

## El “racionalismo utópico” de Luis Villoro (un homenaje crítico con motivo de los ochenta años del filósofo mexicano)

Por Zdenek KOURÍM\*

**L**UIS VILLORO (1922), profesor jubilado de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad Autónoma Metropolitana, miembro del Colegio Nacional desde 1978, embajador extraordinario de México ante la UNESCO entre 1984 y 1987, es indudablemente uno de los más destacados y representativos filósofos mexicanos de su generación. A fines de los años cuarenta y al comienzo de los cincuenta, fuertemente influenciado por el existencialismo, participó activamente en los trabajos del grupo Hiperión, dirigido por Leopoldo Zea.<sup>1</sup> El siguiente párrafo describe a grandes líneas y con claridad esta posición de entonces:

Anima el grupo Hiperión un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporciona las bases para una posterior transformación propia. Ya no se pregunta estrictamente por los caracteres de la circunstancia, sino por los principios que la condicionan y dan razón de ella. De la investigación psicológica e histórica se transita a la inquisición ontológica sobre la propia realidad. Se trata de elaborar un sistema categorial propio que dé razón de los elementos de

\* Checo-francés, nacido en 1932. Doctor en Filosofía por la Universidad Carolina de Praga. Diplomado de Altos Estudios Europeos en la Universidad de Estrasburgo. Antiguo investigador en el Instituto de Filosofía de la Academia Checoslovaca de Ciencias (Praga). Antiguo miembro del Centro de Investigación de Filosofía Ibérica e Iberoamericana (Universidad de Toulouse). Socio correspondiente de la Academia Brasileña de Filosofía (Río de Janeiro). E-mail: <z.kourim@libertysurf.fr>.

<sup>1</sup> Cf. Z. Kourim, “Un chapitre de l’histoire de la philosophie au Mexique: la tentative de la philosophie de l’être américain”, *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien* (Toulouse), núm. 12 (1969), pp. 145-170; Z. Kourim, “Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea”, *Ibero-Americana Pragensia* (Praga), año iv (1970), pp. 143-158; *Humanitas* (Monterrey), núm. 11 (1970), pp. 113-131; *Latinoamérica* (México), núm. 7 (1974), pp. 77-100; *Humboldt* (Munich), núm. 54 (1974), pp. 76-82; Z. Kourim, “Algunas reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea: los últimos 25 años”, en *América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992, tomo II, pp. 119-147; en Leopoldo Zea, ed., *Filosofar a la altura del hombre*, México, UNAM, 1993, pp. 31-71; Z. Kourim, “Quelques réflexions sur l’œuvre de Leopoldo Zea: les 25 dernières années”, *Ibero Americana Pragensia*, año xxiv (1992), pp. 125-136.

nuestra psicología e historia, retrotrayendo estos elementos a las características ópticas que los fundamentan. Y la filosofía que justifica ese proyecto nuevo no podrá ya ser el historicismo. La filosofía existencial, que se dirige al ser y ya no al mero acaecer, proporcionará el instrumental adecuado que justifique la tarea. Sobre el proyecto consciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo en un sentido tanto individual como social. De ahí que, también aquí, las doctrinas existenciales que centran el ser del hombre en su libre hacerse, serán las más adecuadas para facilitar la expresión del nuevo proyecto. El tránsito del historicismo y vitalismo al existencialismo corresponde, pues a un tránsito del afán de describir la propia realidad, al proyecto de fundamentarla reflexivamente.<sup>2</sup>

La primera contribución de Villoro a la realización de este proyecto fue el libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*,<sup>3</sup> en el cual se plantea la siguiente cuestión cardinal: “¿Cuáles son los caracteres de la conciencia que nos revela al ser indio?, o en otras palabras: ¿Qué es la conciencia indigenista?”<sup>4</sup> El contenido de la respuesta implica para el mexicano-mestizo (identificándose éste con el indio) unas consecuencias de gran alcance, dado que “captar al indígena será [...] captar indirectamente una dimensión del propio ser. Así, la recuperación del indio significa [...] recuperación del propio yo”. Villoro considera por lo tanto “el indigenismo actual” como “un momentodialéctico destinado a ser negado” y que “sólo existe para destruirse”: no es “una meta”, sino “un tránsito” hacia una “verdadera comunidad”. Negándose a sí mismo —elementos raciales llegando a ser reemplazados en la praxis recuperativa por los de clase— el “indígena” se convierte en el “proletario”, y “gracias a esa conversión, se universaliza”. Le incumbe de hecho un papel histórico: “Al postular la comunidad futura sin distinción de razas, asume en la acción la universalidad de lo humano, pues que actúa por la liberación de todo hombre, sea de la raza que sea”. En la conclusión de su estudio el autor escribe: “En el indio veo *mi* trascendencia convertida en una realidad exterior y visible. Es él como un espejo en que, mágicamente, puedo verme proyectándome *ya* en el futuro”.<sup>5</sup>

En el artículo “Raíz del indigenismo en México”<sup>6</sup> trata Villoro del mismo tema, radicalizándolo: “El mestizo asume [...] a lo indio como uno de los constituyentes de su espíritu. Lo indio está en el seno del

<sup>2</sup> “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, *Filosofía y Letras* (México), núm. 36 (1949), p. 241.

<sup>3</sup> México, El Colegio de México-FCE, 1950, 247 págs. (2ª ed. México, La Casa Chata, 1979; nueva ed.: México, CIESAS/SEP, 1987).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 223, 227-229, 242.

<sup>6</sup> *Cuadernos Americanos* (México), núm. 2 (1952), pp. 36-49.

mestizo, unido a él indisolublemente", pero, al mismo tiempo, causando un profundo "desgarramiento individual y comunitario", por la imposibilidad de ser captado reflexivamente. De eso nace una "fascinación" —"inconceptuable detrás de lo comprensible"— que conduce la evolución indigenista a un grado superior, el de la pasión que se manifiesta en tanto que "caridad activa"; "ahí donde la reflexión fracasa, acción y amor logran su objeto";<sup>7</sup> concluye el autor.

También el libro siguiente, *La Revolución de Independencia*,<sup>8</sup> publicado en la misma época, es tributario del existencialismo, de nuevo con rasgos marxistas. Particularmente la noción de "clase" desempeña aquí el papel de instrumento conceptual que puede servir "para señalar la circunscripción del mundo social vivido por cada hombre"; sin embargo, el juego es ante todo el ser mismo de éste y no solamente sus intereses económicos o situación política. El doble aspecto de "la condición humana [que] implica, a la vez, la sujeción al pasado y la trascendencia hacia el advenir" exige que la aceptemos "tal y como nos es dada para que el progreso histórico sea posible: en el reconocimiento del ser caído, a la par que en la acción para transformarlo"; la pérdida y la recuperación constituyen así los límites movedizos del "despliegue temporal de la existencia"<sup>9</sup> de lo mexicano.

Al comienzo de los años sesenta Villoro emprende la revisión de su doctrina inicial, considerándola como una primera etapa que hay que superar: "La 'filosofía de lo mexicano' era un simple movimiento de autoconocimiento; no podía edificar una concepción del mundo", constata en su artículo "La cultura mexicana de 1910 a 1960".<sup>10</sup> Este proceso de revisión continúa profundizándose en paralelo con el desarrollo del pensar del autor quien, unos diez años después, admite que, "salvo algunos ensayos de primera calidad [...] esa tendencia se quedó en la repetición de un programa siempre en vías de iniciarse".<sup>11</sup> Su opinión tampoco cambia en los años posteriores, como lo demuestran las siguientes palabras fechadas en 1990: "La verdad es que, en el Hiperión, no teníamos en esa época una idea precisa de la vía metodológica que deberíamos seguir en nuestro proyecto [...] Creo que, en realidad, lo

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 40, 42, 49.

<sup>8</sup> México, UNAM, 1953, 238 págs. (las siguientes ediciones en 1967, 1981, 1983 y 1986 aparecieron bajo el título *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*).

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 8, 234, 7.

<sup>10</sup> *En México, entre libros*, México, El Colegio Nacional-FCE, 1995, 217 págs., p. 34.

<sup>11</sup> "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en *El perfil de México en 1980*, 2ª edic., México, Siglo XXI, 1973, vol. 3, pp. 607-608.

que el Hiperión intentaba hacer correspondería a lo que, en un sentido lato, podríamos llamar ‘filosofía de la cultura’<sup>12</sup>.

En consecuencia, Villoro, en busca de nuevos instrumentos investigativos, reflexiona “sobre Husserl y el neocartesianismo primero, sobre diversos filósofos ‘analíticos’ después”,<sup>13</sup> y también sobre el marxismo —del cual presupone que “suscitará cada día más interés y tendrá más adeptos”, porque “es sin duda la concepción que da una respuesta cabal a las preocupaciones sociales de nuestro momento en América Latina”.<sup>14</sup> Pero a ninguna de esas doctrinas adhiere sin reservas y definitivamente. La filosofía, en su concepción, “es una actividad de análisis y crítica de los conceptos y procedimientos racionales, que el

<sup>12</sup> *En México, entre libros* [n. 10], pp. 122-123, 130. Además, su viejo artículo “Génesis y proyecto del existencialismo en México” [n. 2] es tildado en el mismo escrito de “un ensayo mediocre” (p. 123, nota). Contestando a unas preguntas mías, Villoro escribió al propósito: “El proyecto de Hiperión tenía un aspecto válido: invitaba a una reflexión sobre nuestra cultura y nuestra historia, incitaba así a un examen de los mecanismos ideológicos, como medio de autoconocimiento [...] Pero [...] pretendía lograr otro objetivo desmesurado e ingenuo: darle a la investigación sobre nuestra realidad histórica un alcance ‘ontológico’ y pretender ‘desvelar el propio ser’ para ‘transformarlo’. Sufrimos aquí la influencia de la ‘ontología existencial’ de Sartre” (anexo a la carta del 25 de enero de 1985). Esta reflexión autocrítica se sitúa dentro del cambio general del clima intelectual mexicano de la época, caracterizado por Luis González de la manera siguiente: “Se especula cada vez menos sobre el Tercer Mundo y la realidad iberoamericana; es decir, sobre los asuntos de Leopoldo Zea. Ya ninguno de nuestros pensadores quiere acordarse de la filosofía de lo mexicano. Casi todos se concentran en la filosofía científica. Unos siguen la línea del empirismo lógico; otros, muy desemejantes entre sí, coinciden en la orientación realista y racionalista. Estos son más audaces, pero no tanto para atreverse a una especulación desenfrenada y a proponer metas a las sociedades iberoamericanas. Nadie quiere decir para qué trabajaremos de aquí en adelante”, “El linaje de la cultura mexicana”, *Vuelta* (México), núm. 72 (1982), p. 23. Con todo, la declinación de dicha corriente, el mismo Villoro la previó ya casi diez años antes: “En el campo de la filosofía, en 1980 se verá concluido el periodo de preocupación por la realización de una filosofía genuinamente latinoamericana. El desinterés que actualmente se nota por esos temas en las generaciones jóvenes es señal segura de ello. El historicismo y el existencialismo [...] habrán sido abandonados. Con ello llegará a su fin un estilo de filosofar que estuvo en boga en los países de habla española desde principios del siglo y marcó toda una era de nuestro pensamiento”, “Perspectivas de la filosofía en México para 1980” [n. 11], p. 613.

<sup>13</sup> De la respuesta al cuestionario antes citado. Cf. los dos libros de Villoro: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, FCE, 1963, y *Estudios sobre Husserl*, México, UNAM, 1974. Si prueba enteramente el método fenomenológico (“Lejos de encerrarnos ‘dentro’ de la conciencia, el método fenomenológico ha abierto la conciencia y el ente al ámbito pleno de claridad de la evidencia; en él todo es patente, nada oculto”), Villoro no vacila a veces en criticar al filósofo alemán mismo: “Creemos que la interpretación idealista trascendental que Husserl da de su propio método tiene uno de sus orígenes en la inicial confusión en los usos del término ‘inmanencia’”, confusión causada por el autor que usa éste “a menudo en sentidos diferentes, sin advertirlo”, “La ‘reducción a la inmanencia’ en Husserl”, *Dianoia* (México, FCE), núm. 12 (1966), pp. 234, 215.

<sup>14</sup> “Perspectivas de la filosofía en México para 1980” [n. 11], p. 616.

hombre maneja en una actitud prefilosófica":<sup>15</sup> su autenticidad equivale a la "autonomía de la razón" e inautenticidad a la "falta de crítica y de radicalismo en la reflexión".<sup>16</sup> En conformidad con esta determinación, Villoro insiste ya desde el comienzo de los años sesenta en la necesidad de "un profesionalismo mayor" y de "una especialización creciente"<sup>17</sup> de los filósofos mexicanos y latinoamericanos, dado que "la producción filosófica requiere la permanencia de un clima de investigación, de crítica y discusión que sólo se alcanza en los medios universitarios, supone la existencia de una comunidad de especialistas capaces de comunicar constantemente entre sí y con los medios extranjeros donde se realicen trabajos semejantes".<sup>18</sup> Sin embargo, este punto de vista no es exclusivo: el autor mexicano no olvida que "toda labor filosófica tiene [...] un aspecto instrumental y práctico. Como ideología, cumple una función en un sistema de poder, como crítica del pensamiento ideológico, cumple una función disruptiva frente al sistema".<sup>19</sup> Por esta razón se propone trabajar "en dos registros: por una parte, la función del pensamiento como factor de dominación o de liberación, por la otra, las vías de conocimiento que pueden dar sentido a la práctica histórica".<sup>20</sup>

A la primera de estas dos direcciones corresponde un conjunto de artículos reunidos en el libro *El concepto de ideología y otros ensayos*; la ideología coincide, para su autor, con unas "creencias compartidas por un grupo social" que no se fundan "en razones objetivamente suficientes" y que "cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo". El concepto de ideología incluye, conforme al forjado por Marx, dos puntos de vista complementarios —gnoseológico y sociológico— y resulta pues interdisciplinario con doble connotación: la de falsedad y la de servidumbre. Es decir, se trata de un "estilo de pensar 'invertido' [...] que sirve al dominio de una clase".<sup>21</sup> (En otro lugar Villoro define la ideología, "un pensamiento ambiguo", como "un discurso de legitimación del interés particular de un grupo, mediante una lectura de una filosofía política que proclama el interés general de toda la sociedad").<sup>22</sup> Solamente así estrictamente formulado y no

<sup>15</sup> "En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana", *Concordia* (Aachen), núm. 6 (1984), p. 50.

<sup>16</sup> *En México, entre libros* [n. 10], p. 99.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>18</sup> "Perspectivas de la filosofía en México para 1980" [n. 11], p. 608.

<sup>19</sup> *En México, entre libros* [n. 10], p. 109.

<sup>20</sup> De la respuesta al cuestionario antes citado.

<sup>21</sup> *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985, 196 págs., pp. 28 29 y 67.

<sup>22</sup> "Ciencia política, filosofía e ideología", *Vuelta* (México), núm. 137 (1988), p. 21.

ampliado por el marxismo-leninismo en una concepción omniabarcadora de la confrontación entre lo revolucionario y lo reaccionario— dicho concepto “puede formar parte de una teoría *científica* sobre las relaciones sociales y sobre la historia”. Pero esta teoría, para que podamos “partir de la hipótesis general del condicionamiento de las creencias por las condiciones económicas [...] como un *principio heurístico*” o como una analogía, al “establecer una relación de correspondencia entre base y superestructura”, debe ser completada por un “eslabón intermedio”—“el concepto de *actitud histórica* de una clase o de un grupo social”, concepto que “permite conectar la base social con los sistemas de creencias colectivas [...] y suministrar una explicación racional de un proceso histórico”.<sup>23</sup> La crítica del pensamiento ideológico así concebido, al mostrar la distorsión que éste ejerce, es decir al “señalar los intereses particulares que encubre y sus discrepancias con el discurso filosófico que invoca”, tiene que ser efectuada dentro de la “actividad filosófica” por excelencia, puesto que el pensar científico, pese a ser capaz de “anunciar la posibilidad de otra situación social”, no puede “proponerla como valiosa, ni mucho menos legitimarla”,<sup>24</sup> ya que la frontera entre lo ideológico-filosófico y filosófico es fácilmente traspasable. De hecho, “lo que separa un pensamiento de liberación de un pensamiento de dominio, la filosofía de la ideología”, no es su contenido, sino su función: “Un mismo discurso, al ser transmitido, puede suscitar en el otro la liberación de sus prejuicios y el despertar de la propia razón, o bien, por el contrario, imponerse como una opinión indiscutida que lo ocupa e integra en una estructura de dominio”. La filosofía tiene que desempeñar pues, ante todo, el papel de “la actividad disruptiva de la razón”, razón que “se encuentra en el límite de todo pensamiento científico” (“toda ciencia genuina, al ser radical, es crítica constante del pensamiento usado y usual, propio de la ideología”),<sup>25</sup> pero no se identifica con él porque el pensamiento auténtico incluye también otras formas de sabiduría, como son por ejemplo la religión, la literatura, la moral popular etcétera.

Toda esa problemática está contenida y detalladamente elaborada—desde el punto de vista del segundo de los “dos registros” antes mencionados: “las vías de conocimiento”— en el siguiente libro de Villoro, *Creer, saber, conocer*, donde el autor, de entrada, precisa su opinión sobre la relación entre la filosofía y la ciencia:

<sup>23</sup> *El concepto de ideología y otros ensayos* [n. 21], pp. 94, 104-105, 118.

<sup>24</sup> “Ciencia política, filosofía e ideología” [n. 22], p. 21.

<sup>25</sup> *El concepto de ideología y otros ensayos* [n. 21], pp. 149, 152.

La filosofía analiza, clarifica, sistematiza conceptos. Al hacerlo, pone en cuestión las creencias recibidas, reordena nuestros saberes y puede reformar nuestros marcos conceptuales. El análisis de los conceptos epistémicos es tarea de la filosofía, la explicación de los hechos de conocimiento, asunto de la ciencia; la pregunta por la verdad y justificación de nuestras creencias compete a la filosofía, la pregunta por su génesis y resultados, a la ciencia.

Sin embargo, tampoco aquí el enfoque gnoseológico es suficiente, dado que sobre el conocimiento influyen unos fines e intereses individuales y colectivos que lo motivan y constituyen a veces su norma.

Por esta razón el autor dedica el último capítulo al "esbozo de una ética de las creencias", siendo definida *creencia* como "un estado disposicional adquirido que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos". El saber que es también "una especie de creencia", difiere no obstante de ésta; para él, "el objeto o la situación objetiva aprehendidos [...] han de acompañarse de la garantía de su existencia real",<sup>26</sup> diferencia correspondiente a la distancia que separa una conjetura, eventualmente una convicción, y una certitud. (Para el individuo las "convicciones básicas" son las "verdades existenciales que exigen el testimonio personal", mientras que las "verdades objetivas, basadas en razones comprobables por cualquiera" no lo requieren). Esta última no es naturalmente absoluta ni tampoco enteramente objetiva; sólo se dirige, con ayuda de "razones objetivamente suficientes", hacia el "ideal de consistencia racional y de incontrovertibilidad de su justificación". El concepto de saber no ocupa, pues, ningún puesto privilegiado, únicamente "se presenta como un límite de creencia razonable". Una "comunidad epistémica" determinada puede emitir unos juicios verdaderos (la verdad, siempre parcial y limitada por unas condiciones fácticas, Villoro la comprende como "una idea regulativa de la razón a la que se aproxima progresivamente, en etapas sucesivas, el conocimiento de la especie") sólo si permanece consciente del hecho que están fundados en las razones para ella disponibles, no excluyendo la existencia de otras comunidades epistémicas que disponen de otras razones susceptibles de infirmar los juicios antes emitidos. La justificación objetiva significa que "una proposición sólo es verdadera cuando lo es con *independencia* de cualquier juicio que se formule".<sup>27</sup>

<sup>26</sup> *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982, 310 págs., pp. 12, 24, 71, 73 (2ª ed. 1984, 3ª ed. 1986, 4ª ed. 1987, 5ª ed. 1989, 6ª ed. 1991, 7ª ed. 1993).

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 119, 173, 174-175, 195, 182.

La distinción entre el saber y el conocer consiste en que el primero es “necesariamente parcial”, mientras que el segundo “aspira a captar una totalidad” y que su primera condición —conocer tomado en sentido estricto— es la existencia de lo conocido. “El saber es directamente transmisible “y exige unas garantías objetivas, el conocer como tal “es intransferible”, garantizado por una experiencia personal. “*Conocer es asunto estrictamente personal*”, subraya el autor y añade: “Por ello los saberes pueden consignarse en discursos razonados y anónimos, el conocer requiere, en cambio, del testimonio del quien conoce”. Sin embargo, estas dos formas de creer son no solamente compatibles, sino necesariamente conectadas entre ellas porque “nuestro saber cotidiano se va construyendo al través del enlace de nuestras propias experiencias con el testimonio de las ajenas” y, del otro lado, “el saber científico de una comunidad [...] se levanta sobre los conocimientos compartidos y contrastados de muchos de sus componentes. Así, no sólo el saber, también el conocer supone una actividad comunitaria”, afirma el autor.

Saber no significa ser sabio; si la ciencia se esfuerza para alcanzar el máximo de la objetividad y claridad impersonal (ideal de una teoría “es plasmarse en un lenguaje matemático”), la sabiduría, cuyo concepto clave es el valor y que apunta hacia “los valores últimos, los que redundan en el perfeccionamiento del hombre”, quiere llegar a “la *comprensión* personal de la plenitud inenunciable de cada cosa”. Pero tampoco aquí hay una separación, porque la sabiduría, sin contentarse con los criterios científicos del conocimiento, y a pesar de ser subjetiva, tiene que comportar la posibilidad de intersubjetividad. Se puede entonces establecer una analogía con “las comunidades científicas” y hablar de “comunidades sapienciales” que “estarían constituidas por todos los sujetos que tengan acceso al tipo de experiencias en que se funda una especie de sabiduría”.<sup>28</sup> La envergadura de nuestro conocimiento se sitúa por consiguiente entre dos jalones: la ciencia y la contemplación mística; la primera, abierta, “constituye un saber mínimamente personal y máximamente objetivo”; la segunda, accesible sólo en unas condiciones determinadas, “constituye un conocimiento máximamente personal y mínimamente objetivo”.

La concepción de la praxis adoptada por Villoro apenas difiere de la marxista: la praxis es la condición del conocimiento y su criterio de verdad (no del todo único, puede ser completado por observación, relaciones lógicas y coherencia con otros conocimientos verdaderos).

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 205, 211, 216, 229-232, 246.

Como motivación del conocimiento —que nunca es desprovisto de ella (“si se buscara el saber por el simple placer de la contemplación, no habría ninguna razón para preferir el conocimiento verdadero a la simple ilusión de conocer”)— considera el filósofo mexicano los deseos, “el interés por conseguir eficacia para nuestras acciones y encontrar sentido a la vida”. Teniendo presente que “el carácter desinteresado de la ciencia es [...] un mito”, hay que examinar los conceptos epistémicos con referencia “al obrar intencional de los hombres”.<sup>29</sup>

En este nivel de investigaciones se plantea un problema más difícil y urgente, el de una ética de creencia, en confrontación con “las viejas virtudes de autonomía racional, de veracidad y de tolerancia”. Villoro propone tres normas: la norma de “justificación racional”, la de “autonomía de la razón” y la de “veracidad y de confiabilidad”; sus expresiones respectivas son las siguientes:

- 1) Todo sujeto debe procurar que las creencias de la comunidad a que pertenece tengan una justificación lo más racional posible de acuerdo con la práctica que esas creencias pretenden guiar y con el tipo de conocimiento que se propone alcanzar;
- 2) Todo sujeto debe respetar que los demás se atengan, en sus creencias, a sus propias razones tal como se les presentan, aunque él no las comparta;
- 3) Todo sujeto tiene el derecho a que los demás supongan, mientras no tengan razones suficientes para ponerlo en duda, que sus acciones son congruentes con sus creencias.

La vigencia ética de estas normas, que pueden ser tomadas por “reglas para lograr racionalidad en nuestras creencias”, depende de la aceptación del postulado de “prevalencia del interés general sobre los intereses particulares que se le opongan”. Ellas excluyen así toda presión moral, el fanatismo religioso, el pensamiento ideológico y el cientifismo contemporáneo, “hermano de la actitud de desdeñosa arrogancia con que el ‘civilizado’ contempla las creencias de los grupos humanos que no han accedido a determinado nivel de desarrollo técnico” y que “de hecho, forma parte de las ideologías de las sociedades altamente desarrolladas, destinadas a desacreditar el ‘voluntarismo’ y el ‘utopismo’ de los movimientos libertarios”. De la interconexión de racionalidad y de liberación se desprende “la relación entre conceptos epistémicos y conceptos éticos”, dado que

el conocimiento sólo se obtiene al cumplir con las condiciones de racionalidad [...] y que] éstas implican la liberación de las formas de dominio sobre las

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 248, 262-265, 268.

creencias que imponen los intereses particulares. La ética de las creencias, al elevar a normas de acción las condiciones de racionalidad, enuncia justamente esos procedimientos de liberación.

\* \* \*

A la pregunta final: “¿qué papel desempeña la razón en la lucha por liberarnos de la dominación?”,<sup>30</sup> el autor intenta responder en el libro presentado como una “continuación inacabada” del anterior, *El poder y el valor —Fundamentos de una ética política—*<sup>31</sup> que debería ser “un proyecto de reforma del pensamiento político moderno, con la esperanza de contribuir, en esta triste época, a descubrir los ‘monstruos de la razón’ que devastaron nuestro siglo”. La primera parte contiene el esbozo de “una teoría general del valor” y trata de la diferencia y complementariedad de valores objetivos —expresión de las elementales exigencias sociales humanas a “una vida dotada de sentido” en tanto que “última necesidad básica de todo ente racional, capaz de elegir y proyectar fines”— con valores y metas personales que, pese a pertenecer en propio al individuo, pueden ser “a la vez compartibles por los otros”. Mientras que la enunciación de los primeros corresponde a los “saberes fundados en razones infalseables”, la de los segundos depende de las “creencias razonables, basadas en experiencias compartibles” y motivadas por deseos individuales. Aunque estos últimos pueden formar un obstáculo temporal en el camino hacia la verdad, la tendencia para buscar la objetividad de los valores, fomentada por el interés general —“adecuarnos a la realidad”— persiste.

Razones y motivos tienen así, en el conocimiento del valor, una relación circular. Primero, el *eros* objetal es un impulso “inmotivado” que motiva el dar razones sobre las cuales se funde nuestra creencia en la realidad y los objetos del *eros*. Las razones generan nuevos “deseos motivados” por ellas, que refuerzan nuestra actitud positiva hacia el valor. Es el deseo que conduce a la razón que inflama, a su vez, el deseo.

En el área social se realiza este proceso a través de la praxis de una ética política que es ética de valores o normas, válidas no ya en un ámbito privado, sino público y que son individuales y comunes, relacionadas con el poder y realizables. El tema de la ética política consiste por lo tanto, según Villoro, en: “1) Determinar cuáles son los

<sup>30</sup> *Ibid*, pp. 270, 284-287, 290, 294-297.

<sup>31</sup> México, FCE, 1997, 400 págs.

valores comunes, dignos de ser estimados por cualquiera. 2) Fundar en razones el carácter objetivo de dichos valores. 3) Indicar los principios regulativos de las acciones políticas para realizarlos".<sup>32</sup>

En las tres partes consecutivas el autor analiza unas tentativas fracasadas del pensamiento moderno (en cuyo origen se hallan las teorías de Machiavelli, Rousseau y Marx) para alcanzar la meta aducida —la superación de lo conflictual en la relación de los valores morales y del poder político, superación del doble, contradictorio y mutuamente condicionado discurso histórico. Las preguntas a las cuales hay que buscar respuesta son entonces las siguientes: "¿hasta qué punto están justificados los medios en el logro de un valor? [...] ¿cómo se articula el pensamiento sobre el poder efectivo con el pensamiento sobre el valor?" y, finalmente, "puesto que la asociación política valiosa es la que pondría límites al poder para que se diera el valor ¿cuáles serían las características de esta asociación y qué papel tendría en ella el poder?".

Es evidente que la locución popular "el fin justifica los medios" —que supone la existencia de un orden objetivo al cual se somete la moralidad y en el cual prosperan los dogmatismos de carácter así religioso como científico—, tomada en serio, se revela insostenible ya por el hecho que la relación entre los medios y los fines no es causal y tampoco abstracta. "Justificar' una acción quiere decir comprobar la realización, en el mundo de las situaciones de hecho, de valores". Para la moral individual tal comprobación consiste en "la comprensión de la trama de relaciones interpersonales y con el mundo natural, a la que pertenece la acción", para la moral política, en "la consideración de la acción en su contexto histórico". La ética política debe ser concreta y "sujeta a tres formas de racionalidad: una racionalidad valorativa sobre los fines y valores que cumplen el interés general, una racionalidad teórica e instrumental sobre las circunstancias y consecuencias efectivas de las asociaciones [políticas] y una racionalidad de juicio que pondera, en cada caso, las relaciones entre los datos y las dos anteriores". Si parece evidente que un fin propuesto funciona siempre como criterio de cada decisión, también es cierto que "cada decisión particular, en situación, debe intentar ser fiel a sus valores. Sólo así el programa de vida puede orientar un progreso constante hacia la realización del fin elegido",<sup>33</sup> escribe Villoro.

<sup>32</sup> *El poder y el valor* [n. 31], pp. 8, 56, 59, 69-70, 74.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 91-92, 123-125, 137.

De la reflexión sobre la política y el poder y de la reflexión axiológica nace el doble discurso: explicativo y justificativo. Una tentativa de reunirlos —frustrada pero hasta nuestros días estimulante— fue la del marxismo, que “fracasó en su intento de lograr la emancipación por la aplicación de una teoría que se pretendía científica”, pero dejó un legado para el siglo XXI: “la liberación humana no obedece a principios de una ética abstracta [...] obedece a una ética que dé satisfacción a necesidades colectivas reales [...] es decir, a una ética *concreta*”. El pensamiento ideológico —reiterativo—, al fingir que el poder de un grupo sirve para realizar los valores objetivos y universales, trata en realidad de conciliar el discurso ético con el de poder y establecer así “la moral del orden”; la toma de conciencia de esta situación y el esfuerzo consecutivo para ser auténtico desembocan en el pensar disruptivo, en “la ética crítica” y “la política disruptiva” que dibujan “un mundo segundo, distinto al mundo natural. Es un ordenamiento ideal de valores, en el que se cumpliría lo deseable para todos. No nos encontramos con esa realidad, debemos construirla, en colaboración con los otros hombres [...] La realidad segunda es el reino de lo ideal”, es decir la utopía. Su aporte consiste en captar la discrepancia entre la sociedad existente y la proyectada, entre los hechos sociales y los valores que les superan; “su falla es la idolatría”, la confusión del “orden proyectado del valor con un acontecimiento histórico”,<sup>34</sup> hecho que puede pervertirla en su contrario, ideología reinante, como ocurrió ya bastantes veces en la historia.

Sin embargo en el mundo, donde se mezcla constantemente el poder con el valor, se impone un realismo que rechaza la impermeabilidad absoluta de la frontera entre el bien total y el mal total. “El político justo no es el justiciero ni el cruzado [...] dado que] el hombre moral, en política, acepta la existencia del mal a la vez que intenta reducirlo”. Villoro busca una síntesis de dos tesis contradictorias que se refieren a las relaciones entre la moralidad social y la ética: tesis originaria de la doctrina de Kant (cuyos defensores contemporáneos son por ej. John Rawls y, con ciertas diferencias, Jürgen Habermas) y sostenida por algunos neohegelianos (entre ellos, por ej., por Michael Sandel y Charles Taylor). “En un bárbaro resumen”, el autor las caracteriza así: “Para la primera [...] la ética supone una actitud crítica y una posición autónoma del individuo frente a la moralidad”, mientras que “para la segunda, toda ética está condicionada por la moralidad de las comunidades a que pertenece el individuo y sólo puede desarrollarse en su ámbito”.

<sup>34</sup> *Ibid*, pp. 174, 200, 204-205, 217.

La ética política, a fin de llegar "a un punto de vista imparcial", debe necesariamente partir de la moralidad social existente, pero no es reductible a ella; tiene que someterla a una crítica racional que "pone en cuestión los intereses excluyentes particulares del grupo, e intenta aducir razones para todos. Sólo entonces puede coincidir su interés particular con el general", desarrollándose en "la ética disruptiva" cuya meta permanente es el ideal utópico de un valor objetivo, ideal, en tanto que "una *idea regulativa*, nunca realizable plenamente". La máxima práctica que resume este proceso es la siguiente: "Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos".<sup>35</sup>

La cuarta parte del libro (en la cual el autor intenta contestar la tercera pregunta antes aducida) está dedicada al análisis de clases de asociaciones políticas. Para diferenciarlas, Villoro utiliza el criterio de justicia definida como "la equidad referida a las conductas y relaciones morales", lo que significa que la justicia puede ser considerada "como condición del carácter objetivo de cualquier valor moral". Conforme a este proceder y tomadas en abstracto, hay tres clases de asociaciones: "la asociación para el orden" en la cual "se concede prioridad a la familia de valores propios del todo de la asociación y a la manera como cada miembro contribuye a su realización"; "la asociación para la libertad" que "concede prioridad a la familia de valores propios de los individuos y a la manera como el todo favorece su realización; y "la asociación para la comunidad" en la cual "se otorga prioridad a la familia de valores que vinculan el todo a los individuos y los individuos al todo y a la manera como orden y libertad se realizan sin oponerse".

En la asociación para la libertad existen dos modelos: el modelo "liberal", cuya falta principal es la subestimación "del valor de colectividad", lo que puede conducir "a la fragmentación de la sociedad y a la reducción de la vida éticamente valiosa a la esfera privada o a la de comunidades separadas entre sí", y el modelo "igualitario", en cuyo seno la libertad llega a ser de hecho efectiva, los derechos humanos incluyen los derechos sociales y el bien común es compatible con el de cada individuo, donde "libertad, igualdad y cooperación no son solamente medios para realizar fines individuales, sino metas comunes de la colectividad en cuanto tal". Según la opinión de Villoro, "los principios de la justicia en una asociación para la libertad han sido formulados, de una manera inmejorable por John Rawls" (en su libro *A theory of justice*); se trata, empero, de principios aplicables ante todo

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 247-248, 223, 243-246.

en las desarrolladas sociedades democráticas occidentales. La situación económica del Tercer Mundo” o la opresión de culturas minoritarias puede exigir la limitación temporal de libertades, eventualmente hasta la “acción afirmativa” o “discriminación positiva”.

Conforme a esta visión, “el modelo igualitario de sociedad iría más allá de la tolerancia: no sólo condescendería a la existencia del punto de vista del otro, sino intentaría comprender su valor y compartirlo, lo cual abriría a cada quien la posibilidad de verse a sí mismo y a la sociedad con ojos ajenos, identificando parcialmente su posición con la del otro”. Se admite y justifica “el intervencionismo estatal”, pero sólo “en la medida en que sea al mismo tiempo una vía para lograr la mayor libertad de todos frente a cualquier poder, incluido el del Estado”. Su tarea es “construir [...] una democracia más acabada” dentro “de un programa político transitorio” y con “una función limitada: establecer las condiciones de su propia eliminación”.<sup>36</sup>

¿Sería posible equiparar la situación política contemporánea con estas reglas teóricas? “¿En qué medida las prácticas democráticas existentes contribuyen a la realización del poder del pueblo?”, pregunta Villoro. Su respuesta es bastante pesimista, dado que hoy “el pueblo de los ciudadanos está concebido como una entidad uniforme, compuesta de elementos indiferenciados” y que “las instituciones democráticas existentes suponen esa sustitución del pueblo real por una nación de ciudadanos [...] A fines del siglo xx es claro el desvío de las democracias a un nuevo sistema de dominio”, sin que se trate de alguna revolución; tal estado no es sino “obra del desarrollo de las instituciones y prácticas que constituyen la democracia realmente existente”. Una posibilidad de mejoramiento del orden democrático actual, el autor la ve en su radicalización, pero no como perfeccionamiento técnico, sino por una descentralización del poder, aproximación a la democracia directa a través del referéndum, liberación del espacio para una sociedad civil y el establecimiento de “un socialismo democrático” dentro de las relaciones de trabajo; en medios que conducirían a una comunidad, “horizonte de toda asociación cuyos miembros son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen individuales excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que les abarca”. En tal comunidad que “es más o menos acabada según la medida en que sus integrantes realizan su propio bien en el bien de la comunidad y viceversa [...] cada individuo se considera al servicio de una totalidad que lo rebasa y en ella su vida alcanza una nueva dimensión del sentido [...]

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 271-275, 313-315, 318, 326-330.

La comunidad no es obra de la ley sino de la gracia. Por eso su valor supremo es la fraternidad" y la fórmula que expresa las relaciones de sus miembros es la propuesta por Marx: "De cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades".

La tendencia contemporánea del debilitamiento del Estado-nación desemboca por una parte al "ocaso del pensamiento moderno" en el cual "revive la nostalgia por la comunidad perdida", y por la otra al "resurgimiento de pueblos, etnias, nacionalidades, guardianas aún de un sentimiento de comunidad". El afán por recuperar el sentido perdido en el individualismo moderno empuja al hombre actual a buscarlo en el pasado. A pesar de su idealización de comunidades precolombinas, Villoro rechaza tal simple retomo, puesto que "sólo podemos recuperar los valores de la comunidad, levantándolos al nivel del pensamiento moderno", lo que significa que el proceso de integración no será obligatoriamente global, sino libremente personal. Ejemplos de eso pueden ser "comités de barrio, secciones sindicales, gremios profesionales, asociaciones múltiples, consejos obreros en los lugares de trabajo" como primeros pasos hacia la transformación del "Estado homogéneo" en "Estado múltiple respetuoso de su diversidad interna" y garante de la "redistribución del poder".

Los tres estadios de asociación ---el tercero es síntesis de los dos precedentes---, discernibles según la preeminencia de los valores en ellos vigentes ---el orden, la libertad, la fraternidad--- pueden ser considerados como

intentos progresivos de dar sentido a la vida individual y colectiva, impulsada por el deseo y justificada por la razón [...] en la comunidad cada sujeto adquiere su sentido al realizarse en el seno de una totalidad. Sólo entonces descubre su ser verdadero. Porque el ser real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en su unión liberada con el otro, como en la relación afectiva interpersonal, cuando cada quien llega a ser realmente al hacer suyo el destino del otro, como en la armonía del universo, donde cada ente adquiere su verdadero sentido en su vínculo con el todo, como en la vida espiritual, en fin, donde cada quien descubre su verdadero yo en la negación del apego a sí mismo.

Por motor de este ansiado proceso final Villoro tiene el *eros* y concluye en consecuencia: "Atravesar los tres estadios es, tanto para el individuo como para la colectividad, cumplir con el designio del amor: realizarse a sí mismo por la afirmación de lo otro".<sup>37</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 338-344, 354, 360-363, 372-373, 376-377, 378-381.

\* \* \*

Al llegar a esta altura de la presente obra, uno debe preguntarse si no existe una cierta continuación entre la tesis aquí evocada —de la liberación óntico-social y la regeneración ética del hombre gracias a su integración en una comunidad determinada— y el “indigenismo” inicial del filósofo mexicano, y eso a pesar de su actitud autocrítica; si no se trata, en última instancia, solamente de una justificación ficticiamente racional y una desembocadura lógicamente desarrollada de un postulado que idealiza algunos elementos del orden de las comunidades primitivas, elementos capaces de renovar, hasta transformar el orden contemporáneo en “un socialismo libertario” o “una democracia ampliada”.<sup>38</sup>

En un comentario crítico de *El poder y el valor* (que considera como “libro excepcional” y a su autor como “uno de nuestros grandes, e incluso algo más [...] uno de nuestros maestros definitivamente imprescindibles”) Carlos Pereda escribió: “Pienso que este concepto de ‘asociación para la comunidad’ [...] no designa ideales valiosos [...] sino [...] peligrosos”.<sup>39</sup> Si no enteramente ilusoria, por cierto problemática resta la opinión de Villoro: que es posible y deseable, en las culturas no occidentales de Asia, África y América Latina, en las cuales se “mantiene la vigencia de valores tradicionales de servicio del individuo a la comunidad [...] preservar y reforzar [...] las formas de vida comunitarias, como sustento de una democracia real” y su referencia a “la estructura comunitaria [que] forma parte de la matriz civilizatoria americana”,<sup>40</sup> o su aceptación no crítica de las tesis zapatistas como ejemplares.<sup>41</sup> Parece inútil traer a las mentes el hecho que una teoría que olvida un contexto global histórico y un desarrollo concreto y manipulable de una realidad parcial, la representa a menudo de modo unilateral, hasta falso.

\* \* \*

POR ahora el último libro de Villoro, intitulado *Estado plural, pluralidad de culturas*,<sup>42</sup> está compuesto de unos artículos revisados

<sup>38</sup> Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (1992), México, FCE, 1998, 127 págs., pp. 111, 115.

<sup>39</sup> “Discusión con Luis Villoro. ¿Es para los modernos la libertad el único contenido posible del bien común?”, *Isegoría* (Madrid), núm. 19, p. 160.

<sup>40</sup> *El poder y el valor* [n. 31], pp. 347, 367.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, pp. 90-91 y también Jorge Hernández Campos, “México 1995: la cultura en crisis”, *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núms. 549-550 (1996), part. pp. 26-27.

<sup>42</sup> México, Paidós/UNAM, 1998, 184 págs.

y completados, originariamente publicados en los años 1989-1997; su tema central no cambia: reemplazar las ideas fundamentales y envejecidas del "pensamiento moderno"—en "la lenta descomposición" durante el siglo veinte— por "una nueva visión" de nuestra circunstancia de hoy: "En lugar de ver el mundo como una palestra de lucha entre Estados, verlo como una unidad de pueblos, de regiones, de etnias. En vez de subordinar la multiplicidad de culturas a una sola manifestación de la razón, comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas". En la perspectiva de antihomogeneización así radicalmente trazada, no extraña si la conquista de América equivale a un "genocidio" que con nada puede compararse en la historia, y el movimiento zapatista de Chiapas es tomado como un modelo aplicable en la vía hacia un "Estado plural", vía que "es una forma de lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales" y cuya meta es alcanzar la justicia natural en tanto que condición de la justicia general. Un instrumento ideal de este pasaje debería ofrecer la "democracia comunitaria directa"<sup>43</sup> de comunidades indígenas, eximida de sus fallas e insuficiencias prácticas.

El dilema de universalismo y relativismo culturales, Villoro propone solucionarlo estableciendo cuatro hipotéticos "principios normativos que serían válidos para cualquier cultura": principio "de autonomía, de autenticidad, de finalidad y de eficacia". El primero expresa la necesidad de libre, justificada y efectiva autodeterminación cultural, el segundo—suponiendo que el precedente esté realizado— exige un reconocimiento de la identidad propia y la praxis consecutiva de una "coherencia interior" en el comportamiento, presupuestos de una apertura al otro y a otras culturas; el tercer principio puede ser llamado "condición de racionalidad valorativa", la que posibilita la integración del individuo en una comunidad dada por medio del planteamiento de unos objetivos vitales y de su comunicabilidad; el cuarto principio—"condición de racionalidad instrumental"— tiene que asegurar la calidad de una cultura determinada, relacionándola, de una manera crítica y dinámica, con la realidad y, por el mismo proceder, intercambiar con culturas ajenas las ideas y técnicas en busca de las "más racionales".<sup>44</sup> Desde luego, el filósofo mexicano está consciente del hecho de que el conflicto agudo de integración y homogeneización surge "entre sus formas de aplicación en la práctica concreta"; superarlo podría ser una apropiada "política cultural" cuyo fin sería:

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 9, 39, 59, 107.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 116, 121, 125, 128, 129.

1) avanzar hacia formas culturales que permitan el progreso en la realización de una vida humana más valiosa y con mayor poder sobre su entorno y aseguren, a la vez, la mayor autonomía y autenticidad en la vida comunitaria, pero no preservar oscuras “identidades” nacionales, y 2) propiciar el advenimiento de una cultura planetaria, basada en la comunicación de las diversas culturas, pero no aceptar una “universalidad” que oculta una nueva forma de dominación.

La verdadera identidad sin comillas, la que cohesiona, gracias a unos caracteres específicos, enraizados en la tradición perenne, una comunidad determinada, no es para Villoro algo dado, “sino un proyecto renovado en cada momento, por el que se interpreta el pasado para darle un sentido en función de fines elegidos”, los cuales, en tanto que “proyectos de vida colectivos [...] pueden cambiar según las nuevas exigencias históricas” que surgen ante aquella comunidad: “Un pueblo no se reconoce en un haber, sino en una figura que construye, en la cual el pasado y el futuro elegido pueden integrarse en una unidad”.

A nivel de lo concreto —“el descubrimiento y reconocimiento de otro sujeto”— tal concepción significa aceptar como postulado de base el hecho “que la razón no es una, sino plural; que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos; que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas”. Para alcanzarlo sería necesario considerar la realidad como “esencialmente plural, tanto por las distintas maneras de ‘configurarse’ ante el hombre, como por los diferentes valores que le otorgan sentido. Habría que romper con la idea, propia de toda la historia europea, de que el mundo histórico tiene un centro. En un mundo plural, cualquier sujeto es el centro”, escribe Villoro y añade: “Reconocer la validez de lo igual y diverso a nosotros es renunciar a toda idea previa de dominio; es perder el miedo a descubrirnos, iguales y diversos, en la mirada del otro”. Pese a confesar su incertidumbre por lo que se refiere a la realización del mencionado principio, el filósofo mexicano termina su reflexión de una manera categórica: “Sólo ese paso permitiría elevar a un nivel superior la historia humana”.

Los elementos inspiradores para una futura organización social, por él imaginada, Villoro los halla de nuevo en el pasado. La comparación de metas contradictorias de la civilización de los conquistadores de México con metas de la civilización autóctona llega, según su opinión, a un resultado inequívoco: de un lado el preanuncio de “la actitud del hombre moderno, su individualismo y su afán de dominio” que lo empuja a reinar sobre la naturaleza y la historia, y del otro “la armonía de la

vida con las fuerzas cósmicas y los ritmos históricos, la integración del individuo a la comunidad y al orden universal. Cultura de la dominación aquélla, de la armonía ésta". La contradicción ideológica de estas dos concepciones se manifiesta, por ejemplo, claramente en la actitud ante la violencia y la crueldad consecuente. Mientras que la cultura renacentista española fue bifronte —al polo opuesto de la predicación y praxis de misericordia y caridad cristiana se practicaba "la más horrible violencia sobre los indios"—, la crueldad bárbara, sangrienta y la violencia condicionadas por "la presencia constante de la muerte en el seno de la vida", constituyeron una parte integral de la existencia cotidiana de los aztecas. Pero, según Villoro,

el sentido de la crueldad era del todo distinto en uno y otro mundo. Entre los aztecas era una crueldad ritual; otra forma, desviada, de la oración, en que el individuo se sometía al orden divino e invocaba su redención. No estaba al servicio de la persona que ejercía la violencia, sino al contrario: buscaba eliminar la codicia del *yo* individual y entrar en comunicación con la totalidad de lo sagrado. En los conquistadores, en cambio, la violencia estaba al servicio de la dominación sobre el otro, la crueldad extrema afirmaba el poder del vencedor, la anulación del vencido. En el indígena, la crueldad nace de una actitud de ofrenda, de comunión con un orden superior; en el occidental es resultado de la afirmación de sí mismo como dominador y de la conversión del otro en su instrumento.

Desde este punto de vista —la capacidad de comprender y aceptar al otro— la cultura azteca era, pues, superior a la cultura occidental, porque en aquélla existía una posibilidad de "superar su propio marco de creencias básicas y transformarlo"; había sido —"dirigida por el deseo de integración y de armonía"— capaz de abrir su propio ámbito sagrado hasta al dios cristiano. "La aniquilación de las grandes culturas americanas era el resultado inevitable de la imposibilidad de una cultura de aceptar la alteridad. Fue una hazaña de la mentalidad moderna",<sup>45</sup> constata al fin irónicamente el filósofo mexicano.

\* \* \*

EN su obra —como las grandes líneas aquí presentadas ya dejaban suponer— Villoro intenta acoplar el racionalismo con una visión casi mística del humanismo universal. La meta del racionalismo consiste en llegar a "comprender el sentido de algo", lo que "quiere decir comprender

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 138-139, 149, 167-168, 174-175, 179-180.

la relación entre cada cosa y las totalidades a las cuales se dirige su actividad y en las que se conforma, de tal modo que la totalidad cobra sentido por la comunicación recíproca de los elementos y cada uno de éstos por su proyección a totalidades”. Y el autor añade: “Esta paradoja se da en múltiples niveles: en la naturaleza, en la simbiosis de cada viviente con su entorno [...] en las relaciones interpersonales, en las variadas formas de amor [...] en la sociedad, en la comunicación creativa de individuos en comunidades más amplias [...] en el nivel cósmico, en la integración de cada cosa en la unidad de un todo”. Tal comprensión del sentido nos conduce a una “comunidad renovada con el cosmos y con los otros”, comunidad que, quizás, “manifestará de nuevo una dimensión de lo Sagrado, no lo Sagrado ajeno al hombre, instrumento de las religiones positivas, máscara de opresiones, sino lo Sagrado en el interior de cada hombre y de cada cosa, que se manifiesta en el esplendor y en la unidad del todo”.<sup>46</sup>

Pero la exaltación resulta muy difícilmente compatible con una argumentación racional y cada autor que intenta elaborar “una teoría científica sobre las relaciones sociales y sobre la historia” sin apoyar y justificarla suficientemente en una *metodología* adecuada y correspondiente al rigor proclamado y, por lo general, formalmente observado, será siempre obligado ocultar esta dicotomía refiriéndose a la finalidad que la traspa. Las nociones de comunidad, comunión, armonía etc., aunque aparecen como resultantes, son de hecho categorías límites de contenido gnoseológico mínimo y ético máximo, y como tales para un proceso de conocer (deductivamente) predeterminantes.

Creo que desde este punto de vista es posible formular ante la concepción que acaba de ser descrita y resumida, al menos dos objeciones críticas:

1) Manifiestamente, Villoro subestima la dinámica/dialéctica de la relación entre filosofía y ciencia, comprendiendo la influencia recíproca de esas dos disciplinas solamente como exterior, en sus resultados y no en sus procedimientos; la conmensurabilidad, hasta convergencia consiste, según su opinión, en los fines pragmático-éticos y no en lo esencial del conocer mismo: “Podemos establecer un paralelo entre el interés que mueve, en el razonamiento teórico, a fundar en razones objetivas nuestras creencias sobre los hechos del mundo, y el interés en dar razón de la objetividad de los valores [...] En ambos casos, nos impulsa a buscar la objetividad un interés general, propio de la especie: adecuarnos a la realidad, para que nuestras acciones tengan éxito y

<sup>46</sup> *El pensamiento moderno* [n. 38], pp. 118-119.

adquieran sentido". Dos funciones de la razón se realizan así en dos niveles que no se cruzan y por eso pueden ser consideradas como dos razones diferentes, aunque complementarias; de hecho lo son, a saber, "la razón teórica" y "la razón valorativa". Lo esencial de la distinción está dado ante todo por el carácter de la segunda "forma de la razón" —"racionalidad valorativa"— que "no puede servir de fundamento a un saber objetivo, semejante al de ciencia, sino sólo a un conocimiento personal".<sup>47</sup> A partir del apotegma incontestable, que "filosofía no es ciencia", Villoro llega, de manera implícita, a afirmar una metodológica discrepancia de principio entre los discursos filosófico y científico, discrepancia superable sólo por la unificación de ambos en una nueva racionalidad, condicionada por la calidad de una comunidad determinada. Se trata, por consiguiente, de la relación, si no unilateral, sí por cierto desequilibrada —y eso no solamente desde el punto de vista axiológico.<sup>48</sup>

2) Esta nueva "racionalidad" es, por ende, demostrable sólo en caso de ser definida en tanto que "medio para que nuestras disposiciones a actuar alcancen efectivamente la realidad", lo que es la meta del interés general, el "postulado ético", del cual "se deriva [...] la obligación de racionalidad en la comunidad". Pero "el interés general de la especie", como se desprende de la concepción de Villoro, sigue siendo el punto culminante de la "racionalidad valorativa", la cual se constituye así en la parte decisiva de la razón. De donde una sobreestimación del papel desempeñado por la sabiduría (colectiva) que, "basada en la integración de experiencias personales, no puede aducir razones compartibles por cualquiera, sin embargo, es indispensable para darle un sentido a la vida y orientarla en el mundo". Rechazar, "en nombre del rigor científico

<sup>47</sup> *El poder y el valor* [n. 31], pp. 69, 288.

<sup>48</sup> La relación filosofía-ciencia constituye en la obra de ese autor, pese a quedar a veces encubierta, un motivo central y de relevancia creciente. Lo ilustran también las siguientes palabras de la alocución pronunciada por Villoro en la recepción del doctorado *honoris causa* en la Universidad San Nicolás de Hidalgo, el 16 de mayo del 2002: "Si la filosofía no es una ciencia al lado de otras ciencias, es porque se sitúa en el inicio y en el fin de toda ciencia [...] El campo de la filosofía está en lo que no puede decir ninguna ciencia, su campo es la pregunta por el sentido mismo de la ciencia [...] Cuando cualquier científico deja de buscar una solución a un problema específico [...] y se detiene un momento a interrogarse qué es lo que, en general, puede conocer su ciencia, cuáles son sus límites; cuando [...] se pregunta por los fundamentos de [...] los] principios [de la ciencia] y por la justificación de [...] sus] procedimientos, en ese momento el científico está haciendo la filosofía. En el instante en que, en la soledad y el silencio, se formula la pregunta decisiva: ¿Qué estoy haciendo? ¿Para qué todo eso? ¿Tiene algún sentido? En ese instante el científico se convierte en filósofo. La filosofía no es una parte de una ciencia, es cualquier ciencia cuando tiene por tema su fundamento y su sentido", Internet, página de la Asociación Filosófica de México, junio del 2002.

[...] toda creencia basada en una forma de sabiduría (moral, política, religiosa)” parece “tan poco razonable [...] como la intromisión de las opiniones personales en las creencias científicas. Porque a cada tipo de creencia corresponde su justificación adecuada. Entre la adoración filistea de la ciencia como única verdad y el oscuro entusiasmo por el conocimiento subjetivo, debe encontrar su camino, en cada caso, la prudencia”,<sup>49</sup> escribe el autor mexicano. Pero, ¿no significa la idealización de valores comunitarios justamente una infidelidad a este criterio?

\* \* \*

UN tema principal que preocupa a los filósofos de la generación de Villoro, y sobre el cual no dejan de interrogarse hasta hoy, es el problema de la autenticidad “como autonomía de la razón” y “como congruencia entre pensamiento y vida”<sup>50</sup> —problema que intentó solucionar con su teoría de “la razón vital” José Ortega y Gasset.

No es pues fuera de propósito mencionar aquí una reserva significativa ante el legado filosófico de este pensador, formulada por Villoro, quien de otra manera estima positivamente su doctrina, dado que el autor madrileño cumple con la meta por él propuesta, a saber: “anunciar el advenimiento de nuevas creencias”. Ortega supuestamente pensaba que —en su tiempo— se podía

constatar un descrédito general de la ciencia [... Pero] sus apreciaciones en este sentido reflejaban [sólo] un momento particular de la duda, en que llegó a hablarse incluso de “la bancarrota de la ciencia” [...] Las “crisis de los fundamentos” que creía ver en la física y en las matemáticas, eran más bien crisis de una forma de teoría y de un modelo de explicación científica.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> *Creer, saber, conocer* [n. 26], pp. 280, 283.

<sup>50</sup> *En México, entre libros* [n. 10], pp. 97, 100. En su discurso inaugural al Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía (Cáceres-Madrid, 21-26 de septiembre de 1998), Villoro propuso la siguiente definición: “‘Auténtico’ podemos llamar a un pensamiento cuando cumple con dos condiciones: cuando es *autónomo*, es decir, obedece a la propia razón y no a decires ajenos. No se limita a glosar o repetir los discursos de maestros externos, los somete todos al juicio del ‘maestro interior’. En segundo lugar, un pensamiento es ‘auténtico’ cuando es *coherente* con los deseos reales y las necesidades efectivas de quienes lo sustentan. Y sólo si es auténtico es creativo”, “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, *Isegoria*, núm. 19, p. 57.

<sup>51</sup> “La noción de creencia en Ortega”, en Alejandro Rossi, Fernando Salmerón, Luis Villoro, Ramón Xirau, *José Ortega y Gasset*, México, FCE, 1984, pp. 76, 74. De una manera general, Villoro reconoce que los escritos de Ortega “expresan a menudo el alborozo de hallazgo intelectual”, unos “vislumbres”, pero que “lo suyo no era la argumentación ni la precisión conceptuales”, que su pensamiento fue a veces confuso y ambiguo, gnoseológicamente relativista: “La novedad que percibió Ortega no era un *pretendido ocaso de la*

Aunque se trata, en este lugar, de una reserva a menudo —y bajo diversas formas— repetida, refutarla no parece ser una tarea demasiado difícil.<sup>52</sup> Pero hay que ponerla de relieve en el presente contexto: se desprende de la concepción unilateral de la ciencia "como un conjunto de creencias fundadas en razones incontrovertibles" o "cuerpo de saberes", al cual, "antes que un conocer [...] importa la objetividad";<sup>53</sup> es el corolario de esta concepción que pone todo acento sobre el estatuto óntico (y secundariamente social) de la ciencia, omitiendo sus criterios noéticos, anclados en y determinados por las reglas metodológicas.

\* \* \*

EN este sentido y como ejemplo de una teoría situada al polo opuesto de la elaborada por Villoro en torno de la categoría desdoblada e interiormente contradictoria (porque —en última instancia— no discursiva) de la racionalidad, que no sería exagerado designar como utópica,<sup>54</sup> es posible aducir la "filosofía abierta" de Ferdinand Gonseth

*razón científica* [las cursivas son mías] ni su reemplazo por un vago conocimiento 'vital' o 'histórico'; la novedad que percibió era un cambio en nuestra interpretación de la función y del papel que cumple la razón", *ibid*, pp. 44, 72, 76. En una carta, fechada el 25 de febrero de 1985, Villoro indica "sus fuertes discrepancias con Ortega", que son la siguientes: "Su noción de 'razón histórica' es tan amplia y vaga que no evita, en mi opinión, un inconfeso irracionalismo; su 'perspectivismo' es, en realidad, una forma de relativismo y su idea de la 'vida' como 'realidad última' supone una metafísica que me es ajena. En verdad, su estilo de pensar corresponde a una corriente historicista, vitalista y antropológico, que siento asunto de un pasado inmediato en el que ya no puedo reconocerme".

<sup>52</sup> Cf. al propósito, por ej. Z. Kourim, "In memoriam Alain Guy (11.8.1918-7.11.1998)", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 76 (1999), pp. 241-243, n. 32.

<sup>53</sup> *Creer, saber, conocer* [n. 26], pp. 172, 224.

<sup>54</sup> Sobre la función preestablecida de esta noción clave podrían casi aplicarse las palabras con las que Villoro caracteriza la idea de la unidad iberoamericana: "El sueño de comunidad y de autenticidad no realizadas se proyecta en el no-tiempo de un pasado imaginario o un futuro deseado, inexistentes ambos. En ese sentido corresponde a la utopía. Por eso sus formas de expresión no han solido ser los análisis históricos, ni los programas políticos sino la poesía y el mito, la ficción literaria o la ensoñación histórico-filosófica", "La idea de la unidad iberoamericana", *Vuelta*, núm. 136 (1988), p. 54. Una utopía, por supuesto, desempeña también, en cierta circunstancia, un papel preponderantemente positivo, a saber cuando contiene la capacidad de convertirse en una prospectiva. Pienso, por mi parte, que esta capacidad prospectiva existe en la filosofía de Villoro, que su obra constituye una contribución altamente estimuladora para la investigación de los temas por él escogidos y tratados, que su filosofar, pese a conclusiones algunas veces apresuradas y probablemente erróneas, debe ser calificado de inventivo. Una vez más es posible citar aquí, muy a propósito, una de sus frases: "Descubrir relaciones nuevas entre problemas de siempre, ¿no es ésta la manera más propia de 'invención' filosófica?", "La filosofía de José Gaos", *Dianoia*, núm. 10 (1964), p. 307. Sobre el tema de utopía en el pensamiento latinoamericano cf. por ej. Fernando Alnsa, "La utopía, sujeto y objeto del filosofar hispanoamericano", *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núm. 627 (2002), pp. 7-14.

para el cual la unidad dinámica/dialéctica del saber/conocer es un postulado fundamental. Este autor considera la ciencia como “camino que toma la intención de conocer lo real para llevarse a lo real”; su existencia plantea, pues, ante todo, “el problema de la integración de la investigación científica en tanto que ejecutora legítima de la intención realista”. El diálogo permanente entre la ciencia y la filosofía resulta necesario, dado que “la filosofía puede ayudar a la ciencia a tomar conciencia de su propio método, al tomar ella misma conciencia de lo que es la realidad de la ciencia”,<sup>55</sup> al desarrollar y generalizar este método y aceptarlo como suyo. “Conocer por la ciencia es un modo de conocer, irreductible a todo otro, pero un modo entre otros y cuyo valor se altera si no queda coordinado con todos los otros”,<sup>56</sup> escribe el filósofo suizo. Una metodología correspondiente a esta concepción le permite entonces plantearse si “la moral puede hacer el objeto de una investigación de carácter científico” y aportar una respuesta en sentido positivo.<sup>57</sup>

### Apéndice

SÓLO una vez redactado este artículo, estuve en la posibilidad de consultar el libro *Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*<sup>58</sup> que contiene unos valiosos estudios sobre el tema; estudios generalmente elogiosos,<sup>59</sup> pero también con unos puntos de crítica, a los cuales el autor mismo contesta en la última contribución: “Respuesta a discrepancias y objeciones”.

<sup>55</sup> *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, París, PUF, 1960, pp. 18-19.

<sup>56</sup> *Le problème de la connaissance en philosophie ouverte*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, p. 134.

<sup>57</sup> Cf. “La morale peut-elle faire l'objet d'une recherche de caractère scientifique?”, en *Science, morale et foi*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986, pp. 79-117.

<sup>58</sup> Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón, eds., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993, 366 págs. Agradezco aquí a Ernesto Garzón Valdés y, sobre todo, a Juan Antonio Cruz que me permitieron obtener este volumen.

<sup>59</sup> Por ej., Ezequiel de Olaso ve en Villoro “el más distinguido representante de la rica tradición filosófica mexicana”, p. 169; en cuanto al libro *Creer, saber, conocer* [n. 26], F. Salmerón asevera que se trata de “un texto que en poco tiempo pasó a ser obra de consulta obligada para los cursos universitarios de teoría de conocimiento, prácticamente en todos los países latinoamericanos” y que llegó a ser “un clásico de nuestra literatura filosófica”, pp. 134-135; según Ana Rosa Pérez Ransanz, “el análisis del saber” que propone [allí] Villoro [...] hasta ahora no ha sido superado”, p. 62. De otra obra del mismo autor, Enrique Florescano escribe: “Al analizar *Los grandes momentos del indigenismo en México*, ese diálogo entonces oscuro entre seres pertenecientes a culturas diferentes, Luis Villoro iluminó con una nueva luz partes profundas de nuestro pasado, reveló los modos complejos como se construye la conciencia y la memoria histórica mexicanas, y desbrozó un camino para abrimos al descubrimiento del otro”, p. 292.

Así C. Ulises Moulines, al poner en cuestión la noción de "comunidad epistémica" cuyo empleo desemboca, según él, "en un protagonismo tribal", llega a la conclusión que la tesis gnoseológica de Villoro equivale a un relativismo *socioepistémico*, concepción que "podría llamarse 'dialógicamente aporética' [porque] lleva al silencio absoluto, a la imposibilidad de cualquier discusión científica o racional" (pp. 18-21). Semejante diagnosis expresa también Carlos Pereda, precisando que no se trata de "un relativismo individualista y ontológico", sino "epistemológico" y de "carácter social" (p. 157).

Ana Rosa Pérez Ransanz encuentra, al contrario, en los escritos de este autor, una inclinación nítidamente realista, pero no suficientemente justificada por su concepción de la doble objetividad —ontológica y epistémica— que conduce a "una *duplicidad de mundos*" (p. 53). Y León Olivé nota que por mantener "la idea de que la *existencia* del hecho enunciado es *independiente* del hecho enunciado", Villoro está comprometido con una de las tesis "del realismo metafísico" (pp. 70, 69), tal como fueron formuladas por Hilary Putnam.

En su "Respuesta" el filósofo mexicano admite que la interpretación de sus textos puede efectivamente desembocar en una ambigüedad; la salida que propone es la aceptación del "relativismo noseológico" por una parte y del "realismo ontológico" por otra, el segundo siendo considerado como "remedio" al primero, ambos contenidos en "la tesis central" del libro *Crear, saber, conocer*, aquí reiterada: "Cualquier creencia basada en razones incontrovertibles, aunque sea falible, no depende para su verdad de las variables actitudes psicológicas de una comunidad, sino de las garantías que ofrezcan las razones para alcanzar la realidad. Por dependiente que sea de las comunidades intersubjetivas en su justificación, el saber nos 'ata' a la realidad" (pp. 345-347).

Varios autores ponen de relieve las raigambres de motivación e inspiración de este filosofar: según F. Salmerón se trata, "en última instancia [...] de] la preocupación personal de Villoro de aclarar las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación de las sociedades humanas" (p. 134), Ezequiel de Olaso indica como punto positivo en el autor de *Crear, saber, conocer* la integración "de la teoría analítica del conocimiento [...] con su concepción del hombre como ser social y político", y como punto negativo "la elección de la teoría marxiana (aun con muchas depuraciones) como único marco de referencia de su reflexión" (pp. 169-170), hecho que, después de todo, Villoro reconoce al escribir que, por lo que se refiere a "la relación entre conocimiento y práctica", la "influencia principal, consciente al menos [...] vino del marxismo" (p. 331). Muy esclarecedora queda

también la cita de una entrevista a este filósofo hecha por Mariflor Aguilar; es la respuesta “a la pregunta por su interés personal por la política y por la relación de este interés con la filosofía”:

Mi interés por la política no obedece a razones teóricas sino a la indignación por la injusticia y la humillación que sufren tantos hombres [...] En el fondo, esa motivación no es muy diferente de la que me lleva a la reflexión filosófica. En ambos casos hay el mismo deseo de sacudirse de algo que nos oprime: opresión de los prejuicios, de la ignorancia, en la reflexión; opresión de la dominación, de la injusticia, en política (p. 205).

La misma autora, al fin de su artículo, expresa otra interrogación indirecta: “Considero que la forma como Luis Villoro resuelve la relación individuo-grupo contribuye a que el par liberación/dominación adquiera rasgos menos antagónicos. Pero se le puede preguntar, todavía, si su desconfianza de la modernidad es tan grande que lo conduce a buscar valores colectivos entre los antiguos” (p. 217). El filósofo así interpelado prefiere contestar generalizando el problema: “¿Cómo articular en una ética ilustrada, basada en la autonomía individual, las virtudes de una moral comunitaria? No tengo aún respuestas suficientemente claras” (p. 336).

Jorge Martínez Contreras, al volver en su estudio a los orígenes del filosofar de Villoro, citándole, indica los “tres géneros de datos relacionados entre sí” que hubiera debido contener “el proyecto metodológico” del grupo Hiperión, a saber: 1) “la observación de comportamientos y actitudes comunitarias”; 2) “las actitudes y proyectos compartidos por los miembros de una comunidad”; 3) “los datos provenientes del acervo cultural de un pueblo (de su) historia”. Y añade: “Esta metodología será seguida por Villoro de manera más consecuente que cualquier otro miembro del grupo” (p. 269). El pasaje posterior del existencialismo al marxismo sería así explicable en el caso de este pensador —“un claro defensor de la autonomía real de lo individual, de lo moral” y que “por otro lado” intuye “en el sentido de la dignidad de los aztecas ante su destino” (p. 282)— por especie de una sustitución analógica: lo individual que pretendía explicar lo social como, de hecho, supraindividual, se transforma en la estructura social sobredeterminada por la infraestructura económica.

\* \* \*

**DEL** libro antes mencionado escogí anotar aquí en breve algunos textos que me parecen concordar, al menos implícitamente, con mis propias

conclusiones y a los cuales —salvo al último— el autor mexicano reaccionó. Naturalmente, sería posible encontrar otros comentarios en pro y en contra;<sup>60</sup> no pretendo ninguna exhaustividad, expreso sólo mi punto de vista, que no puede ser incontrovertible, porque cada lectura interpretativa comporta forzosamente una huella imborrable del lector. Pero lo que importa es menos la semejanza o concordancia de unas opiniones que los argumentos fundados en el análisis del texto en cuestión. Las primeras indican —la ambigüedad señalada puede ser considerada como síntoma de una incertidumbre metodológica y la tendencia de preferir los antiguos valores comunitarios bajo una forma renovada como empuje esencialmente moral de un filosofar por excelencia justificativo—, los segundos deberían probar.

En este sentido es posible tener por la contribución más reveladora e instructiva la última, "el bello ensayo de Isabel Cabrera", del cual dice Villoro enseguida que "expone con claridad [...] sus aproximaciones a la experiencia y al lenguaje religiosos" (p. 333). La autora, que manifiestamente adhiere sin reservas al conjunto de las tesis expuestas, ve a Villoro —"además de filósofo, hombre religioso"— "dividido", dado que "por un lado cree que el rigor y la claridad deben acompañar la reflexión filosófica e imponer límites al discurso de la razón [...] y por otro, tiene intuiciones religiosas profundas que algunas veces le han señalado la presencia de lo que no puede decirse, pero que, una vez vivido, tampoco puede ignorarse". Como "más personal y el más cauteloso de sus escritos sobre temas religiosos" destaca "La Mezquita Azul", "hermoso texto" en el cual "Villoro recrea de manera magistral una vivencia personal; después la analiza, esclarece sus límites y la defiende. La conclusión que *se busca* [las cursivas son mías] parece simple: es razonable interpretar dicha experiencia como un testimonio de la existencia de lo sagrado [...] de lo *completamente otro* [...] es razonable creer en Dios" (pp. 316, 313, 326).

<sup>60</sup> De los primeros quisiera alegar aún las siguientes frases: "De la misma manera que a Kant le importaba la razón pura pero le importaba sobre todo la razón práctica. Luis Villoro se interesa por el conocimiento pero siempre que constituya un fundamento para la acción moral y social", R. Xirau, "Creer, saber, conocer de Luis Villoro", *Vuelta*, núm. 71 (1982), p. 35. "Luis Villoro está desarrollando un sistema filosófico que abarca los grandes temas centrales, tanto en su aspecto teórico como en su aspecto praxeológico [...] Desarrolla una epistemología y una ética y coincide con los puntos centrales de una filosofía de la liberación", F. Miró Quesada, "Universalismo y latinoamericanismo", *Isegoría*, núm. 19, p. 76. Las cursivas son mías.

\* \* \*

**E**FECTIVAMENTE, ese texto —con subtítulo “Una experiencia de lo otro”—<sup>61</sup> que omití incluir en la precedente exposición de la obra de Villoro, arroja sobre ella una luz esclarecedora, particularmente desde el punto de vista centrado en su heterogeneidad (insuficiencia) metodológica.

El autor describe una especie de iluminación —semejante a las que causaron muchas conversiones— que vivió al interior de una mezquita: “Y sólo en ese momento siento, sólo entonces veo en verdad. Todo se vuelve para siempre transparente, todo es *puro*, detenido en suspenso, sereno y pacífico, todo está a salvo. El *yo* se ha perdido, pequeño, trivial, olvidado. ¡Qué magnífico que así sea! ¡Que todo *sea en el todo*, que todo *sea uno*! ¡*Que* esplenda para siempre la luz del universo!”.

Sin embargo, el filósofo rechaza sucumbir pasivamente: su pensamiento debe servirle, al mismo tiempo en tanto que homenaje testimonial, instrumento de análisis y de crítica. “La experiencia es vivida [por él] como un abandono del mundo cotidiano, constituido por cosas individuales y múltiples, en dispersión, y una introducción a un orden extraño a ese mundo” (p. 18). La percepción o, mejor dicho, invasión de una aparente armonía provoca el surgimiento de ciertos sentimientos y valores, como recogimiento, consonancia con la comunidad de los fieles presentes, reverencia, depuración interna etc., que señalan la existencia de la “otredad”. El cambio se produce a la vez en ambos planos, exterior e interior y conduce a la unidad, plenitud, realidad y totalidad. Este “tránsito no ha consistido en la aparición de hechos nuevos, sino en un nuevo modo de experimentarlos [...] Los mismos hechos, en su totalidad, han sufrido una transformación”, devinieron signos de lo que suele designarse en otras experiencias análogas bajo la denominación de “‘luz’, ‘fuerza cósmica’, ‘origen’, ‘Dios’, ‘sagrado’”, refiriéndose “a una realidad ‘trascendente’” (p. 19), anota Villoro.

La tarea del pensamiento crítico consiste en examinar la credibilidad de la experiencia vivida y pronunciarse sobre la posibilidad de su eventual justificación racional. Según el autor, su experiencia no se distingue de otras, ordinarias, sino por su carácter “*global*” que compromete todas las facultades del sujeto y no sólo sus capacidades perceptivas e intelectuales. Supone una actitud afectiva y valorativa específica, que “da libre curso a emociones y voliciones intensas”; pertenece pues a la esfera “de conocimientos no científicos”, que incluye también “el conocimiento estético” o “el conocimiento de los valores morales”. Es

<sup>61</sup> *Vuelta*, núm. 106 (1985), pp. 17-28.

un conocimiento personal que "se basa en experiencias directas, comprobables por los sujetos que comparten, además, disposiciones afectivas comunes" (p. 21).

Invocando dicha analogía o similitud con los mencionados géneros de conocimiento, Villoro intenta demostrar que en este caso preciso, el de "la experiencia de lo otro", no puede tratarse de una proyección mental, sino de la percepción de "cualidades *de las cosas*, de las que puede carecer el sujeto", percepción súbita y total, equivalente a "una inmersión del *yo* en la realidad, en la que se anulan las cualidades puramente 'subjetivas'", que así se experimenta "una vivencia de la realidad de lo ajeno al sujeto, captada en una "desubjetivización" de éste" (p. 22). Es, por cierto, una interpretación atractiva, pero desdichadamente no verificable.

Confrontado a este dilema de las dos "lecturas" posibles, el autor escribe que "lo *racional* es aceptar aquella que se acerque más a una descripción, sin prejuicios de lo dado, en los límites en que esté dado", lo que quiere decir que hay que basarse "en la confianza espontánea en los datos experimentados", que "lo *razonable* [las cursivas son mías] es atenernos a lo que se muestra". Sin embargo, para que la demostración sea suficiente, es aún necesario excluir la eventualidad de carácter ilusorio de la "lectura" *a priori* no exclusivamente subjetiva. Pese a estar consciente del hecho de que una comprobación que aquí propone —la del "testimonio de [...] la] experiencia con el de otras semejantes"— discrepa del procedimiento utilizado en la experiencia existente "con independencia de los sujetos", en la cual en los mismos objetos puestos en las mismas condiciones de observación se desvelan las mismas calidades, Villoro afirma: "En el caso que examinamos, podemos *inferir* del comportamiento de los fieles en la mezquita una actitud semejante. De hecho, todos participan de una conducta intencional colectiva de reverencia. Podemos *deducir* [las cursivas son mías], pues, que la experiencia no es privativa de una persona sino comunitaria". Y como prueba suplementaria de la realidad de esta "captación de una dimensión de 'otredad' en el todo", aduce "vivencia y actitudes similares, reveladoras de parecidos trazos en el mundo, narradas en la literatura religiosa de todas las épocas, tanto de Oriente como de Occidente" (p. 23).

Siendo así establecido que la experiencia en cuestión es, "en principio, comprobable", su resultado, sin poder nunca pretender al estatuto de saber objetivo, alcanza el nivel de creencias razonables y se aproxima así "a un conocimiento personal". Su "*grado de probabilidad*" [las cursivas son mías] dependerá de la posibilidad de su

inserción armoniosa en “un sistema global de creencias”, inserción que parece al autor evidente, dadas las diversas tradiciones filosóficas y religiosas en las cuales “está presente en la totalidad de los hechos algo otro a cualquier hecho, que se muestra como plenitud de realidad y valor e integra mundo y sujeto” (p. 24).

Poco importa si la manifestación de lo otro, equivalente a lo sagrado, en diferentes culturas y épocas provoca una diversidad de interpretaciones porque, finalmente, todas tienen un denominador común: la divinidad. Pues, según Villoro, “cabría suponer que, en la base de todas las concepciones religiosas del mundo, se encontrarían experiencias de lo sagrado semejantes a la descrita”, que existe “una creencia básica, común a todas las culturas”, la que “concierna a la totalidad” y “puede servir de trasfondo a otras creencias referidas a hechos singulares”, permitiendo verlos “bajo una dimensión determinada de valor y de sentido” y desembocar en “una interpretación total de la realidad” (pp. 25-26).

La dificultad de justificar la proposición afirmativa sobre la existencia de lo sagrado que no es ni verificable ni falseable, el filósofo mexicano la rodea recurriendo de nuevo a la analogía, esta vez con interpretaciones históricas que “por lo general se refieren a creencias, valoraciones, actitudes e ideales compartidos”, y con interpretaciones morales o estéticas que tampoco tienden a la verificación sino a la mejor comprensión efectiva. La creencia en lo sagrado, diferente en este sentido sólo “en su grado de generalidad”, cumple, analógicamente, la doble función: “orientarnos en la comprensión del mundo” y “dirigir nuestro comportamiento en él” (pp. 26-27).

Asumida la experiencia —la existencia de lo otro integrada por un sujeto— la vida adquiere una nueva dimensión y “puede percibirse, ella misma, como valiosa”. De lo que se desprende una regla general: “una creencia que dispone a un comportamiento es ‘validada’ si ese comportamiento resulta valioso”. Como “garantía de la validez de un enunciado valorativo” Villoro sugiere tomar (una vez más “en analogía con los enunciados descriptivos”) “el éxito de la acción guiada por él”, es decir que en este caso, “el acierto en nuestro comportamiento, al lograr una vida valiosa, nos asegura de la validez de los juicios de valor que lo guían”. Se trata, finalmente, de un criterio de praxis, pero de praxis del todo diferente de la común, más o menos mensurable o cuantificable. La experiencia descrita no pone a prueba una hipótesis formulada para explicar la realidad, sino “los juicios valorativos con que intentamos comprender el sentido del mundo; su función principal consiste en la selección de maneras de interpretar la realidad y en la validación o invalidación de formas de vida”. La creencia que está en

juego, confirmada, debe prestar "una base [...] a formas de sabiduría, rectoras de la vida", entre las cuales "se encuentran las experiencias morales, estéticas, religiosas" (p. 27).

El filósofo mexicano denuncia la confusión entre las dos especies de creencias que corresponden a dos géneros de interés ---el de "conocer, para que nuestras acciones se adecuen a la realidad y puedan dominarla" y el de "descubrir el valor y el sentido, para orientar por ellos nuestra existencia"---, confusión que conduce a dos falacias, la del dogmatismo religioso que quiere imponer el conocimiento personal en tanto que universal, y la del escepticismo cientifista "que consiste en limitar los conocimientos válidos a aquellos que estén fundados al modo de saber científico y en considerar 'irracional' cualquier pretensión de conocimiento diferente". Frente a estas doctrinas, preconiza "la vía de la razón" que consiste en "aceptar cada experiencia dentro de sus límites de validez y cada creencia con la *probabilidad* [las cursivas son mías] que le otorga su tipo de justificación, sin rechazar de antemano ninguna, ni juzgar toda pretensión de conocimiento según una única norma de saber".

En conclusión y en su "reflexión final", Villoro vuelve sobre todo al problema crucial, el de la justificación de "la creencia en la existencia de lo otro" para aseverar que la experiencia personal correspondiente "se apoya también en su coherencia con un sistema de creencias" y que cada paso hacia la comprensión del mundo, efectuado en esta perspectiva, significa el aumento de verosimilitud de dicha creencia, sin, por lo tanto, "servirle de verificación cabal [...] De allí, la posibilidad permanente de ponerla de nuevo en duda".

A pesar de este inconveniente, el resultado final, el de haberla examinado por un pensar crítico, es positivo. Una "convicción irreflexiva" se ha convertido

en una creencia razonable [...] El pensamiento ha mostrado que la creencia en lo otro es compatible con un conjunto racional de creencias [...] La labor del pensamiento ha sido "profanizar" la creencia en lo sagrado, mostrar que no infringe los criterios de racionalidad exigidos por nuestra época y que es capaz de coexistir con el conjunto de sus creencias sobre el mundo [...] Su empeño paradójico ha sido convertir en razonable lo indecible.

\* \* \*

**DESPUÉS** de estas últimas palabras del ensayo aquí reseñado sigue una cuestión significativa: "¿en qué otra forma podría la razón dar testimonio de aquello que la rebasa?" (p. 28).

Cuestión significativa porque contiene ya una afirmación importante: el sentido del verbo *rebasar* equivale aquí, sin duda alguna, a el de sobrepasar, es decir superar; “lo otro” es pues mucho más que algo complementario, enriquecedor para la razón; la “creencia razonable” que lo sostiene debería, consecuentemente, ser más razonable que lo simplemente razonable, contener al menos unos elementos de lo super-razonable. Y en este punto no puede tratarse sino de una fe, de un *a priori* en busca de una justificación racional *a posteriori*, necesaria solamente para aparecer como admisible comúnmente.

Las vías hacia la meta<sup>62</sup> son múltiples; la escogida por Villoro es la —ya señalada y en este ensayo aún más nítidamente perceptible— de la ontologización del conocimiento personal y del rechazo implícito de los principios generales de la metodología científica como posible modelo de todo razonamiento. Los puntos que lo caracterizan con máximo relieve son los siguientes:

1) El “conocimiento personal” que debería demostrar la existencia de lo otro (o de la “otredad”)<sup>63</sup> —existencia subjetual (interdependiente de los sujetos pensantes y de los objetos), pero no subjetiva (únicamente dependiente de los sujetos pensantes), diferente de la existencia “con independencia de los sujetos” (p. 23)— es, en realidad, resultado del reconocimiento de una ausencia de comprensión, de la insuficiencia de la razón de facilitarnos una explicación satisfactoria de un fenómeno o de un conjunto de fenómenos percibidos; es resultado de una *reacción* que, de la espontánea, llega a ser cada vez más consciente. Villoro mismo lo expresa cuando responde a la pregunta: ¿qué clase de hombre requiere de la prueba de “que la creencia en lo otro es compatible con un conjunto racional de creencias”?:

Esa necesidad sólo puede plantearse a quien pertenezca a una sociedad y a una época de las que está ausente lo sagrado. Sólo un hombre dividido entre la nostalgia por lo sagrado y la mentalidad racionalista, científica, que comparte con su época, puede sentir la urgencia de justificar su creencia en lo otro [...] Sólo en una sociedad donde lo sagrado, expulsado de la vida colectiva cotidiana, debe manifestarse en soledad, en momentos inusitados,

<sup>62</sup> Meta más o menos concreta o específica que puede evolucionar de lo “sagrado” en el sentido utilizado por Villoro (quien se refiriera a Otto, van der Leeuw y Eliade, p. 25) hasta una doctrina religiosa precisa. La vía más conocida en este último caso es sin duda mejor representada por *Summa Theologica* de Tomás de Aquino.

<sup>63</sup> La invención/utilización de este término —a pesar de hallarse entre comillas— por el autor me parece bastante característica en tanto que difiere del habitualmente empleado, el de otredad: lo subjetual se objetiva así también formalmente.

puede plantearse el problema de someterlo a una crítica racional, para poder mantener su presencia (p. 28).<sup>64</sup>

2) El paso ilícito —de la constatación de una ausencia a la afirmación de una presencia— que intenta franquear el filósofo mexicano es la inferencia indebida de lo gnoseológico a lo ontológico al través de lo axiológico.<sup>65</sup> Paso ilícito, dado que la argumentación ofrecida no resiste a la crítica: el invocado "comportamiento de los fieles en la mezquita" puede tener unas motivaciones del todo diferentes de las que el autor supone; por ejemplo condicionadas y hasta "mecanizadas" por educación o/y adiestramiento, impuestos por el entorno o las circunstancias particulares, por simple hábito, por miedo de singularizarse etc. Tampoco la referencia al "contenido común" de experiencias tradicionales, núcleo de muchas religiones, demuestra que la experiencia narrada es comprobable, que lo que se manifiesta en todos esos casos es la "otredad" de raíz común, con el mismo valor y la misma significación, la de "una realidad 'trascendente'". Si "trascendente", como lo define Villoro, es, efectivamente, "un *objeto* [las cursivas son mías] intencional que no se identifica con ninguno de los objetos de percepción circunscritos en un espacio y tiempo determinados ni tampoco con la totalidad de ellos, pero que puede ser captado al través de cualidades de esos objetos percibidos" (p. 20), están ya excluidas todas las religiones animistas, fetichistas e incluso el panteísmo de la vía de acceso a la esfera de "otredad".<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Gianni Vattimo es, al propósito, aún más radical, proclamando (durante el Forum organizado por el diario francés *Le Monde* entre el 25 y el 27 de octubre del 2002 en la ciudad de Le Mans) que "en el nihilismo posmoderno se halla la oportunidad para volver a encontrar lo religioso en lo que éste tiene más auténtico", cf. Nicolas Weil, "Une place pour la religion, entre intégrisme et laïcité", *Le Monde*, 5-xi-2002.

<sup>65</sup> Este desliz es perceptible ya en el desarrollo de la reflexión del autor quien, refiriéndose a la significación de la existencia de lo otro, habla de la "relación a un valor y sentido absolutos" y, en la página siguiente afirma que "la creencia en lo sagrado" queda conectada "con un supuesto general: existencia de una *realidad* [las cursivas son mías] y un valor absolutos" (pp. 25-26). El razonar compatible con las reglas fundamentales de la metodología científica no puede, naturalmente, aceptar ningún absoluto en tanto que categoría general, aun cuando se trate de "un supuesto", porque frente a la negatividad o plenitud absolutas el progreso del saber tendría que pararse definitivamente.

<sup>66</sup> El paso señalado de Villoro se ve claramente al comparar el texto del ensayo en cuestión con lo que escribió en su libro *Creer, saber, conocer* [n. 26]: "Todas las religiones están basadas en el testimonio de experiencias personales. Testigo privilegiado es el que ha llegado a una forma de sabiduría. Suele enseñarla, no fundado en razones objetivas, sino basado en su vida misma. Convence, no por la fuerza lógica de sus argumentos, sino por el ejemplo de su comportamiento y el carisma que irradia de su personalidad", p. 246. Hay una distancia entre una experiencia personal y un conocimiento personal, comprobable a la —quizás la misma— que separa una idea subjetiva de un "objeto intencional".

Por causa más probable de la creencia en lo otro, el pensamiento racional desprovisto de prejuicios debería sin duda tomar la incapacidad de la razón de ofrecer una explicación plenamente satisfactoria del misterio de la existencia (de la conciencia) humana y del ser en cuanto ser. La cuestión clave que divide en principio los dos campos —el de los creyentes y el de los “científistas”— es después la siguiente: ¿se trata de la incapacidad cuantitativa o cualitativa? Cuestión que, formulada de otra manera, reza: ¿es lo irracional progresivamente reductible hasta su desaparición completa o queda definitivamente irreductible? Parece claro que de cada dos posibles respuestas tajantes no sería racionalmente sostenible, porque si el dominio de lo irracional en la historia se estrecha —pues reduce— efectivamente de una manera progresiva, y de lo concreto a lo abstracto, nadie está reflexivamente calificado no posee argumentos contundentes— para afirmar la posibilidad de su reducción a cero; siempre puede objetarse que sólo la apariencia cambia, que lo esencial queda inmóvil. Tesis que se apoya en dos evidencias, una lógica, otra existencial: *a)* un autoconocimiento autocomprendido nunca llegará a ser cabal porque se trata de un proceso con un soporte evolutivo; *b)* se manifiesta siempre en el hombre la permanencia de la dimensión poético-creadora como respuesta no racional al reto de lo irracional. Sin embargo, no hay razones suficientes para aceptar la hipóstasis de esta positividad objetivable, provocada por una carencia subjetiva. ¿Por qué no intentar, al contrario, integrarla en la razón misma, suponiéndola ésta capaz de evolucionar reformándose?

3) La confusión metodológica antes mencionada aparece pues como resultado de una concepción demasiado estrecha y hay que repetirlo, no dialéctica— de la razón, mejor dicho de las razones: porque, lo que niega de hecho Villoro, es la *unidad* operativa del saber humano y, consecutivamente, la *unidad de la razón*. Desde este punto de vista pueden finalmente encontrarse en su obra tres “razones” diferentes: la precientífica, la científica (en muchos puntos identificable con la de modernidad) y la que sería posible llamar poscientífica, siendo las tres aún hoy coexistentes por superar la última la segunda con ayuda de la primera, fomentando unas formas tradicionales de sabiduría, el surgimiento de la “creencia razonable” o/y hasta transformándose en ella.

La carga contra el “cientifismo” sería justificada sólo en la medida en que apuntaría a los que preconizan que la inteligencia artificial prevalecerá un día no sólo cuantitativamente sobre la inteligencia humana, y que es posible llegar en el futuro más o menos próximo a una explicación *no residual*, (re)construible del fenómeno de la conciencia:

es decir que la *norma* de saber científico, dada por exclusiva, podrá ser un día absolutizada. Pero no de otra manera, porque el procedimiento de razonar o método científico en sentido más amplio de la palabra y en la medida de ser *generalizable* influye sobre, y hasta determina, lo razonable de las creencias, haciéndolo evolucionar en paralelo a su propio progreso.<sup>67</sup> (Este método no permite aceptar, por ejemplo, juicios circulares como el siguiente: "el acierto en nuestro comportamiento, al lograr una vida valiosa, nos asegura de la validez de los juicios de valor que lo guían").<sup>68</sup>

4) El apoyo que para su tesis el autor busca en la analogía con "las experiencias morales, estéticas, religiosas" sería difícilmente sostenible en vista de la diversidad y hasta contrariedad de las conclusiones en las que pueden desembocar las primeras y dado el carácter subjetivo (la obra de arte como *creación* únicamente humana que transforma subjetivamente lo objetivo) de las segundas (de las terceras ya hablé anteriormente).

Que el resultado de una experiencia moral depende ante todo de la circunstancia histórica, del conjunto de las creencias comunes de una época y de un lugar determinados, es incontestable. La analogía podría así ser invocada casi en el sentido opuesto: como no existe ninguna moralidad fija y preestablecida (o ningún modelo orientador suyo), tampoco hay razones suficientes para suponer la existencia de una "otredad" con los mismos atributos; la percepción de lo (del sentido) moral aparece junto con (nace de) la toma de conciencia (del valor) de la personalidad del otro, no es lícito pues hablar sino de la otredad desustanciada pero personalizada. Y ésta no puede ser confundida

<sup>67</sup> Por ejemplo, en la antigüedad fue sin duda tomada por razonable —y lo fue en efecto— la creencia en el sistema geocéntrico, como lo es hoy la creencia en la posibilidad de existencia de una vida extraterrestre. Al emplear los términos —originados por el pensar científico— de "probabilidad" o "grado de probabilidad", Villoro —a pesar suyo— confirma esta variabilidad de lo razonable. La definición del "cientifismo" —"una postura que sólo concede validez de conocimiento a la ciencia, *en sus formas más rigurosas* [las cursivas son mías], y rechaza el valor y la necesidad, tanto de las opiniones controvertibles como de un conocimiento personal"— dada en el libro *Crear, saber, conocer* [n. 26], parece, después de todo, más restrictiva; del mismo modo el hecho de no considerar la ciencia como un saber "*por principio diferente*" de "los saberes no científicos" (p. 293) podría indicar una cierta vacilación del autor.

<sup>68</sup> El método general (dialéctico) derivado (que resulta) de las formas del razonar científico incluye en sus exigencias la puesta en cuestión de todos los "aciertos", su posible revisabilidad por unas experiencias interconectadas y multirelacionales. Así, por ejemplo, el concepto de "una vida valiosa", antes de ser aceptado, tiene que ser examinado desde muchos puntos de vista (subjetivo, intersubjetivo, social, objetivo etc.) que lo relativizan, aunque sin quitarle valor.

con ningún mítico Ser sacralizado (y abstracto) cuya imagen atravesaría toda la historia de la humanidad.

La experiencia estética, sujeta a las mismas determinaciones espacio-temporales, si es efectivamente capaz de provocar en un sujeto un deslumbramiento trascendente, este tampoco comprueba por la existencia de algo fijo y general —existencia desvelada gracias a la mágica potencia de lo concreto— sino que permite entrar en (inaugura) una comunión intuitiva con la intención (inspiración) creadora; su resultado puede pues ser interpretado de manera muy semejante al resultado de la experiencia moral.

*Antes de terminar, una breve apostilla*

EN su libro, *El referencial, universo necesario de la mediatización*, Ferdinand Gonseth narra una experiencia suya que presenta, a mi modo de ver y a pesar de toda la diferencia aparente, una cierta analogía con la experiencia antes descrita; pero el filósofo suizo saca de la suya unas conclusiones opuestas a las de Luis Villoro. El núcleo de la oposición de ambas actitudes se halla justamente en el método de interpretaciones respectivas. Mientras que el primero aplica a su impresión —la visión deformada (desde un tren parado en una estación situada en terreno inclinado) de unos “sapinos oblicuos”— un análisis crítico, limitándose al campo gnoseológico y la toma por punto de partida para concebir y elaborar la noción de *referencial* en tanto que categoría clave de todo proceso de conocimiento, el segundo, si pone también en cuestión la veracidad de su vivencia y el posible carácter generalizable de ésta, no lo hace sino con una clara intención justificadora y traspasando lo axiológico —escogido como criterio decisivo— hacia lo ontológico, con el fin de apoyar la validez universal de una “creencia razonable”.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Según F. Gonseth, lo referencial se manifiesta de la manera siguiente: 1) La relación con la situación en la cual nos encontramos se traduce en nosotros y para nosotros por la formación y adopción de un cierto referencial. 2) Este referencial puede cambiar súbitamente en caso de producirse un cambio en nuestra relación relativa a la situación de conjunto. 3) Ante todo trasladamos de un referencial a otro ciertas exigencias inalienables, por ejemplo la de la existencia de una vertical. 4) Una mutación de referencial puede acompañarse de progreso en la objetividad del juicio y en la justeza de comportamientos. Puede hasta acontecer que una mutación de referencial sea la condición que debe ser cumplida para poder franquear ciertos obstáculos o eliminar ciertos errores”, *Le référentiel, univers obligé de la médiatisation*, Lausanne, L’Âge d’Homme, 1975, p. 146. El mencionado texto de este autor sobre el referencial apareció ya antes en su artículo “Le moment éthique, levain de la morale”, *Revue Universitaire de Science Morale* (Havré, Bélgica), núms. 14-15 (1971), p. 55-76, y fue reproducido en su libro póstumo *Science, morale et foi* [n. 57], pp. 119-140.