica y la antropológica humanista, las cuales, respectivamente, o dan prioridad al problema metafísico del espíritu y la materia, o reducen el marxismo a una empresa cognoscitiva, o suponen un concepto abstracto de ser humano.¹⁶

Sánchez Vázquez (2003b, pp. 510-530) responde ocho años después –en un escrito de 1993– a las observaciones críticas de Villoro.¹⁷ Para este último, como ya vimos, la ideología no posee suficiente justificación racional, mientras que para Sánchez Vázquez puede contener elementos de verdad. Al respecto, este último observa que, junto a la justificación cognoscitiva, hay una justificación por interés, que es la propiamente ideológica: los enunciados y las creencias pueden ser juzgados por ser útiles al interés de una determinada clase social; pero también por ser útiles a intereses y valores que superan la particularidad de ese interés de clase: situaciones en las que convergen los intereses de diferentes grupos sociales o comunidades nacionales; intereses de clase “generalizables” por servir a “un interés humano universal de emancipación”; y valores y fines que, por su universalidad, superan la particularidad de los intereses de clase, raza, etnia o nación, como el de independencia y soberanía de los pueblos, los derechos humanos y el respeto a la naturaleza. Esta diferenciación entre justificación cognoscitiva y justificación ideológica incide sobre la demarcación entre ciencia e ideología, pues Sánchez Vázquez reitera que el criterio es la generalidad del interés científico en contraste con la particularidad del interés ideológico, no obstante las dificultades para discriminar uno de otro, y siempre y cuando se tomen en cuenta dos consideraciones: que, por una parte, el interés de la ciencia se refiere al plano de la verdad, y el de la ideología al del valor, y, por otra parte, que el interés ideológico, aunque corresponde a una determinada clase social, puede ser generalizable; y precisa que tal demarcación la establece

¹⁶ “Una nueva práctica de la filosofía”, de 1977.

¹⁷ La réplica de Sánchez Vázquez lleva por título “La crítica de la ideología en Luis Villoro.” El texto al que reacciona (Villoro, 1995, pp. 146-166) es de 1985.

y la estudia la ciencia, y, más específicamente, una teoría científica de las ideologías. Por lo que toca al panideologismo, este filósofo aclara que el concepto amplio de ideología no lo implica, pues si bien es cierto que, en efecto, toda actividad humana es ideológica (arte, literatura, moral, derecho, filosofía, ciencia, etc.), este hecho no significa que cada actividad específica carezca de autonomía de fines –autonomía que se concilia con el fin exterior, ideológico, de dicha actividad–.

En 1987, Sánchez Vázquez (1997, pp. 372-378) también se ocupa de Leopoldo Zea. En su proyecto de una filosofía latinoamericana, Zea se ocupa de los problemas particulares y concretos de la realidad o circunstancia latinoamericana, sin renunciar a la universalidad de los problemas y del conocimiento filosóficos; pero no lo hace buscando la esencia o el ser de la región, en la línea de una antropología nacional y una filosofía del mexicano como la de Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, línea que soslaya la concreción de la realidad económica, política y social; ni lo hace por la vía de una originalidad radical, sino tomando como objeto los problemas que vive el hombre latinoamericano, entre ellos, destacadamente, el de la dependencia y liberación de ese hombre respecto al mundo occidental. De esta manera, Zea se acerca al marxismo como filosofía emancipatoria; y, sin embargo –agrega Sánchez Vázquez–, el historicismo y la dimensión práctica del pensamiento de Zea no evitan que en él haya una “cierta carga especulativa”, en el sentido de que, al estudiar la realidad de hombre latinoamericano, deja “un tanto” a la sombra las relaciones económicas y las contradicciones de clase. Por ello Zea da relieve “de un modo idealista” al rol de la conciencia como fase previa al proceso práctico de liberación, sin tomar en cuenta que esa conciencia se adquiere en ese mismo proceso.

En este punto, se han hecho evidentes las principales discrepancias entre Zea, Villoro y Sánchez Vázquez, y es momento oportuno para destacarlas y evaluarlas, pero también para señalar los puntos de convergencia entre estos filósofos y para intentar la formulación de un concepto integrador de ideología.

IV. Un concepto integrador de ideología

Préstese especial atención a tres hilos de comunicación y comprensión que acercan a estos filósofos, no obstante su manifiesta distancia teórica y conceptual:

- Las concepciones del conocimiento y de la ciencia en Villoro, Sánchez Vázquez y Zea, en sus líneas generales, no se excluyen: en los tres casos hay una preocupación por conciliar la racionalidad y la historicidad del conocimiento, por ceñirse a la objetividad científica sin prescindir del compromiso social, y por dar complejidad a su concepción de lo racional y lo objetivo: comunidades epistémicas pertinentes y conocimiento personal en Villoro; la praxis como fundamento, fin y criterio de verdad de la teoría en Sánchez Vázquez; y la universalidad como comunidad ontológica concreta entre los seres humanos en Zea.
- Hay convergencia en la idea de que la filosofía puede asumir un rol ideológico, en el sentido de hacer suyo un fin externo, político, y, de manera contrastante, también puede hacer suya la crítica y desmitificación de las ideologías. En Zea, filosofía en pro de la igualdad entre individuos y pueblos, o filosofía que sirve a la dependencia de los mismos; en Villoro, filosofía en función de liberación, o en función de dominación; en Sánchez Vázquez, filosofía que sirve a intereses universalizables, o que sirve a intereses particulares y excluyentes.
- En cuanto al concepto de ideología, los tres filósofos dan relieve al vínculo del pensamiento y el conocimiento con los afanes de la sociedad que constituye su base y marco. Para dos de ellos, Zea y Sánchez Vázquez, ese vínculo es el propio de la ideología, y puede ser positivo si esta se compromete con la verdad y si sirve a intereses universalizables, es decir, comunes al todo de la humanidad. Para Villoro, en cambio, la ideología tiene siempre carácter negativo, en cuanto implica mistificación e intereses excluyentes; pero Villoro también da relieve al vínculo del pensamiento y el conocimiento con su matriz social: precisamente a lo que se refieren Zea y Sánchez

Vázquez cuando hablan de ideología en sentido positivo. En suma, a los tres filósofos les preocupa enlazar la ciencia y la filosofía con los problemas y las necesidades de la sociedad, independientemente de su distinta conceptualización del fenómeno ideológico.

Con base en estos puntos en común, es claro que en Villoro, Sánchez Vázquez y Zea, por debajo de sus discrepancias en cuanto al carácter cognoscitivo de la filosofía y en cuanto a la posibilidad de una actividad teórica a la vez ideológica y autónoma, existe una base firme de preocupaciones e ideas; una base tal que posibilita el esbozo de un concepto de ideología integrando sus diferentes concepciones.

Para ello, se procederá en dos momentos: mostrando primeramente que, si bien existen discrepancias radicales, estas no hacen imposible la construcción de un concepto ecléctico de ideología; y, posteriormente, utilizando los puntos en común en la elaboración efectiva de dicho concepto.

Las discrepancias de fondo entre los tres filósofos en torno al fenómeno ideológico son las siguientes:

- 1) El carácter cognoscitivo de la filosofía.
- 2) La compatibilidad entre autonomía teórica y función ideológica.

En cuanto a la primera discrepancia, hay que constatar que, efectivamente, en el plano estrictamente teórico es irresoluble: la filosofía o es una forma de conocimiento o no lo es. Sin embargo, nótese el hecho crucial de que la elaboración de un concepto de ideología no exige tomar partido acerca del carácter cognoscitivo de la filosofía. No debe confundirse el problema del ser de la ideología con el problema del ser de la filosofía, aunque entre ellos haya indudablemente puntos de contacto.

Respecto a la segunda discrepancia, hay que tener en cuenta que Villoro, al negar la compatibilidad entre autonomía teórica y función ideológica, lo que hace es dar expresión al hecho de que la ideología anula la autonomía de la actividad teórica cuando sustituye los fines internos de esta por los fines externos de la política. Pero, lejos de ello, la relación entre actividad teórica e ideología puede ser concebida de otra forma:

a saber, de manera que la ideología no elimine los fines internos de la actividad teórica, sino que, por el contrario, los suponga. Esa es la forma en que Zea y Sánchez Vázquez entienden dicha relación: para servir efectivamente a unos fines externos, políticos, la actividad teórica debe ser fiel a sus fines internos, pues la fuente de su utilidad radica precisamente en su capacidad de analizar, criticar y conocer.

Por tanto, ninguna de esas discrepancias supone una barrera para la elaboración de un concepto ecléctico de ideología; un concepto que, por una parte, resguarde la autonomía de la actividad teórica, y, por otra parte, enlace esta actividad teórica con los fines externos de la política, conjuntando así y preservando armónicamente el espíritu que anima las concepciones de Zea, de Villoro y de Sánchez Vázquez.

La integración de ideas entre estos filósofos en torno al tópico de la ideología, lejos de pasar por alto las divergencias señaladas, las toma como referencia al fijar sus propios límites. En este caso, el límite que impone la primera discrepancia es no comprometerse con una determinada idea del carácter cognoscitivo de la filosofía. Y el límite que conlleva la segunda discrepancia es no llevar el nexo entre actividad teórica e ideología hasta el punto de suplantarlo los fines internos de la actividad teórica por los fines externos de la política.

Además de respetar esos límites, en la construcción de un concepto integrador de ideología es esencial también considerar otro aspecto. El intelectual, consciente o inconscientemente, puede abrir las puertas de la autonomía teórica a la interferencia ideológica, o puede resguardarlas de manera que esa autonomía permanezca intacta. Esta posibilidad de una extralimitación inconsciente de la ideología sobre el espacio que le es propio a la autonomía teórica, obliga a recuperar el aspecto colectivo de la labor teórica: ningún intelectual puede *en última instancia* resguardar por sí solo la autonomía de su pensamiento o de su labor cognoscitiva; son necesarios el interés por las ideas del otro, el diálogo, la evaluación racional y objetiva, el trabajo colaborativo, en el seno de una comunidad de diálogo y examen crítico, para identificar los casos en los que la ideología invade el territorio de la autonomía teórica; sin que esto demerite o haga inútil la vigilancia que cada intelectual está obligado a mantener en su propio trabajo.

Tomando en cuenta estas consideraciones, proponemos la siguiente forma de conceptualizar el fenómeno ideológico:

- a) La ideología es un conjunto de creencias o enunciados susceptibles de verdad o falsedad,
- b) con una función sociopolítica referida a la promoción de intereses o universalizables o excluyentes;¹⁸
- c) función que, en relación dinámica y compleja, puede conciliarse con la autonomía de la actividad teórica, o dificultarla u obstruirla,
- d) y que, en este sentido, no se controla de manera individual, sino que requiere interés por el otro, diálogo crítico y colaboración.

El elemento (a) es la condición de justificación racional; el (b), de función ideológica; el (c), de autonomía teórica; y el (d), de control intersubjetivo.

Por la condición de justificación racional, pueden ser diferenciados los elementos de verdad y de falsedad en una ideología, la suficiencia de su base racional. Por la condición de función ideológica, se reconoce que toda actividad teórica responde a intereses, y que estos pueden ser exclusivos de una colectividad o pueden generalizarse a todos los seres humanos. Por la condición de autonomía teórica, se integran al concepto las dos posibles relaciones entre ideología y autonomía teórica: conciliación y oposición. La condición de control subjetivo retoma la posibilidad de que la interferencia ideológica negativa sobre la autonomía teórica sea inconsciente para el individuo, de manera que se hace necesaria la interacción en el seno de una comunidad de pensamiento o de conocimiento para identificar, explicitar y explicar dicha interferencia.

El elemento (c) del concepto, la condición de autonomía teórica, destaca que la relación entre esta y la ideología no es estática ni simple. No es estática porque el fin externo de la actividad teórica, su componente

¹⁸ Se retoma el aspecto funcional de la ideología, considerado por Zea, Villoro y Sánchez Vázquez, pero no el aspecto genético (el condicionamiento de la ideología por una determinada colectividad humana), el cual forma parte de la definición de este último; esto se debe a la dificultad conceptual y empírica, señalada por Villoro (2007a, p. 28), para precisar dicho condicionamiento.

ideológico, su función sociopolítica, puede cambiar de acuerdo con las circunstancias que la rodean. Así, el compromiso del intelectual con una causa puede extinguirse, e incluso transformarse en franca oposición, debido al examen de datos antes no conocidos. La relación ideología-autonomía tampoco es simple, pues, en el seno de una comunidad de intelectuales, filósofos o científicos, pueden darse desacuerdos acerca de si en un mismo conjunto de creencias o enunciados la relación entre teoría e ideología es de conciliación o de obstrucción, debido, por una parte, a que quien sostiene esos enunciados o se adhiere a esas creencias puede no ser consciente de que el interés ideológico lo inclina a favorecer o rechazar ciertas razones, y, por otra parte, a que en el examen de esos enunciados o creencias pueden hacerse presentes el error o el engaño ideológicos.¹⁹

El concepto, de tal suerte formulado, recibe en su seno lo mejor de las contribuciones de estos tres filósofos, y muestra que los tres fueron animados por un espíritu común de rigor intelectual y de compromiso social. Es ecléctico en el mejor de los sentidos: no forzando conceptos irreductibles por su matriz teórica o por su definición específica, sino sacando ventaja de los puntos en común, de los objetivos compartidos, y de la complejidad de la realidad a la que esos conceptos están referidos.

Más específicamente, a propósito de Villoro, el concepto permite evaluar ese fenómeno por su contenido cognoscitivo y por su función contextual, social, política (elementos a-b); y abre un espacio de crítica y autocrítica colectivas acerca del alcance ideológico de cualquier discurso, incluyendo el propio (elemento c-d). Cumple, por tanto, los requisitos que plantea este filósofo para evaluar la necesidad teórica de un concepto. Adicionalmente, permite al mismo tiempo exhibir casos de mistificación ideológica, en los que el interés particular o la subjetividad se enmascaran de interés común u objetividad, y en los que ese error o engaño sirve para manipular el comportamiento de un colectivo (elemento d).

¹⁹ Villoro ofrece ejemplos de los mecanismos por los que la voluntad interfiere en la deliberación (1989, pp. 11-115), así como de los errores y engaños ideológicos (el pensamiento por deseo, ib., pp. 120-123; la mistificación ideológica, 2007a, pp. 33-37).

El concepto también asimila la relación entre praxis y teoría tal como la analiza Sánchez Vázquez, pues integra entre sus posibilidades la de que la praxis sea la base de la teoría, determine su fin (externo), y sirva de criterio de verdad (elementos b y c). Elimina la posibilidad de un pensamiento o conocimiento políticamente “neutral” (elemento b), y deja espacio para explicar como efecto de la ideología el hecho de que la filosofía se concibe o no como actividad cognoscitiva y como instancia para determinar la relación entre ciencia e ideología (elemento d).

Con referencia a Zea, el concepto preserva la dimensión de universalidad y de objetividad del pensamiento y del conocimiento (elemento a), sin por ello dejar de incluir la dimensión de su historicidad (elementos b y c). Reconoce la posibilidad de que la actividad teórica, con autonomía de fines internos, se ponga al servicio de fines externos sociales y políticos y adopte una actitud responsable y consciente; y hace comprensible una práctica filosófica y científica profesional, rigurosa, sin que ello implique la renuncia a un compromiso ideológico (elementos b y c).

Recuperando las perspectivas de Zea y Sánchez Vázquez, para este concepto integrador la teoría, la ciencia y la filosofía siempre serán ideológicas, pero sin implicar por ello necesariamente que pierdan o sean infieles a su autonomía, a sus fines internos, o que sirvan a intereses excluyentes (de un individuo, grupo o colectividad pero no de otros). Y recuperando la intuición esencial de Villoro, el concepto integrador remite la determinación de si su carácter ideológico vulnera o refuerza su autonomía teórica, y la de si los intereses a los que sirve son o no son excluyentes, a las diferentes colectividades concretas de intelectuales, filósofos y científicos; a colectividades de comprensión y diálogo que se centran en la tarea cognoscitiva y crítica, y que defienden la autonomía de la actividad teórica a la vez que afirman la necesidad de una teoría con claro compromiso social.

Conclusiones

El momento actual es favorable para el espíritu del eclecticismo, entendido este como un motor de diálogo entre concepciones y un método para estructurar y dar forma a las convergencias. Esto se debe, como ya se mencionó en la introducción, a que en las recientes décadas hay una cada vez más decidida actitud de apertura, un interés por conocer y asimilar formas discrepantes de entender y practicar la filosofía, una revaloración de las ideas producidas en las márgenes de los centros mundiales de cultura, y un progresivo cultivo del análisis crítico y de la colaboración entre distintos enfoques y puntos de vista filosóficos. El presente estudio debe ser entendido como una aportación en ese sentido.

Un primer paso para favorecer el acercamiento entre formas de entender y de practicar la filosofía consiste en desenvolver el diálogo explícito e implícito que se desarrolló entre los grandes maestros de la filosofía en México durante el siglo xx. En buena medida, muchos de los gestos y de las actitudes características de los diferentes grupos de filósofos y de las múltiples tradiciones filosóficas en este país son herencia de esos maestros, unas veces positiva, como la fidelidad a la autonomía teórica o la urgencia del compromiso social, otras veces sin sustento ni futuro, como el desdén hacia las perspectivas discrepantes, la limitación del diálogo efectivo a los interlocutores afines, o la priorización de los rostros y las voces que proceden del extranjero.

Este artículo contribuye a que sean más visibles y mejor valorados los puntos en común en las filosofías de Zea, Villoro y Sánchez Vázquez. No solo que se reconozcan esos puntos, sino que sean vistos como oportunidades para el desarrollo de análisis y para la construcción teórica y conceptual; un desarrollo que no debe continuar intentando partir de cero como si los filósofos del pasado inmediato hubieran arado en el mar, sino que ha de retomar sus aportaciones, apreciar sus virtudes y fortalezas, y aprovecharlas en el trabajo filosófico normal.

Específicamente, ha sido aquí el propósito destacar el interés común por conciliar historicidad y racionalidad, la tarea compartida de cons-

truir concepciones más complejas e inclusivas de racionalidad, así como el intento de dar a la labor filosófica y científica un componente de compromiso social sin demérito del rigor y de la independencia. El concepto integrador que se ha propuesto es un paso en esa dirección, y tiene el objetivo de mostrar cómo las aportaciones de Zea, Villoro y Sánchez Vázquez, por debajo de sus divergencias explícitas, responden a preocupaciones y propósitos semejantes. No se trata de soslayar o disimular las diferencias, sino de poner al descubierto vías de comunicación, de comprensión y de colaboración. La ideología no tiene por qué ser entendida únicamente en un sentido negativo, aunque tampoco debe presentarse como algo inocente o neutro: hay que reconocer su potencial para deformar y desnaturalizar la labor de la filosofía y de la ciencia, y, al mismo tiempo, realzar su capacidad para orientar esta labor hacia las necesidades y los problemas de la sociedad concreta en la que se desarrolla. A esta doble exigencia responde el concepto propuesto de ideología.

Referencias

- BELTRÁN García, Iver A. (2017). Economía y libertad. Diálogo entre Adolfo Sánchez Vázquez y Eduardo Nicol. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), pp. 23-38. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i2.3473>
- BELTRÁN García, Iver A. (2020). Luis Villoro, el desafío de una nueva comunidad y las tareas de la razón crítica. *Ideas y valores*, 69(173), pp. 103-122. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n173.67154>
- BELTRÁN García, Iver A. (2021). Intelectuales: entre el compromiso social y el conocimiento estricto. Ética, política y epistemología en Leopoldo Zea. *Isegoría*, 65, e08. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.08>
- BELTRÁN García, Iver A. (2023). México, 1967: el diálogo crítico entre Leopoldo Zea y Luis Villoro sobre filosofía, compromiso y circunstancias. *Pensamiento*, 79(304), pp. 1225-1246. [doi+10.14422_pen.v79.i304.y2023.035.pdf](https://doi.org/10.14422/pen.v79.i304.y2023.035.pdf)
- FERREIRA, Jesús E. (2021). Luis Villoro y el criterio epistémico de autenticidad filosófica actualizado. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(94), pp. 81-107. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/36127>
- FLORES, G. (2016). "Epistemología y política en Luis Villoro". En L. Muñoz (Coord.), *Luis Villoro y la diversidad cultural* (pp. 33-43). UNAM.

- FRIZ, Cristobal. (2019). Revisitando la discusión entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. La filosofía latinoamericana: el lugar de diferendo. *Revista de filosofía*, 76, pp. 57-74. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/55764>
- GANDLER, Stefan. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE.
- GANDLER, Stefan. (2017). Recuperar la praxis perdida. La filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez hoy: contexto, historia y problemática filosófica. *Valenciana*, 19, pp. 77-124. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i19.290>
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José L. (2003). "En diálogo con Leopoldo Zea: para una filosofía de la liberación". En A. Saldino y A. Santana (Comps.), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea* (pp. 37-45). IPGH, FCE.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José L. (2005). "Leopoldo Zea y la encrucijada actual". En *Leopoldo Zea y la cultura* (pp. 55-68). UNAM.
- HERNÁNDEZ, Víctor. (2017). "La dicotomía hecho-valor en Ciencias Sociales según Sánchez Vázquez." En: G. García, A. Velasco y V. Hernández (Coord.), *Repensar la filosofía de la praxis* (pp. 47-68). UACJ.
- HURTADO, Guillermo. (2006). "Zea: existencia, moral y revolución". En *Homenaje a Leopoldo Zea* (pp. 33-50). UNAM.
- HURTADO, Guillermo. (2007). *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. UNAM.
- HURTADO, Guillermo (Ed.) (2019). *Leopoldo Zea. Escritos de juventud: 1933-1942*. UNAM.
- LEYVA, Gustavo, y Rendón, Jorge. (Coords.) (2016). *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. Gedisa-UAM.
- LIZCANO, Francisco. (2004). *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. 2a ed. UAEM.
- LUQUÍN, Roberto. (2016). "Crítica a la historiografía subyacente al debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea". En: S. Caba y G. García (Eds.), *Observaciones Latinoamericanas II* (pp. 69-100). Cuartopropio.
- MAYORGA-GALLARDO, Omar. (2022). Luis Villoro: filosofía, política y ciencias sociales críticas. *TLA-MELAU*, 16(52), pp. 65-77. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/tlamelau/article/view/2526/1957>
- MEDIN, Tzvi. (1998). *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. UNAM, FCE.
- MEDIN, Tzvi. (2005). "Tres senderos y un norte: Leopoldo Zea y la reivindicación de la humanidad latinoamericana". En *Leopoldo Zea y la cultura* (pp. 39-48). UNAM.
- ORTEGA, Aureliano. (2019). *Ensayos sobre marxismo crítico en México (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*. UNAM, Ítaca.
- PEREDA, Carlos. (2013). *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*. CONACULTA.

- PÉREZ, Sergio. (2016a). En diálogo crítico con el marxismo: el concepto de ideología en Luis Villoro. *Signos Filosóficos*, 18(35), pp. 140-167. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/562>
- PÉREZ, Sergio. (2016b). "La ética de las creencias; una crítica filosófica a la ideología." En G. Leyva y J. Rendón (Coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política* (pp. 271-308). UAM, Gedisa.
- RAMÍREZ, Mario T. (2011a). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. Siglo XXI, UMSNH.
- RAMÍREZ, Mario T. (2011b). Teoría y crítica de la ideología en Luis Villoro. *Signos Filosóficos*, 13(25), pp. 121-147. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/459/435>
- RAMÍREZ, Mario T. (2017). "Luis Villoro y el marxismo." En P. Stepanenko (Comp.), *Luis Villoro: conocimiento y emancipación* (pp. 201-220). UNAM.
- ROJAS, Miguel. (2018). Arte e ideología en la estética abierta de Adolfo Sánchez Vázquez. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), pp. 113-135. <https://doi.org/10.15332/25005375.5053>
- SÁNCHEZ, Karla. (2021). "Continuidad y discontinuidad de la filosofía de la praxis." En: J. R. Fabelo (Coord.), *Estética y filosofía de la praxis* (pp. 67-84). BUAP, IFH.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Océano.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. (1997). *Filosofía y circunstancias*. Anthropos, UNAM.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. (1999). *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. FCE, UNAM.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. (2003a). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. (2003b). *A tiempo y destiempo*. FCE.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. (2007). *Ética y política*. FCE.
- VARGAS, Gabriel (2009). "Alcance y significado de la filosofía de la praxis." En: A. Velasco (Coord.), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 209-224). UNAM.
- VARGAS, Gabriel (2014). El significado de la filosofía para Luis Villoro. En M. T. Ramírez, *Luis Villoro: Pensamiento y vida* (169-182). Siglo XXI, UMSNH.
- VILLORO, Luis. (1967). *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. UNAM.
- VILLORO, Luis. (1974). *Signos políticos*. Grijalbo.
- VILLORO, Luis. (1989). *Creer, saber, conocer*. 2ª ed. Siglo XXI.
- VILLORO, Luis. (1995). *En México, entre libros. Pensadores del Siglo XX*. FCE, El Colegio Nacional.
- VILLORO, Luis. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE, El Colegio Nacional.
- VILLORO, Luis. (2007a). *El concepto de ideología y otros ensayos*. 2ª ed. FCE.
- VILLORO, Luis. (2007b). *Los retos de la sociedad por venir*. FCE.
- VILLORO, Luis. (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades del cambio*. FCE.

- ZEa, Leopoldo. (1945). *En torno a una filosofía americana*. El Colegio de México.
- ZEa, Leopoldo. (1948). *Ensayos sobre filosofía en la historia*. Stylo.
- ZEa, Leopoldo. (1952). *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. FCE.
- ZEa, Leopoldo. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.
- ZEa, Leopoldo. (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Joaquín Mortiz.
- ZEa, Leopoldo. (1978). *La filosofía de la historia americana*. FCE.
- ZEa, Leopoldo. (1993). *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. UNAM.

