

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO.

FACULTAD DE FILOSOFÍA “Samuel Ramos”.

La búsqueda de la filosofía auténtica y de la autenticidad cultural en Luis

Villoro.

TESIS.

Para obtener el grado de Licenciado en Filosofía.

Presenta: Jesús Emmanuel Ferreira González.

Asesor: Dr. Mario Teodoro Ramírez.

Julio del 2005.

**La búsqueda de la filosofía
auténtica y de la autenticidad
cultural en Luis
Villoro.**

por
Jesús Emmanuel Ferreira González.

2005.

Índice.

Introducción.	5
Capítulo I. La búsqueda de la filosofía auténtica.	
1.1 Antecedentes.....	9
1.2 La filosofía auténtica de Luis Villoro.....	23
1.3 La “ideología”: signo de un pensamiento inauténtico.....	31
Capítulo II. La autenticidad cultural.	
2.1 La problemática multicultural.....	39
2.2 La autenticidad como concepto clave para la problemática multicultural.....	42
2.3 Nacionalismos culturales: una forma de inautenticidad cultural.....	48
2.4 Pensando una cultura universal auténtica.....	52
2.5 Identidad y autenticidad.....	54
2.6 Autenticidad: principio básico en una ética de la cultura.....	58
Capítulo III. El poder y la <i>autenticidad</i> .	
3.1 “Poder” y multiculturalismo.....	67
3.2 El “valor” como agente de un “poder auténtico”.....	70
3.3 Pensando un poder auténtico.....	78

Capítulo IV. Conocimiento y autenticidad.

4.1 La teoría del conocimiento de Villoro.....	83
4.2 Análisis de la creencia.....	86
4.3 La justificación de las creencias.....	91
4.4 El saber y la verdad.....	96
4.5 Conocimiento auténtico y ética del saber.....	107

Capítulo V. Conclusiones.

5.1 Síntesis del concepto de autenticidad.....	114
5.2 Propuesta adicional: Esbozo de una <i>educación auténtica</i>	123

Introducción.

En el presente trabajo se expondrá el concepto de *autenticidad* en la filosofía de Luis Villoro. Se tratará de resaltar su valor para la filosofía latinoamericana y su modo de hacerse; así como destacar la importancia que tiene en la problemática multicultural, en el ámbito político y ético, y en la teoría del conocimiento. La investigación que presento se inscribe en el contexto de la filosofía de Luis Villoro. Realiza un análisis específico del concepto de autenticidad, recorriendo sus tesis sobre filosofía de la filosofía, la problemática multicultural, el poder y el valor y la epistemología.

Por último, señalo la importancia que pudiera tener el concepto de autenticidad en una teoría educativa, anclándonos en la <<pedagogía del oprimido>> de Paulo Freire como antecedente educativo, la cual sería apta para afrontar las condiciones socio-culturales actuales, particularmente las de nuestro país.

Me interesa mostrar la importancia del concepto de autenticidad para la elaboración de una filosofía rigurosa que permita comprender y solucionar la problemática del multiculturalismo, repensar conceptos políticos como el de “poder” o epistémicos como el de conocimiento, así como para la definición y construcción de nuevas teorías educativas.

El interés de tratar el concepto de autenticidad a partir de la filosofía de Villoro busca responder a la pregunta que aún resuena en la mente de algunos pensadores: ¿qué es la filosofía?, ¿cuál es la forma correcta de hacerla?, ¿la filosofía que se hace en Latinoamérica cumple con las condiciones de la filosofía occidental?, ¿tenemos que hacer filosofía a la manera de la filosofía occidental o es necesario pensar en otras maneras de hacerla debido a que vivimos en distintas circunstancias?, ¿podemos romper la enajenación de pensamiento y de formas de vida?, ¿podemos lograr la autonomía cultural y la

autenticidad filosófica? Para dichas cuestiones el planteamiento de Villoro acerca del concepto de *autenticidad* ayuda a reflexionar y a proponer formas y métodos filosóficos renovados y novedosos, así como a repensar cómo se puede lograr una relación intercultural armónica.

Me interesa resaltar el valor del concepto de autenticidad en el ámbito cultural frente a los problemas en la época actual. El rumbo que está tomando la humanidad parece conducirla a la pérdida de sí misma. Las diversas culturas tienen dificultades para relacionarse entre sí. La cultura hegemónica mantiene en condiciones deplorables a las otras culturas; quiere imponer su modo de ser sobre los demás modos. Se está olvidando la importancia del “valor” y del pensamiento crítico y racional. Por ello es necesario repensar el rumbo que está tomando la humanidad, para lo cual ayuda lo teorizado por Villoro en la mayoría de sus textos.

Detrás de la homogenización cultural opera el “poder” en su forma despótica e impositiva, como una estructura que aniquila, oprime y corrompe al ser humano. El objetivo es lograr un pensamiento crítico, una visión analítica de las condiciones sociales e históricas. Este objetivo me parece alcanzable por medio del análisis del concepto de autenticidad.

Ahora bien, es importante pensar en nuevas alternativas, por eso me interesa llevar el concepto de autenticidad al ámbito educativo. Porque la educación en manos del poder dogmático está alienada, conduce a los hombres por un camino de sombras y de sentidos artificiales. Lo cual me parece incorrecto. Pienso que su objetivo debe ser otro: llevar al hombre a que se libere de la ignorancia, de la dependencia, de su no saber qué hace en el mundo, de la falta de sentido, del miedo a la existencia; guiarlo para que empuñe su existencia y se encuentre con sus raíces esenciales. Su objetivo debe ser, más bien, de

acuerdo con su etimología, un cultivo de las capacidades humanas, de conciencia crítica, del análisis lógico y del compromiso del hombre con su situación existencial.

La humanidad se está alienando cada vez más debido a las reglas que impone el poder para vivir en sociedad. Y la educación se está asfixiando en la ambigüedad, en la abstracción, está desfasada de las necesidades sociales, de la realidad concreta e histórica, está siendo inauténtica y carente de valores. Por ello, son necesarias las reflexiones siguientes.

El primer capítulo de nuestra tesis repasa un asunto que viene de antaño: el problema de si es o no filosofía el pensamiento que se desarrolla en Latinoamérica. En este contexto exponemos la propuesta de Villoro de crear una filosofía basada en razones objetivamente suficientes, coherente y ordenada, es decir, auténtica. Contrastamos su propuesta con la de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea y otros autores. Posteriormente se revisa el tema de la ideología para ilustrar lo que es el contrario de una filosofía auténtica. Este análisis sirve directamente para contestar preguntas básicas acerca de la filosofía misma, tales como ¿qué es la filosofía?, ¿qué estudia?, ¿para que sirve?, y a la vez trata de llevar a los lectores a la formulación de nuevas preguntas y nuevos proyectos.

El capítulo segundo se enfoca al ámbito del multiculturalismo. Se interpreta el papel que juega el asunto de la *autenticidad* en la problemática multicultural. Se analiza el problema del universalismo frente al relativismo cultural, el tema de la identidad, y el de la pluralidad cultural, entre otros: todo ello con la finalidad de mostrar la importancia de una cultura auténtica en nuestros días.

El tercer capítulo se refiere al tema del poder y el valor y su relación con la autenticidad. Apunta a sostener que el concepto de autenticidad está implícito en la teoría política de Villoro. Primeramente se hace una revisión del concepto de poder en su faceta

dominante y dogmática, luego se expone su opuesto (el valor) para determinar cuales serían las características de un poder auténtico. Es decir, se expone el concepto de poder y de valor, al igual que su relación, para detectar la manera en que el poder respondería a expectativas de un poder auténtico. Señalando también la importancia de la ética en el ser auténtico del poder.

En el cuarto capítulo se analiza la propuesta epistemológica de Villoro y su relación con la autenticidad. Se trata de mostrar cómo las descripciones acerca de los conceptos epistemológicos (creer, saber, conocer, verdad, justificación, incontrovertibilidad, etc.) apuntan hacia la *autenticidad*. A la vez, se hace un repaso de las descripciones que Villoro da de dichos conceptos, las condiciones que propone para que un enunciado sea conocimiento o saber; y cuál es la forma en que contesta a la pregunta por el ser del conocimiento. También se ocupa de los tipos de conocimiento y la relación del conocimiento, la ética y el concepto de ideología. Finalmente se apunta hacia la construcción de un modelo educativo basado en todos los temas analizados en este trabajo, especialmente en el a partir del tema del conocimiento. Sobre todo se recalca el hecho de que la autenticidad es clave básica para la libertad humana en todos los aspectos.

Finalmente, en las conclusiones se hace una síntesis de lo expuesto para pasar rápidamente a elaboración de un esbozo de un modelo educativo que podría denominarse educación auténtica, inferida obviamente del sentido que Villoro le da al concepto de autenticidad, y apoyados en la teoría educativa de Paulo Freire.

Capítulo I. La búsqueda de la filosofía auténtica.

1. Antecedentes.

Desde finales del siglo XVIII se ha planteado en la filosofía de habla hispana la problemática de si es filosofía dicho pensamiento y con ello la búsqueda de una filosofía “propia”. El problema surge a partir de la comparación de dicha filosofía con la filosofía Occidental. Y con el antecedente de ser la filosofía hispanoamericana y latinoamericana heredera de la filosofía Occidental.

El pensamiento filosófico hispanoamericano comienza a partir del descubrimiento de América y de la conquista española. La primera filosofía difundida fue la escolástica en el siglo XVI, en la versión española, la cual era un pensamiento conservador antimoderno. A raíz de la conquista española, en el pensamiento de América comienza una preocupación por los derechos del indio y el derecho de hacer la guerra a los aborígenes, pero esto desde un enfoque español, no propiamente hispanoamericano.

Después, en el siglo XVIII, la filosofía moderna se da a conocer en América por medio de P. Feijoo y los viajeros ilustrados. Las filosofías más publicitadas fueron la de Descartes, Leibniz, Hugo Grocio, Rousseau, Condillac, Montesquieu, Benjamín Constant, etc. Por el lado anglosajón influyen personalidades como Adam Smith y Benthan, así como el pensamiento científico de Newton y Galileo. La Ilustración se traslada como tal a Hispanoamérica especialmente la corriente francesa.

Posteriormente a partir del año 1870 en el esplendor del romanticismo surgen algunas corrientes filosóficas que marcaron el contexto cultural y teórico de Hispanoamérica. Entre ellas destacan el Krausismo, el espiritualismo, el anarquismo, el positivismo, el socialismo y el

marxismo, entre otros. Ya para el siglo XX, surgen algunos movimientos universitarios que influyeron en el rumbo de la filosofía hispanoamericana, tales como la fenomenología, la axiología, el existencialismo, la lógica y la filosofía analítica.¹

Los filósofos hispanoamericanos tuvieron que importar la filosofía, pero le dieron un matiz inmanentista, propio de la Ilustración. El inmanentismo responde a la ocupación en las cosas de este mundo, de esta vida, de las cosas humanas en su detalle concreto. En España surge el tema “España”, en México surge el tema de la “mexicanidad” y en general en América surge el tema “América”. Con esto, basados en la peculiaridad y en la circunstancia los filósofos hispanoamericanos dan un salto original en el desarrollo del pensamiento filosófico.

El carácter filosófico en Hispanoamérica cambia, vuelca su mirada a lo particular a la situación concreta e histórica, a la “circunstancia”, al “personalismo”, a la “peculiaridad”; procurando siempre una visión estética, política y sobre todo pedagógica. Cabe señalar que la mayoría de los filósofos hispanoamericanos fueron maestros, pensaban que la educación era una buena forma de cambiar el entorno socio- cultural.

La polémica de si es o no filosofía el pensamiento de habla hispana se ha dado por las circunstancias del surgimiento de la filosofía hispanoamericana y porque ésta ha sido receptiva, imitativa, superficial, ausente de método y con tintes líricos. También es suscitada porque tanto la filosofía en España como la latinoamericana surgen de personajes que destacaron más en el ámbito literario que en el filosófico. En Latinoamérica Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó no tuvieron una formación filosófica, escribían de todo, eran polígrafos con una intención filosófica. La mayoría comenzó escribiendo artículos para periódicos, ensayos, poemas, y otros géneros literarios; sin embargo, dentro del contenido de éstos se pueden ir localizando conceptos y problemas filosóficos. Ellos han dejado un legado literario muy importante para la historia

¹ Ver: Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

intelectual de Latinoamérica, y dentro de él ya encontramos indicios de un filosofar que, aunque asistemático y precario, no lo podemos dejar de lado en la historia de la filosofía latinoamericana. Ellos han recibido muchas críticas en la valoración de si es filosofía, o no lo que hicieron. En la opinión de Eduardo Nicol el trabajo de esos personajes, a los que Gaos llama *nombres centrales de la historia literaria de la América Española*, es casi literatura y casi filosofía. A pesar de ello, debemos reconocer que son un elemento clave para el inicio de una filosofía latinoamericana, pues dentro de los escritos literarios van introduciendo temas éticos, políticos, pedagógicos y estéticos.

En España con la generación de 1898 -Benavente, Valle-Inclán, Baroja, Bueno, Rubén Maeztu, Azorín, Antonio Machado y Miguel de Unamuno- comienza una preocupación por la esencia de España, por su futuro, y por las causas de su crisis, ya que es en ese tiempo cuando España pierde sus últimas colonias (Cuba, Puerto Rico y Filipinas). Estos pensadores se enfocaban a problemas reales y concretos, se comenzaron a preocupar por su circunstancia. Pero las observaciones de la mayoría de ellos eran de tipo subjetivo y en ocasiones líricas. Aunque a Unamuno se le reconoce un sistema argumentativo más riguroso y, por ello, se le considera “el filósofo” de la generación del 98. Filósofo que a pesar de su empeño en que no lo encasillaran en una corriente específica, se le vincula con el existencialismo, sobre todo por su idea del *hombre de carne y hueso*.

La generación del 98 influye en José Ortega y Gasset, sobre todo en su preocupación por el tema de la circunstancia. En la generación orteguiana (1936), llamada así por Eduardo Nicol, se llega ya a una profundidad y objetividad en el sentido argumentativo. Con Ortega hay un acercamiento a la veracidad, exactitud y universalidad, propias de la filosofía Occidental; pero también, se da una lucha argumentativa en contra del positivismo.

Ortega propone que el filósofo se encargue de la salvación de la realidad ilógica. Salvar su circunstancia y edificar una filosofía más profesional fue su tarea. Puesto que en la reabsorción de la circunstancia se asume originalmente el ser.

Con un estilo ensayista Ortega promueve la filosofía española tanto en España como en Latinoamérica. En Hispanoamérica, más concretamente en México, se dio a conocer la filosofía orteguiana por medio de la *Revista de Occidente*, la cual fundó en 1922.

Es así como Samuel Ramos acude a Ortega para hablar de la circunstancia en México, para determinar lo que es o lo que puede ser su cultura, y la manera en que se ha modelado.

Al igual que Ortega en España, algunos filósofos en Latinoamérica, a principios del siglo XX lanzan una serie de formulaciones críticas hacia el positivismo. Entre ellos figuran José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira (uruguayos), Alejandro Korn (argentino), Alejandro Deustúa (peruano), Enrique Molina (chileno) y Antonio Caso y José Vasconcelos (mexicanos), quienes forman el grupo de filósofos a los que Romero llama *los fundadores*, por iniciar la filosofía latinoamericana del siglo XX, con un carácter autóctono y a la vez universal.

En el siglo XX la filosofía hispanoamericana se inicia como un esfuerzo para superar el positivismo que se había adoptado como sistema político y pedagógico en pro del orden y el progreso. Pero pronto los filósofos *fundadores* denuncian al positivismo por negar la libertad del hombre. Por ejemplo, Korn propone una metafísica y Deustúa una estética, ambas referidas a la libertad. Ejemplos de obras que refutan al positivismo pueden ser *La libertad creadora* de Alejandro Korn, *La lógica viva* de Vaz Ferreira y *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* de Antonio Caso.

Después, con la llegada a México de los filósofos *transterrados*, que se refugiaron debido a la guerra civil española, la filosofía hispanoamericana comienza a adquirir una forma interactiva y dialógica. Los filósofos españoles que llegaron primeramente a México fueron:

Joaquín Xirau, José Gaos, José María Gallegos Rocafull, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez. Estos tenían una formación en universidades de Barcelona y Madrid, lo cual produjo una retroalimentación filosófica y un profesionalismo en la filosofía latinoamericana.

Con estos acontecimientos, los filósofos latinoamericanos comienzan a formar una filosofía propia. La generación que se caracteriza por tal propósito es la que Miró Quesada llama la *generación forjadora*, por su esfuerzo de crear el proyecto de una filosofía auténtica. Entre los filósofos de esa generación aparecen Francisco Romero (Argentino), Emilio Oribe (uruguayo), y por supuesto, Samuel Ramos en México. Para ellos la autenticidad radicaba en crear técnicas filosóficas propias, y por ese detalle superan a sus antecesores.

Ya para mediados del siglo XX se comienza a escribir de una manera más articulada y argumentada; sistemática, rigurosa, técnica y empleando nuevas terminologías. Entre los autores que comienzan a escribir de una manera más lógica y metódica y además con la intención de una filosofía propia se encuentran Ferrater Mora, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada y Xavier Muguerza. Y con la intención de formar una filosofía propia Salazar Bondy, Enrique Dussel y Luis Villoro proponen una filosofía de liberación y autenticidad.

Los filósofos más comprometidos con la idea de autenticidad son: Francisco Romero, quien es considerado el precursor de la una filosofía auténtica por haber iniciado con ese proyecto, Francisco Miró Quesada, Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Luis Villoro, José Luis Abellán y María Zambrano.

Francisco Romero es el pionero en la teorización del concepto de autenticidad. Inicia con la intención de crear un proyecto para hacer realidad una filosofía auténtica. Romero fue de la idea de que se puede hacer filosofía auténtica sólo si se llega a una “normalidad filosófica”. Pero, ¿en qué consiste dicha normalidad?

Francisco Romero, uno de los pensadores argentinos más importantes en el desarrollo filosófico de América Latina, en un ensayo dedicado al filósofo cubano Enrique José Varona, comenta que para llegar a la *normalidad filosófica* el pensamiento iberoamericano ha avanzado en tres etapas distintas. La primera se caracteriza por la ausencia de originalidad y auténtica creación. La filosofía se nutre de ideas y doctrinas extranjeras sin llegar a una reelaboración. En la segunda etapa aparecen los *fundadores* quienes critican el filo espiritualista, irracionalista y lírico proponen en su lugar la especulación crítica y racional. Y en la etapa final es cuando se establece la *normalidad filosófica* al ampliarse, organizarse y difundirse la actividad filosófica. Entonces la filosofía deja de ser el esfuerzo heroico de una figura sobresaliente y se convierte en una tarea común, en la que se formulan argumentos universales sobre problemas que pueden brotar en cualquier parte del mundo.²

Con el establecimiento de la *normalidad filosófica* se establecen las condiciones necesarias para echar a andar el proyecto de una filosofía auténtica.

Francisco Miró Quesada es uno de los filósofos que tratan de hacer ese proyecto realidad. Se puede ver su preocupación por una filosofía auténtica en su texto *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. En su opinión existe una filosofía latinoamericana auténtica desarrollada por Leopoldo Zea, Antonio Gómez Robledo, Luis Villoro, Eduardo García Máynez, Juan Adolfo Vázquez, Alberto Wagner de Reyna y Jorge Millas. La expone en los apartados de metafísica, filosofía exegética, historia de las ideas y filosofía de lo americano, recorriendo las obras de estos filósofos.

Miró Quesada piensa que el aspecto inauténtico de la filosofía hispanoamericana se debe a que los pioneros de ésta leían la filosofía occidental y la entendían, pero no la comprendían. Y

² Ver: Abelardo Villegas y Gustavo Escobar, *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas*, México, Contemporáneos, 1983.

por esta razón no podían reproducir la filosofía de una manera original. Señala que para realizar una filosofía auténtica se tiene que llegar a una *comprensión de caladura*,³ en el sentido de llegar hasta el fondo de las cosas y no sólo a una comprensión estructural a la manera de “entender”. La *comprensión de caladura* permite llegar a asimilar el volumen interno del material analizado y el fondo de las significaciones, así como sus acepciones en todos los matices.

Miró Quezada se preocupó por comprender el por qué de la inautenticidad. Un rasgo de lo inauténtico es el querer filosofar a la moda, tal como les pasó a algunos filósofos latinoamericanos que simpatizaron con el positivismo. Para no caer en la inautenticidad se tiene que llegar a una *comprensión de caladura*, en la que se requiere seriedad para llegar a conocer la filosofía ya escrita y sumirse en el fondo de las significaciones para poder comprender y reproducir la filosofía desde un enfoque auténtico.

Para Miró Quesada existen dos vías para lograr la autenticidad. Mediante la reflexión de problemas universales y mediante la meditación de la realidad sin dejar de someter las observaciones a enunciados universales.

Desde la perspectiva de Miró Quesada el filosofar auténtico consiste, entre otras cosas, en un esfuerzo intelectual para llegar al fondo de las cosas y un compromiso estricto para escribir de una forma argumentada y racional, sin dejar de atender a la realidad.

Mientras que para Salazar Bondy la autenticidad tiene que ver con un cambio en la estructura económico-política e histórica de la sociedad. En una de sus obras⁴ donde recoge el contenido de algunas charlas de diversos congresos académicos y universitarios suscitados en México, Perú y Estados Unidos a propósito del problema de la filosofía hispanoamericana, señala que para que haya filosofía auténtica en Hispanoamérica es necesario liberarnos de la dominación

³ Ver: Francisco Miró Quezada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, “El problema de la filosofía latinoamericana”, México, Tierra firme, 1981.

⁴ Augusto, Salazar, Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

y hacer que nuestros países lleguen a un status donde se les deje de considerar subdesarrollados. Para ello, ve que el camino más apropiado es la filosofía misma; la filosofía como liberación.

Nuestros países en América hispanoindia –comenta Bondy- tienen una cultura de dominación. Primero hemos estado sujetos al dominio español, posteriormente al dominio de Inglaterra bajo sus redes comerciales y al control económico Estados Unidos. “Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados –valga la expresión- de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*.”⁵

Desde esta perspectiva, la dependencia y la dominación son las causas de la falta de autenticidad en la filosofía hispanoamericana. Pero existe la posibilidad de un cambio hacia lo auténtico. La solución es que el hombre logre trascenderse a sí mismo para lograr nuevas formas de vida, y así, modificar sus circunstancias económicas, políticas y culturales.

El ejercicio filosófico es una de las maneras como puede el hombre trascenderse a sí mismo y modificar el entorno socio-cultural. En el caso de Hispanoamérica –menciona Salazar Bondy- la reflexión tiene que realizarse sobre nuestro status antropológico con vistas a su modificación. La filosofía en Hispanoamérica tiene ser destructiva, para poder desvestirse del pensamiento alienado.

La filosofía hispanoamericana por fuerza, considera Salazar Bondy, tiene que tener un perfil liberador para desafiar el dominio y la dependencia en la que han estado sumidos nuestros países. Nuestra filosofía tiene que liberarse de los ídolos y de las máscaras que se le han impuesto.

El pensamiento de Bondy propone que una filosofía hispanoamericana auténtica sería una filosofía liberadora que conlleve un cambio socio-cultural, pero no debemos confundir su propósito y encasillar su filosofía en una filosofía práctica, aplicada o sociológica. Tiene claro

⁵ Augusto Salazar Bondy, Op. Cit., p. 86.

que la reflexión teórica estricta es la base para el desarrollo de nuestra filosofía, pero ésta debe atender a la realidad histórica, a los fines y la esencia de los pueblos.

“Nuestra filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuando más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana. Pero puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Por el análisis y la crítica, por la confrontación de los valores vigentes en nuestro mundo y por el ahondamiento de la propia condición, puede operar como un pensamiento ya no enteramente defectivo sino crecientemente creador y constructivo.”⁶

Para llegar a este punto de sus conclusiones Salazar Bondy expone el problema de una filosofía propia en tres cuestiones vinculadas. Divide el problema fundamental de la filosofía hispanoamericana en otras tres reflexiones. Se pregunta ¿cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y si acaso ha habido filosofía original, genuina o peculiar?, ¿cómo debe ser la filosofía hispanoamericana, si quiere ser auténtica? y ¿si lo mexicano, peruano o chileno puede o debe ser tema para la constitución de una filosofía propia? Recordemos que estas cuestiones están vinculadas y apuntan a la problemática de si es filosofía el pensamiento hispanoamericano y si hay, si ha habido o si es posible una filosofía auténtica.

El estudio que realiza Salazar Bondy puede clasificarse dentro de lo que se considera filosofía de la filosofía. Es decir, el pensamiento que cuestiona la validez y fundamento de la filosofía misma. Salazar Bondy no analiza, sino sólo indirectamente, el pensamiento de Hispanoamérica en sus modalidades de creencias religiosas, programas políticos, ideas artísticas, etc. Se centra en el pensamiento de Hispanoamérica, no en el americano, ni en el ibero o en el latinoamericano, pero sus conclusiones pueden aplicarse a todos ellos por la similitud de

⁶ *Ibíd.*, p. 94.

circunstancias intelectuales y socio-económicas, y además porque no establece diferencias nacionales, sino que las engloba a todas en una unidad.

Comienza revisando la evolución del pensamiento en la historia hispanoamericana. Señala las principales líneas de pensamiento, describiendo la problemática esencial a la que se han referido (¿Es filosofía el pensamiento hispanoamericano?). En el segundo capítulo expone los más significativos enfoques del problema de la filosofía hispanoamericana, presentando a los principales filósofos que teorizan el asunto de la *autenticidad*. Y en el tercer capítulo propone su propia interpretación y el sentido de la filosofía hispanoamericana.

La interpretación y la propuesta de Salazar Bondy son seriamente criticadas por Leopoldo Zea. Piensa que es algo inauténtico pensar que la autenticidad de nuestra filosofía dependa del desarrollo socio-cultural. Zea admite que la producción filosófica tiene que ver con la situación de la realidad histórica y social, pero señala que para hacer filosofía auténtica no se tiene que igualar las condiciones socio-económicas de occidente, ni estar a expensas del desarrollo, pues esto sería seguir dependiendo de las expresiones del hombre occidental. “La inautenticidad de la filosofía no es, así, un problema de subdesarrollo; por ello, el desarrollo o el supradesarrollo no dará como consecuencia una auténtica filosofía en Latinoamérica.”⁷

Zea piensa que el problema de la autenticidad no tiene que depender del desarrollo político-cultural de un país, pues aún países supra-desarrollados han creado filosofías inauténticas, como en el caso de Occidente. Zea se refiere la inautenticidad de la filosofía occidental en el sentido de que no ha sido congruente ni con su teoría ni con su práctica. Sostiene Zea, refiriéndose a la filosofía occidental: “Inauténtica es la filosofía que crea una idea de Hombre que es la negación del hombre mismo. Así como la que habla de la libertad abstracta, para limitar con supuestas justificaciones ideológicas, la libertad concreta de determinados

⁷ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1994, p. 113.

hombres. Inauténtica es, también, la filosofía que habla de los derechos del hombre, de la democracia como expresión de los mismos y en nombre de éstos y de ésta, y para la supuesta posibilidad y protección de los mismos crea formas de represión que las anulan.”⁸

La *auténticidad*, más bien, vendrá de la capacidad para enfrentar los problemas hasta sus raíces, vendrá con un cambio de actitud. La autenticidad no debe ser consecuencia de una posible revolución social, sino la base de esa posibilidad. Una filosofía auténtica es aquella que se basa en una actitud filosófica que también genera acción. Ese modo de filosofía lo podemos ver con lo teorizado y actuado por el Che Guevara.

Zea señala: “Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma como vencerlo.”⁹

Zea propone atender las problemáticas concretas de nuestra realidad propia con el lente de la filosofía universal. Propone seleccionar y adaptar las expresiones de la filosofía occidental a las problemáticas reales y concretas de nuestra América. Esto es porque a través de la colonización se ha propagado en América Latina la cultura occidental de manera impositiva.

Dadas esas circunstancias nos es imposible anular todo el legado que nos han impuesto y pensar que podemos partir de cero en la creación de una nueva filosofía propia. No se trata de omitir, de querer tapar el sol con un dedo lo que es evidente, sino de adaptar lo apropiado a nuestra realidad. Lo cual me parece de alguna manera no muy auténtico, pues adaptar lo ya dado es una actitud receptiva y no iniciativa de ingenio y de creación. Negar el legado de la cultura occidental existente gracias a la colonización, es imposible; pero eso no quiere decir que sea auténtico adaptar la filosofía Occidental a las problemáticas americanas; que tengamos que copiar

⁸ Ibidem.

⁹ *Ibíd.*, p. 114.

la filosofía occidental y por medio de ella resolver las problemáticas peculiares de la historia hispanoamericana y con ello esperar dar origen a una filosofía propia.

Es verdad que para que exista la autenticidad es necesario aceptar “críticamente” lo que hemos sido, lo que somos y lo que podemos ser; por lo que negar el impacto de la cultura occidental sería negar parte de lo que nos constituye. Pero seguir siendo a su modo, es negar nuestro ser propio. De lo que se trataría, en todo caso, es de estar conscientes de lo que nos constituye, analizar críticamente nuestro legado y a partir de ahí crear; lo que importa es el ingenio de creación. Para crear filosofía es necesario guardar lo esencial de lo que ella es –va a la raíz de las constelaciones cognoscitivas y su saber se pronuncia a través de enunciados universales- y ser creativo para imprimir un estilo auténtico, la huella del modo de ser propio con una esencialidad crítica. Adoptar teorías sin un filtro crítico, esperando por medio de las tesis universales ya elaboradas solucionar problemáticas concretas es señal de inautenticidad. En cambio, analizar el legado filosófico a través de un lente crítico y, darle nuevos sentidos que nazcan de problemáticas concretas es síntoma de autenticidad.

Me parece extraño que Zea critique la colonización e imposición de la cultura Occidental, y a la vez proponga adaptar la filosofía de Occidente a América Latina. Sin embargo, propone una *filosofía sin más*, capas de llegar a las últimas raíces de los problemas y a su vez tratar de darles solución. Una filosofía que no tenga como primacía el sello característico del lugar donde se hace, sino pura y simplemente filosofía. Propone hacer filosofía sin más, porque lo peculiar se dará por añadidura. “Lo importante es filosofar, pura y simplemente filosofar. Esto es enfrentarse racionalmente a los problemas que nos plantea la realidad, buscando a tales problemas la solución más amplia y adecuada”.¹⁰ Se trata de hacer filosofía para todo hombre ya lo peculiar vendrá como consecuencia. “No basta con querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar

¹⁰ *Ibíd.*, p. 45.

una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar lo americano como un fin en sí, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer una filosofía americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simple filosofía que lo americano se dará por añadidura”.¹¹

Con esas premisas parece que Zea propone una filosofía que guarde las pautas de la filosofía occidental, pero que involucre las problemáticas de la realidad latinoamericana; una filosofía que llegue a la esencia de las cosas, a la raíz de las problemáticas y que busque su solución más adecuada; una filosofía que no se preocupe por la peculiaridad en primera instancia, sino que se preocupe sólo por filosofar y nada más.

Pero, ¿cómo es que una filosofía que adapte lo que le convenga de otra puede ser auténtica? Parece que Zea también se preocupa por bajar lo abstracto de la filosofía Occidental a lo concreto de la realidad latinoamericana. La filosofía, para Zea, tiene que comprometerse con problemáticas concretas y no sólo de abstracciones ad infinitum, ya que una filosofía que no se compromete con nada, no es una filosofía auténtica.

Es cuestionable como en un momento Zea menciona que lo inauténtico proviene de la enajenación producida por la colonización. “Desenajenarse es descolonizarse, dejar de ser instrumento, medio, de otros fines.”¹² Es por causa de la colonización que ha permanecido oculto nuestro ser. Y en un momento posterior comenta que no es aconsejable destruir u omitir, sino ser conscientes de nuestra tradición sea, impuesta o no. Ser conscientes y adaptar la filosofía occidental, seleccionando lo apropiado para nuestra realidad. Latinoamericana. “Así, pues, no se trata de eludir, como tampoco de imitar y copiar, a la filosofía occidental para dar origen a una filosofía que sea propia de esta América. Se trata, pura y simplemente, de hacer lo que aconsejaba

¹¹ Leopoldo Zea, “En torno a una filosofía americana”, recogido en José Luis Martínez, Ed., *El ensayo americano moderno*, México, Porrúa y Obregón, 1958, p. 20.

¹² Leopoldo Zea, Op. Cit. p. 106.

Alberdi, esto es, seleccionar, adaptar, la expresión de la filosofía occidental que mejor convenga a nuestras necesidades, a nuestra realidad.”¹³

Lo que si podemos ver claramente en la crítica de Zea a la cultura de Occidente es el cuestionamiento a su egocentricidad, y la subestimación de las demás culturas no-occidentales. Los occidentales creen que el Verbo sólo es de ellos y que el no-occidental lo toma prestado. Lo que nos invita Zea a no imitar de la filosofía occidental es precisamente su egolatría y una filosofía que limita la dignidad del hombre. En ese sentido si propone Zea destruir para crear una filosofía, no única, sino una entre otras; es decir, una filosofía *sin más*.

Entonces, ¿es o no posible una filosofía hispanoamericana auténtica? Desde 1981 existe la seguridad de que esto es posible. José Luis Abellán, en el Congreso Nacional de Filosofía que se realizó en la ciudad de Guanajuato, comenta que la actividad filosófica hispanoamericana ha logrado crear un gran arsenal de conceptos o categorías que permiten elaborar un marco teórico capaz de rebasar los esquemas tradicionales de la filosofía Occidental. Además ve la necesidad de romper con el modelo monopolista de la filosofía de occidente, no sólo por las grietas en su sistema filosófico, sin también por el desequilibrio ecológico, la contaminación ambiental, el peligro nuclear, la depauperación del Tercer Mundo, la insurgencia del fundamentalismo islámico y la crisis energética.

¹³ *Ibíd.* p. 39.

2. Filosofía auténtica de Luis Villoro.

Podemos ver que esto es posible en la filosofía de Luis Villoro Toranzo. Este filósofo mexicano que ahora en el siglo XXI es autor no sólo de muchos textos importantes para la filosofía, sino también de una gran labor en el ámbito académico de México. Es poseedor del grado de DOCTOR HONORIS CAUSA por la UMSNH, muy bien merecido por su gran creatividad, rigurosidad, profesionalismo y lucha en el campo de la filosofía mexicana. Ha desarrollado el concepto de *autenticidad* para poner tierra firme en la construcción del edificio de la filosofía mexicana.

Villoro propone dicho concepto porque la filosofía en el continente americano comenzó como una especie de literatura sin formalidad ni método; sobre todo como filosofía mimética, es decir, carente de autenticidad e imitativa de las producciones filosóficas europeas.

Lo inauténtico para Villoro es aquel pensamiento que acepta cualquier razón ajena sin ponerla en tela de juicio. El pensamiento inauténtico es aquel que imita y repite cualquier pensamiento, movimiento o actividad cultural sin reflexionar. El pensamiento que surge como inercia de las modas es también una muestra de inautenticidad.

¿Pero entonces que es una filosofía auténtica para Luis Villoro? Para poder exponer la idea de autenticidad de Villoro claramente, recordemos, y tratemos de contrastar su concepción con un aspecto básico de la propuesta de Leopoldo Zea.

Leopoldo Zea, como ya veíamos, plantea una filosofía auténtica como un regreso a lo propio, a la circunstancia y particularidad latinoamericana, pero sin dejar de lado el aspecto universal que caracteriza a la filosofía desde sus inicios en Grecia antigua, en el tiempo de Sócrates, Platón y Aristóteles. Para construir una filosofía auténtica Zea propone aterrizar los

temas abstractos en la circunstancia propia y tratar temas que sólo se den en nuestra realidad, pero sin dejar de hacer formulaciones de tipo universal, propias de la filosofía.

Zea propone hacer pura y simple filosofía (universal), pero también desea que se temátice acerca de problemáticas concretas y específicas, propias del americano. Él piensa que a través de lo concreto y singular puede alcanzarse lo universal y que hablar sólo de universalidades es no comprometerse con nada específico, es algo sin importancia. “En lo concreto se encierra lo universal, lo que es válido para todos los hombres”.¹⁴

En esta intención de Zea podemos notar un problema también ya tradicional en la filosofía latinoamericana: el de lo particular (peculiar) frente a lo universal. Al respecto Leopoldo Zea propone partir de lo propio que no es el fin, sino un medio para alcanzar lo universal. Sin embargo, tal proposición no fue precisamente concretizada, y lógicamente no es válida, es decir, no es posible lógicamente derivar proposiciones universales a partir de un caso particular. Por su parte Villoro propone que la *autenticidad* no dependa precisamente de lo peculiar, puesto que una filosofía podría ser peculiar y, sin embargo, ser repetitiva e imitativa, y a su vez una filosofía puede carecer de distinción nacionalista pero si ser crítica y autónoma.

La autenticidad para Villoro consiste en el ser crítico y autónomo de un pensamiento específico sin tirar por la borda el carácter universal. Lo universal de los enunciados filosóficos para Villoro consiste en que sean enunciados fundados en razones objetivamente suficientes para creer, válidas para cualquier sujeto pertinente que las considere y pueda comprenderlas. En este tenor la autenticidad significa pensar críticamente y ser radicales en las reflexiones. En este sentido coincide Villoro con la concepción de José Gaos acerca de la filosofía. Para Gaos la filosofía consiste: “En hacer frente a cualquier cosa con – radicalidad. En penetrarla con la

¹⁴ Leopoldo Zea, “Dialéctica de la conciencia en México”, en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, p. 213.

mirada hasta las ‘raíces’, término que se empleó antes de que viniera a emplearse el término ‘principios’”.¹⁵

Algo que caracteriza a un pensamiento auténtico, desde la perspectiva de Villoro, es que el pensamiento debe hacer un examen crítico desde la propia razón, es decir, debe tener el requisito de la autonomía de la razón. A su vez la filosofía auténtica que está sostenida en razones propias tiene que ser congruente con la vida y los motivos de la persona que sostiene determinado pensamiento. Pero cuando los motivos y la vida de un pensador no son congruentes con sus teorizaciones, su pensamiento se convierte en superfluo, instrumental, y termina siendo filisteísmo; esa forma de filosofar es falsa y artificial; y por lo tanto, inauténtica.

El pensamiento auténtico tiene que ir acompañado de necesidades y motivos propios, de lo contrario se convierte el pensamiento en un academicismo superfluo y banal.

Villoro no ve a la filosofía únicamente como una actividad académica o escolástica. “La filosofía no es una profesión, es una forma de pensamiento, el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo distinto, lo alejado de toda sociedad en que la razón esté sujeta.- Y explica- lo distinto, nunca alcanzado, buscado siempre en la perplejidad y en la duda, es veracidad frente a prejuicio, ilusión o engaño, autenticidad frente a enajenación, libertad frente a opresión”.¹⁶

La filosofía para Villoro no es sólo un asunto académico, más bien, es una forma de vida, una actitud ante el mundo. El hacer filosofía debe involucrar motivos que se vinculen con la vida y el mundo, de lo contrario no sería auténtico, sino vano academicismo.

Los motivos tienen gran importancia para que una filosofía sea auténtica, pero habría que ver si la filosofía puede fundamentarse en los puros motivos.

¹⁵ José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945. p. 369.

¹⁶ Luis Villoro, “Filosofía y dominación”, Publicado en: *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, F. C. E., 1985. UMSNH, *Luis Villoro DOCTOR HONORIS CAUSA*, Morelia, Michoacán, México, 2002, p. 71.

En el texto *Páginas filosóficas* Villoro analiza los motivos que llevan a tomar una actitud filosófica y si ellos pueden fundamentar la validez de la filosofía. Dentro del análisis podemos ver una explicación clara de lo que es la filosofía. Para exponer los motivos que originan la actitud filosófica explica las actitudes del hombre ante el mundo, a través de las cuales se derivan sus modos de estar en él. Las dos actitudes de la conciencia ante el mundo son la actitud natural y la actitud filosófica. La actitud natural es ésa en la que el hombre se encuentra ante un mundo dado, lleno de objetos a los que cubre de significados para poder desenvolverse en él.

Una vez construido el todo de significaciones de una manera convencional, el hombre hereda un mundo vivido al que no lo interroga más. Y si acaso lo interroga es sólo en cierto aspectos parciales, para cierta funcionalidad. Pero dado que el todo de significaciones es construido de manera convencional, no se funda en una verificación racional. El estudio que puede llegar a ofrecer evidencias más certeras es la ciencia. Pero ésta no da razones acerca de la fundamentación del todo de las significaciones, sino que sólo postula enunciados experienciales acerca de un grupo funcional y parcial de ese todo sin llegar hasta sus últimos fundamentos. Con las comprobaciones que realiza, la ciencia sólo confirma la vigencia del sistema de significaciones. De hecho, sólo a excepción de los cambios de paradigmas, la ciencia trabaja con los supuestos de ese todo de significaciones preestablecido. A partir del todo de significaciones preestablecido, que Villoro llama *orden natural de significaciones*, el hombre convive y coexiste, valora y cree comprender las cosas, pero no cuestiona ni pide evidencias racionales acerca de ese *orden*.

En cambio, en la actitud filosófica se pone en cuestión este sistema significativo, que sustenta las acciones, los pensamientos y valoraciones del mundo convencional. En tal actitud se pone en signos interrogativos la totalidad de los supuestos que le sirven de base al mundo dado, no sólo aspectos parciales o conjuntos de variables del todo. El mundo que creíamos fundado

ahora parece insostenible en sus raíces. En la actitud filosófica se lucha por encontrar evidencias racionales del fundamento del mundo.

¿Y cómo empieza la actitud filosófica? Cuando el hombre escucha a su pensamiento y su razón parece no coincidir con ese sistema de significaciones preestablecido. Cuando los deseos e inquietudes del hombre se ven contradichas por lo ya establecido, entonces éste comienza a cuestionar, a poner en interrogación el mundo ya significado.

El cambio de actitud suele ocurrir, como señala Villoro, cuando descubrimos la mentira de una moral convencional, o la falsedad del dogmatismo dominante, o cuando nos aterra la obsesionante duda de una cuestión religiosa. Aunque se busque omitir los impulsos a la actitud filosófica, llega un momento en que tantos choques de la razón hacen despertar la actitud filosófica, y ésta se vuelve una forma de vivir.

Cuando el hombre comienza a buscar, de manera individual, el sustento y la evidencia de ese todo significativo, porque no se ajusta a su modo de ver el mundo, es cuando cambiamos a la actitud filosófica. En dicha actitud lo preestablecido comienza a incomodar, ya no da respuestas y comenzamos a interrogar el todo en su conjunto de forma radical.

Al quedar desnudo de sentido el mundo se nos vuelve misterioso y nos causa asombro. Entonces, comenzamos a buscar el fundamento esencial para nuevas significaciones. En el momento de la actitud filosófica los supuestos significativos del mundo quedan como doxa (meras opiniones), por su carencia de justificación. Entonces parece como si hubiéramos estado engañados, enajenados, viviendo encadenados a formas conceptuales sin sustento. En la actitud filosófica el hombre se emancipa de la ilusión de lo aparentemente verdadero. La actitud filosófica libera de la enajenación que proviene de una falta de corroboración propia. Con la actitud filosófica el hombre accede a la responsabilidad de su propia razón.

Con la actitud filosófica inicia la filosofía. Pero ¿qué es la filosofía? “La filosofía es, negativamente, liberación; positivamente, acceso a la verdad”.¹⁷ La filosofía da la oportunidad de que el hombre encuentre por sí mismo una verdad objetiva, verificada por su razón.

La filosofía busca el origen fundante de lo que constituye la configuración del mundo. El estudio de la filosofía no es sobre un sector de entes dentro del mundo, ni tampoco fuera de él. La filosofía es una modificación en la comprensión del todo de significados, por lo que abarca a los entes, pero en su conjunto. Reduce a los entes a evidencias justificativas de los saberes. Es el retorno al origen de la configuración del mundo, y no de otro mundo, sino al origen del mundo vivido. A partir de las evidencias, la filosofía indaga sobre los principios en los cuales ha de reposar la configuración válida de significaciones del mundo. La filosofía proporciona la posibilidad de encontrar por sí mismo el sentido auténtico de la constitución del mundo.

La filosofía de Villoro contiene claramente características de la fenomenología de Husserl, es decir, propone que para acceder al fundamento esencial de las cosas es necesario dejar que los entes se nos presenten tal y como son para no darles significados ajenos a ellos. Propone abrir la intelección ante el mundo. En la actitud natural se llena a los entes de significados; en cambio, en la actitud filosófica se deja que el ente nos dé la pauta para significarlo, él mismo sirve de evidencia de tal significación. Es cuando nos damos cuenta que la actitud natural ofrece sólo opiniones, mientras la actitud filosófica clarifica evidencias racionales.

Ahora bien, la filosofía no postula verdades para que todos se adhieran a ella sino con la intención de incitar a que cada uno revise sus aseveraciones, no por el hecho de retar sin razón, sino para mover al hombre a despertar de la enajenación.

A partir de lo dicho podemos deducir que los motivos que mueven a asumir la actitud filosófica se resumen en uno sólo: buscar el origen, el fundamento y las evidencias del todo de

¹⁷ Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, México, Universidad Veracruzana, 1962, p. 79.

significaciones que conforma nuestra manera de entender el mundo. Pero ¿la validez de la filosofía puede sustentarse en esos motivos?

La validez de la filosofía no puede sustentarse en motivos personales, sino en la propia razón que origina el poner en interrogación el todo de significaciones que se tiene del mundo. La validez de la filosofía está en ella misma, pues es un constante proceso de fundamentación. La actitud filosófica sí está movida por motivos, pero la filosofía tiene formalidad y método, por lo que su validez está basada en sí misma, en su carácter fundante.

La filosofía no puede fundar su validez en motivos subjetivos, sino más bien en conocimientos objetivos. La validez de la filosofía reposa sobre sus propios métodos de justificación. Respecto a si los motivos que nos guían en la actitud filosófica justifican a la filosofía debemos aclarar que es la filosofía a fin de cuentas la que comprobaría la validez de esos motivos. La filosofía se fundamenta a ella misma, por la razón de su carácter fundante. Un saber sobre el origen sólo puede juzgar su validez por él mismo. Esta descripción de la filosofía es un signo de autenticidad, una filosofía auténtica es aquella que cumple con estas notas.

Lo difícil de aceptar la validez de las afirmaciones filosóficas para los que se encuentran en actitud natural es que la filosofía descubre la verdad de manera personal e individual y la postula como una verdad objetiva, válida para todos los hombres, a través de la razón.

Si evaluáramos la validez de la filosofía por su utilidad en la vida humana, tendríamos que decir que la filosofía no puede ponerse al servicio de los intereses humanos, pues entonces sería ideología, metodología de una ciencia particular, técnica de autosatisfacción; todo menos saber de los orígenes. La servicialidad de la filosofía para la vida humana reside en que pone a la vida con todos sus intereses al servicio de la verdad, pone a los intereses del hombre en sintonía con la razón. La filosofía rechaza todo interés y pretendido valor que no repose en la libre razón. Para lo que sirve la filosofía a la vida es para guiarla por el camino del saber originario y verdadero de

las cosas e intereses humanos. Ella nos salva de los intereses mundanos no fundamentados en la clara racionalidad; de esa manera puede salvarnos de injusticias y guerras.

La filosofía brinda la oportunidad de una vida auténtica, una vida donde el hombre toma decisiones por convicción propia, donde él investiga por sí mismo, y encuentra las evidencias de una verdad por su propio mérito. La filosofía llama al hombre a asumir la responsabilidad de su convicción racional. La filosofía llama hacia una vida auténtica, y en ese momento se convierte en auténtica filosofía, en eso reside su servicialidad.

En una filosofía auténtica son importantes los motivos, puesto que guían a la actitud filosófica, y sólo mediante ella podemos descubrir el misterio de la filosofía. Con la actitud filosófica podemos conocer el significado y el propósito de la filosofía. Es una especie de iniciación para adentrarnos al mundo en términos filosóficos. Pero no podemos decidir su validez únicamente desde los motivos, sino de una forma más veraz de comprobación la cual corresponde al sistema de la propia filosofía.

Los motivos son un elemento más de *autenticidad* en la filosofía de Villoro, pues de alguna forma son parte importante del ser del hombre y constituyen el botón de arranque de la filosofía. En la filosofía auténtica de Villoro es necesario que coincida el pensamiento con el modo de vida, tiene que coincidir el pensamiento con la actitud hacia el mundo, de lo contrario se estaría viviendo un autoengaño, síntoma de inautenticidad.

La filosofía auténtica tiene que ser también libre de ideologías y no ponerse al servicio del poder. En el ensayo “Filosofía y dominación” que forma el cuerpo del texto *El concepto de ideología y otros ensayos*, de 1985, Villoro se pregunta sobre la actualidad de la filosofía; su objeto, el para qué de ésta y si entre la ideología y la ciencia queda algún lugar para la filosofía. Expone estas breves reflexiones vistas desde la estructura social de dominio, donde podemos ver implícito lo que sería el quehacer filosófico auténtico.

Desde finales del siglo XX la filosofía oscila entre dos extremos que ella no es. Por un lado, se le etiqueta como ideología, y por otro, parece estar desembocando en un saber racionalmente más seguro, la ciencia. La filosofía no es ciencia, mucho menos ideología.

3. La “ideología”: signo de un pensamiento inauténtico.

En el ensayo “Del concepto de ideología” Villoro analiza los sentidos que se le han dado al concepto de ideología y trata de dar una definición precisa de éste. Discierne dos concepciones fuertes del término, la sociológica y la gnoseológica. Desde la gnoseología se entiende el concepto como expresión de un conocimiento que aparenta ser verdadero, cuando en realidad es una forma de error. En la concepción sociológica, ideología es un conjunto de creencias verdaderas o falsas condicionadas socialmente. De cualquiera de las dos formas este concepto tiene una función enajenante y de dominio de las masas.

Villoro trata de proporcionar un concepto interdisciplinario de ideología, puesto que las definiciones de ideología que más resaltan son estas dos enunciadas anteriormente, y el concepto que manejan atiende a fenómenos de un solo ámbito de estudio. Dentro de la concepción sociológica, Marx y Engels lo definían como *conciencia falsa* determinada por las relaciones sociales; Lenin lo aplicó como conjunto de creencias ligadas a un grupo social (*ideología proletaria*). En la concepción gnoseológica, Karl Mannheim es quien introdujo el término como conjunto de creencias verdaderas o falsas utilizadas para el dominio social.

Para poder llegar a un concepto útil teóricamente de ideología Villoro propone definirla como una creencia insuficientemente justificada, y que cumple una función social de dominio inclinada a satisfacer el poder de un determinado grupo.

De las anteriores premisas sobre este concepto podemos ver que la filosofía no es para nada ideología. Aunque, socialmente se le ha tildado como justificadora de la dominación, pero es porque el poder trata de legitimarse en ella. Puesto que el poder mismo ve en la filosofía una amenaza que crítica y trasparenta los fines ideológicos y políticos. Desde Grecia el hombre-filósofo se le ha visto como un inconforme con lo establecido, cínico o extravagante, distante y distinto, corruptor, disolvente, introductor de peligrosas novedades, desdeñoso de la cosa pública. Y por ese motivo el poder trata de utilizar a la filosofía a su favor, para que no intervenga en sus intereses.

La filosofía al ordenar sus razonamientos en un sistema compartido de creencias puede convertirse en una doctrina. Al convertirse en doctrina puede ser usada para propósitos no propiamente filosóficos, entre otros, puede servir como instrumento de cohesión o dominio social. El poder puede valerse de una doctrina filosófica para consolidarse como grupo social, es decir, se escuda en el contenido filosófico, el cual puede comprender valores objetivos fundamentados racionalmente para enmascarar sus fines de dominación social y mental. Y esto es, porque la dominación sólo es real cuando los individuos la aceptan; para que la acepte un individuo tiene que haber un convencimiento a través de la retórica y del engaño. Para llevar a cabo el engaño el poder intenta presentarse como un movimiento de liberación, de bienestar, de paz y de justicia. Es entonces cuando acude a la filosofía para argumentar sus propósitos. Al ser utilizada la filosofía por el poder para llevar a cabo sus fines de dominación ésta se convierte en ideología. “La utilización del pensamiento de ‘lo distinto’ como instrumento para reproducir ‘la misma’ situación de dominio es justamente la ideología”.¹⁸

La ideología encubre el pensamiento filosófico y lo hace pasar por una doctrina al servicio de la dominación. Pero la filosofía, más bien, es el pensamiento que libera de la enajenación y del

¹⁸ Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, F. C. E., 1985. p. 150.

engaño producido por la ideología. Cuestiona las creencias aceptadas, reniega del engaño del poder y de la aceptación general de los argumentos ideológicos. A través de la razón critica la enajenación para afirmar un pensamiento auténtico.

Con lo anterior se muestra como la filosofía es un pensamiento de liberación que en determinadas ocasiones el poder la utiliza como instrumento de dominio, más no es propiamente su objetivo la dominación, sino al contrario, la liberación.

La filosofía, más bien, es un pensamiento que, desde Sócrates, ha pretendido ser reforma del entendimiento y elección de una nueva vida. Reforma del entendimiento en el sentido que cuestiona las creencias recibidas como aparato conceptual o sistema significativo. La filosofía pone en cuestión todo supuesto, todas aquellas opiniones que se aceptan sin reflexión, las enjuicia racionalmente para llegar a sus últimos fundamentos y demostrar su validez o invalidez. Es reforma del entendimiento, en tanto que analiza estructuralmente las creencias establecidas para darles otra forma, una forma nueva basada en el juicio de la razón y no en la opinión pública; basada en argumentos demostrados racionalmente, analizados hasta sus raíces, y no en ideologías. “Así, la reforma del entendimiento libera la mente de su sujeción a las creencias impuestas y las pone en franquía para aceptar las que vea por sí misma. Emancipa a la razón del dominio de las convenciones, rompe la sujeción a los aparatos conceptuales que reiteran un dominio”.¹⁹

Al poner en cuestión el sistema significativo dado la filosofía permite al individuo acercarse a eso que le llama “vida buena”. La elección de esa nueva vida tiene que ver con un cambio de actitud. Se tiene que pasar de la actitud en donde no se cuestiona lo dado, a la otra actitud en la que no se acepta nada sin antes pasarlo por el ministerio de la razón. Tiene que ver con una inversión de valores, lo cual lo podemos ver en muchas filosofías pero me gustaría

¹⁹ Luis Villoro, Op. Cit. p. 140.

mencionar la filosofía de Nietzsche por ser un ejemplo de la creación de nuevos valores y la afirmación de la propia voluntad. La vida buena también es la anhelada por Marx al criticar la explotación de una sociedad enajenada y proponer una sociedad donde ni la propiedad privada, ni la explotación del hombre por el hombre exista. Y como menciona Villoro: “Cualesquiera que sean las formas en que se presente la vida nueva, coinciden en un punto: es siempre liberación y autenticidad”.²⁰

Por lo tanto, la filosofía en lugar de ser un pensamiento de dominio es originalmente un pensamiento de liberación y de autenticidad.

Ahora bien, habiendo demostrado como la filosofía en su esencia no es ni ideología, ni un pensamiento de dominación, veamos de qué manera se diferencia de la ciencia y como esta actividad no necesita refugiarse en demostraciones científicas para ser de fiar.

La ciencia parte de ciertas creencias básicas con las que interpreta y explica sin antes ponerlas en cuestión. Desde la concepción Kuhn la “ciencia normal” se refiere a hechos, a objetos o clases de objetos y analiza las relaciones entre ellos. Las creencias que dan por verdaderas, que son de las que parten para sus observaciones y demostraciones científicas, son establecidas por un grupo de gentes pertinentes, es decir, por la comunidad científica. Al conjunto de creencias que se tiene de la realidad se le denomina paradigma. Y mientras ese paradigma responda a las preguntas por los hechos de la realidad, no se pone en cuestión. Pero el problema surge cuando el paradigma estable ya no responde a fenómenos reales que surgen en la observación científica. Es entonces cuando surge la radicalización del preguntar. Ya el preguntar no es acerca de hechos, clases de objetos o las relaciones entre ellos, sino de las creencias básicas que suponen los conceptos de la ciencia normal. Ese preguntar radical, es el tipo de la pregunta filosófica.

²⁰ *Ibíd.*, p.143.

“La pregunta filosófica, en efecto, no se refiere a hechos u objetos del mundo, ni siquiera a clases de ellos; se refiere al marco conceptual supuesto en cualquier pensamiento sobre esos hechos u objetos, y, por consiguiente, atañe a esas creencias básicas que anteceden a cualquier interpretación o explicación racionales.”²¹

Mientras que la ciencia conoce, la filosofía piensa. La filosofía interroga los conocimientos, los pone en cuestión. La filosofía no enseña conocimiento, sólo enseña a cuestionar y analizar los sistemas cognoscitivos, siempre con la intención de llegar al fondo de las cosas. La pregunta filosófica, que es la herramienta de la actividad filosófica, pone en tela de juicio los conocimientos establecidos hasta llegar a sus raíces esenciales para aclarar los conceptos establecidos y fundamentarlos racionalmente en demostraciones objetivas. “La pregunta filosófica –dice Villoro- conduce a la crítica de la razón por ella misma. Ésta podría resumirse en tres operaciones ligadas entre sí. *Primero*: El análisis de los conceptos. Permite rechazar los conceptos oscuros y alcanzar conceptos cada vez más precisos: reforma de nuestro aparato conceptual. *Segundo*: El examen de las razones en que se fundan enunciados que expresan nuestras creencias. Permite rechazar las opiniones infundadas y llegar a creencias fundadas en razones: reforma de nuestras creencias. *Tercero*: Lo anterior permite deslindar las preguntas que no pueden formularse, por carecer de sentido o de respuesta, de otras legítimas, y llegar así a preguntas cada vez más iluminadoras: reforma de nuestra capacidad inquisitiva”.²²

La filosofía busca poner bases firmes a las creencias aceptadas socialmente, es un pensamiento que rompe con las creencias públicas y los supuestos conocimientos de la ciencia, para edificar conocimiento objetivamente verdadero. Pone en cuestión los enunciados científicos

²¹ *Ibíd.*, p. 138.

²² *Ibíd.*, p. 139.

porque la ciencia, aunque aparenta, no tiene la verdad absoluta ni la solución a todas las problemáticas y todos sus supuestos cambian al cambiar el paradigma.

Por lo tanto, a la pregunta que enuncia Villoro en el ensayo “Filosofía y dominación” de si queda algún espacio entre la ideología y la ciencia para la filosofía, es forzoso contestar positivamente. En este siglo XXI es necesaria la actividad filosófica porque el poder gracias a su aliado el neoliberalismo inventa, cada vez más, tácticas más eficaces para el control y el dominio. Tal es el caso de la homogenización con la cual el poder uniforma, manipula y enajena a las personas. Por ello es necesario un pensamiento disruptivo, un pensamiento liberador y auténtico. La filosofía busca desde sus inicios en Grecia la luz ante las sombras, la emancipación de la servidumbre, la autenticidad ante la enajenación.

Las anteriores premisas nos muestran más ampliamente en qué consiste la filosofía auténtica. Más concretamente, para Villoro la filosofía, en especial la filosofía auténtica mexicana, es: “Por una parte, *autonomía*: intentar pensar por cuenta propia, sin limitarnos a repetir doctrinas importadas; por la otra, *adecuación* del pensamiento a nuestra realidad histórica”.²³

Ahora bien, la filosofía de Villoro puesto que está cimentada en la razón tiene un carácter no dogmático, no se dice poseer la verdad única, ni tampoco acepta todas las posiciones filosóficas, sino más bien tiene una perspectiva consciente de la diversidad de pensamientos que se dicen ser verdades universales y plantea una vía abierta para el diálogo racional proponiendo la unidad en la diversidad. Para su filosofía no es válido que un pensamiento se diga superior y consecuentemente quiera que lo sigan de manera autoritaria. Es inaceptable desde una perspectiva racional, como la de éste filósofo, que una corriente de pensamiento o un pensador

²³ Luis Villoro, “Filosofía y dominación”, citado por Mario Teodoro Ramírez, “Luis Villoro y la filosofía mexicana del siglo XX”, en *Luis Villoro DOCTOR HONORIS CAUSA*, Morelia, UMSNH, 2002, p. 8.

diga que tiene la verdad única e irrefutable, y por lo tanto quiera imponerse y decir como se debe pensar. Es inadmisibile la posición de un pensamiento homogéneo que conduzca a una sola ruta. De manera racional conviene más bien un pensamiento heterogéneo, ya que el mismo pensamiento es plural. Nuestro filósofo propone entonces un pluralismo racional.

El *pluralismo racional* consiste en reconocer las diferentes pretensiones de universalidad y pensarlas de una forma más crítica, dialéctica y concreta. La visión pluralista es aquella que no reduce a una sola forma de pensar, ni asevera de manera dogmática una única verdad; tampoco hace válida la premisa de que todas las líneas de pensamiento son verdaderas, sino que postula la posibilidad de evaluar las perspectivas de los diferentes modelos o sistemas de pensamiento desde un punto racional, y basándose en conocimientos objetivamente suficientes para creer.

Cabe recordar que el *pluralismo racional* de Luis Villoro surge de la búsqueda de una solución a la problemática de lo universal frente a lo particular, donde lo particular da lugar al relativismo y recordemos que el relativismo radical conduce al escepticismo.

Entonces entre esos dos extremos universalismo-relativismo, él encuentra que aceptar la unidad en la diversidad es la mejor manera de evitar el caos en el pensamiento. El pluralismo es pues la mejor manera de que el cause del pensamiento no se desboque y enloquezca.

El pluralismo es importante por las dos siguientes razones. Por un lado, porque un universalismo suele guiar a nacionalismos, chovinismos y fascismos, movimientos detestables para el bien de las sociedades. Por el otro, porque lo particular que se da en diferentes localidades culturales e históricas y propicia un relativismo conduce a conflictos entre los miembros de diferentes culturas,

El pluralismo está en contra de un pensamiento universal que se cree poseedor de una verdad única, pero también de un pensamiento que acepta todas las posturas particulares-relativismo- que no deriva un conocimiento objetivo para cualquier hombre racional.

Por ello es bueno pensar una alternativa crítica y lógica y además plural; esto vendría a ser en lo circunstancial la cara de la justicia.

Por lo tanto, la ruta que hay que seguir es la de la autopista universal que pasa por los hechos y procesos histórico-sociales y culturales. Es decir, para filosofar es necesario respetar el patrón de lo universal, característico de la filosofía, pero reflexionar con un pensamiento propio y adecuado a la realidad histórica. Porque no pensar por sí mismo y copiar problemáticas extranjeras es no tener conciencia de identidad y punto de referencia en la historia; y por lo tanto, ser inauténticos. Recordemos que deja de haber una filosofía auténtica cuando sólo se realiza una repetición de doctrinas locales o importadas, cuando no hay un *pensar por sí mismo* y cuando ese pensar no está fundamentado en condiciones lógicas propias de un pensamiento racional. El pluralismo racional es un rasgo característico de una filosofía mexicana auténtica.

Capítulo II. Cultura auténtica.

1. La problemática multicultural.

El problema que existe entre las culturas hoy en día a nivel mundial es la falta de un acuerdo racional para su relación y su convivencia. Es decir, ¿cómo puede llevarse a cabo una convivencia pacífica entre las culturas?, ¿cómo puede regularse su relación para que no subordine una cultura, mediante el dominio y el poder, al resto de las culturas? Y si es necesario crear principios éticos para salvar la convivencia cultural, para que no desaparezcan manifestaciones culturales valiosas debido a la ambición de algunas culturas más poderosas ¿qué condiciones deben cumplir dichos principios?, ¿bajo que criterios deberían establecerse?

En el siglo actual existe una cultura que cree ser la mejor, la más desarrollada, la que posee la mejor estructura socio-económica. Y por esa idea se siente con el poder de decidir sobre las demás culturas adhiriéndolas a su modo de ser cultural. Ésta es la cultura occidental moderna, la cual tiene el poder suficiente para intentar una homogenización y así disolver los diversos modos de ser culturales en su propio seno. Pero, ¿qué es la homogenización? La homogenización es “la supresión de las diferencias culturales y adhesión a las creencias y valores de una cultura dominante”.¹

La homogenización le permite a la cultura occidental moderna un desarrollo más elevado en los mercados del mundo y una fácil manipulación de los seres humanos de todas las culturas.

¹ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, p. 151.

Cuando las formas de vida y de pensar oscilan en una misma línea se hace más fácil el dominio sobre éstas, por ello, a la cultura occidental moderna le interesa uniformar a las culturas sin importarle ni en mínimo grado la identidad de las culturas, sus formas de pensar, sus creencias, sus formas de regular la vida en sociedad, mucho menos sus valores.

Lo cual, desde un punto de vista racional y ético, puede ser muy criticable, porque el intento de homogenización, que tiene como objetivo dicha cultura, aniquilaría muchas manifestaciones culturales de gran valor e importancia para la humanidad. Igualmente se ve muy riesgoso el que no haya un acuerdo en las relaciones interculturales, ya que pueden ser muy injustos los actos de una cultura contra los miembros de una cultura exterior.

La cultura occidental moderna, con su intento de homogenización y gracias a su aliado, el modo de producción capitalista, deja en el olvido la autenticidad de las culturas y convierte la vida de los seres humanos en un negocio, donde ya no se negocia sólo con cosas a las que se les pone un valor de uso y uno de cambio, sino también se hacen transacciones con seres humanos. Los individuos se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para hacer ganar dinero a los poderosos y esto les imposibilita el desarrollo de sus potenciales intelectuales y espirituales propios, son obligados a dejar sus formas de vida para entrar en el negocio donde sólo las minorías étnicas y la clase baja y media, en las que predomina el factor pobreza, son las que a fin de cuentas resultan en quiebra, en la quiebra de su propia vida, de su identidad y su autenticidad.

La cultura occidental moderna pretende enmascarar sus intenciones de dominio proclamando un discurso donde su premisa principal es lograr el bien de los pueblos. Justifica su dominación bajo el ideal de la universalidad de los valores, bajo la idea de que su forma política-económica, ideológica y epistémica es la más adecuada para la vida de los seres humanos.

Ahora bien, ponerse en contra de lo universal, al descubrir que detrás de universalismo aludido se encuentra una operación ideológica, nos lleva a un relativismo donde cada cultura elige sus formas de dirigirse y de actuar. Lo cual no es lo más adecuado, pues todo tipo de relativismo lleva a una disonancia en el convivir cultural. El que cada cultura elija sus valores a su forma puede causar la guerra, por haber bastantes diferencias tanto en sus valores morales como en sus decisiones políticas.

En suma, en la época actual el problema multicultural se desarrolla desde dos polos opuestos. Por un lado, tenemos una postura universalista con un carácter uniformador, y por el otro, un relativismo cultural desde el cual todas las culturas afirman sus propios valores, fines y decisiones basados en creencias particulares. ¿Conviene hacer una mediación entre ambos o es necesario plantear el problema de otra manera?

Dicha problemática incluye en su seno el olvido de un valor muy importante para la vida cultural, la autenticidad. En el siguiente ensayo trataremos de enfatizar la importancia de esta forma de valor, a partir de la posible solución que Villoro propone al problema del multiculturalismo.

Nos detendremos a analizar algunos de los temas involucrados en esta problemática para tener una idea más general de las dimensiones que abarca el multiculturalismo y lograr ver con más claridad la importancia de la autenticidad en el ámbito de la cultura.

2. La autenticidad como concepto clave para la problemática multicultural.

El concepto de autenticidad no es sólo fundamental en la concepción de la filosofía de Luis Villoro, sino que es un elemento fundamental en la constitución de una filosofía de la cultura.

La filosofía mexicana auténtica de Villoro también tiene implicaciones en el ámbito cultural. Villoro ha proporcionando elementos críticos y racionales para llevar a cabo diálogos acerca de las problemáticas culturales, políticas y sociales de México.

En el texto *El concepto de ideología y otros ensayos*, donde uno de esos otros ensayos es la “Autenticidad en la cultura”, Villoro comenta que el problema de la universalidad frente a lo particular en el ámbito de la filosofía de la cultura está planteado de una forma incorrecta, es un callejón sin salida, le parece un falso dilema. El problema de lo universal frente a lo particular contiene como punto crucial cómo lograr una cultura universal sin dejar de lado lo peculiar de cada cultura particular, ¿hasta qué punto será posible la convergencia en una cultura universal, sin la desintegración de las culturas particulares?

Ya que tanto el planteamiento de una cultura universal como el de las diversas culturas particulares proponen valores específicos, surge la necesidad de preguntar ¿hasta donde sacrificar los unos para afirmar los otros? Mientras que la cultura universal propone la creación de una comunidad mundial, comunicación transparente de todos los pueblos y construcción de un saber universal; la contraparte propone identidad nacional, múltiple y singular y la liberación de su ser de las garras de la enajenación.

Debido a las extremas diferencias es muy difícil llegar a la resolución de esta problemática. Por ello surge la pregunta acerca de la posibilidad de afirmar los valores

particulares sin omitir la meta de lo universal ¿Acaso se puede asimilar una cultura universal sin perder la identidad particular?

Para Villoro expresado así el problema conduce a una respuesta absolutamente negativa, por lo que infiere que éste está mal planteado. A propósito de esto propone plantear el problema con otros conceptos para que sea posible su superación. La idea de Villoro es llegar a la hermandad de todas las culturas, es decir, llegar a una cultura universal, pero sin aniquilar la autenticidad de cada cultura particular.

Se percata de que las dos posturas persiguen valores semejantes, aunque por diferentes vías. Villoro rescata los puntos valiosos de estos dos extremos. Lo valioso de la “cultura universal” es el intento de integración de particularidades en una unidad superior que asegure la comunicación entre todas ellas. Y lo que tiene de valioso la postura de las culturas particulares es la búsqueda de autonomía, integridad, libertad, desenajenación. Estas dos posturas que parecen extremadamente contrarios pueden confluír en un solo aspecto, ya que integración, unidad y autonomía son rasgos de autenticidad.

El falso dilema lo modifica Villoro, le da un enfoque más claro y radical, el problema es ahora: lo inauténtico frente a lo auténtico, cultura auténtica versus cultura inauténtica. Las preguntas guía se tornan más claras puesto así el problema; ¿cómo puede una cultura ser auténtica y la vez universal?, ¿cuándo podemos decir que una cultura es auténtica?

Para analizar el problema planteado renovadamente, Villoro hace una revisión breve del concepto de cultura y explica dos dimensiones de ésta. Posteriormente analiza el uso del término *autenticidad*, dando a conocer dos sentidos de éste para así poder definir con claridad el concepto de “cultura auténtica”. Subsecuentemente distingue tres confusiones

referentes al concepto antes mencionado y su relación con los nacionalismos. Y finalmente postula una posible solución al problema planteado.

En la revisión del concepto de “cultura”, Villoro expone la definición global de E. B. Tylor por la cual se entiende “ese todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”.²

La cultura es una estructura compleja tejida por actitudes y actividades propias del hombre, realizadas en un entorno social. Otra definición que expone Villoro es la propuesta por la ONESCO en la ciudad de México en el año 1981. “En su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.”³

Perfilando así un concepto de cultura que engloba las actividades creadas por el hombre y para el hombre, encierra tanto procesos propios de lo humano, como herramientas y utensilios para su vida social.

Villoro intenta ordenar el conglomerado complejo a que se refieren las definiciones de Tylor y la UNESCO: Propone dividirlo en dos dimensiones a las que llama “externa” e “interna”. El “externo” corresponde a los elementos perceptibles de manera directa por un observador. Este primero incluye dos subconjuntos uno de ellos son los productos materiales de una cultura: construcciones, utensilios, herramientas, manifestaciones

² E. B. Taylor, *Primitive culture*, Londres, 1871, Vol. VII, p. 7. , citado por Luis Villoro en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, F. C. E. 1985.p. 176-177.

³ “Declaración de México”, en *Conferencia mundial sobre las políticas culturales. Informe final*. UNESCO, París, 1982, p. 43. citado por Luis Villoro en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, F. C. E. 1985.p.177.

artísticas y sistemas de significaciones. El otro son los sistemas de comunicación, las organizaciones sociales, los lenguajes de distintos tipos y los ritos, costumbres, juegos y tradiciones.

La dimensión “interna” comprende creencias, propósitos y actitudes colectivas de los creadores de una cultura. La dimensión “interna” es la parte fundamental para comprender lo perceptible directamente de una cultura. Es a partir de las creencias, motivos y propósitos que podemos entender las manifestaciones culturales de un grupo humano.

A partir de lo anterior Villoro parece darnos la definición de lo que para él sería el concepto de cultura. “La cultura puede considerarse como una ‘segunda naturaleza’ creada por las comunidades humanas, con el objeto de justificar sus creencias, realizar sus valores elegidos y cumplir sus fines deseados”.⁴

Villoro comenta que la cultura la crea el hombre para asegurar el acierto de sus acciones, dar sentido a su vida y a su modo, acercarse a un ideal de perfección y establecer una comunicación con los otros.

En lo relacionado con la autenticidad, analiza los usos comunes que se le dan al término y realiza una analogía para llevarlo al ámbito de la cultura. Menciona que este término se aplica en lenguaje ordinario a comportamientos o a creencias de individuos. Conlleva un sentido moral y uno psicológico. Cuando se habla de autenticidad se remite comúnmente a la autenticidad de una conducta, de las convicciones o de una vida en general. Pero ¿cuándo una conducta, alguna convicción o una vida son auténticas? Para Villoro un comportamiento de un sujeto es auténtico cuando es congruente con sus convicciones. Podemos deducir que las convicciones son auténticas si están guiadas desde

⁴ Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, F. C. E. 1985.p. 178.

las propias razones y motivos propios. Es decir, un comportamiento que se presenta de forma externa es auténtico si coincide con los motivos y razones internas de la persona que las realiza.

Ahora bien, utilizando la analogía que hace Villoro para trasladarnos a lo cultural correspondería decir que las manifestaciones externas de una cultura son auténticas si corresponden a las creencias, valores y propósitos de los creadores de dicha cultura, lo cual corresponde al ámbito de lo interno.

Pero no nos podemos dar por bien servidos con una distinción de la autenticidad cultural que remite a la correspondencia entre lo externo y lo interno, es decir, entre manifestaciones culturales y creencias que conducen a realizar dichas manifestaciones. Podemos ser más radicales preguntándonos acerca de qué es lo que hace a esas creencias ser auténticas para poder producir manifestaciones culturales auténticas. Porque puede ser que las manifestaciones culturales correspondan con las creencias que las propician, pero que estas creencias sean inauténticas. ¿Qué es lo que hace a una creencia ser auténtica?

Villoro sostiene que la autenticidad de una creencia puede justificarse tanto en razones como en motivos propios. Si una creencia está basada en razonamientos lógicos, si se pueden argumentar, demostrar, o bien está cimentada en experiencias, intuiciones o estimaciones propias, puede presumirse que es auténtica. Y al contrario, una creencia es inauténtica cuando es aceptada sin ponerla en cuestión.

Analógicamente una cultura es inauténtica cuando los integrantes de una cultura aceptan creencias externas sin más y las repiten sin antes examinarlas. Villoro considera inauténtica a una cultura si sus creencias y actitudes no son el producto de un análisis racional propio sino que son la repetición de pensamientos ajenos.

Villoro le proporciona al término analizado el sentido del *pensar por sí mismo*, en este sentido se refiere a autenticidad como *autonomía de la razón*.

De la autenticidad cultural podemos hablar cuando una cultura produce sus creencias desde sus propios pensamientos y son la base para sus manifestaciones culturales.

“Cultura auténtica es cultura crítica, autónoma, fundada en las propias razones”.⁵

La manera de justificarse las creencias en motivos es parecida a como se justifican en razones, pues el punto es que tanto las razones y los motivos estén basados en el *sí mismo*. Las creencias pueden justificarse en motivos si tales motivaciones son propias del sujeto que las actúa y corresponden a sus necesidades reales. Si por motivos entendemos de manera muy general “cualquier causa psíquica que induce a la acción”.⁶

De la misma forma que se da el proceso de autenticidad en lo individual, en lo cultural se muestra la autenticidad cuando la cultura actúa conforme a los deseos, necesidades e intereses de los miembros de una comunidad, cuando atiende a conflictos reales propios de la comunidad. También se muestra la autenticidad cuando una cultura le hace frente a las diversas manifestaciones que le acosan. Es decir, cuando los miembros de una comunidad no se dejan imponer modos de ser distintos a ellos, y si en dado caso los aceptan es por antes haberlos puesto en tela de juicio. Una cultura es auténtica cuando no copia ni imita los modos de ser de otras culturas ajenas a ella.

Desde la concepción de Villoro podemos decir que una creencia es auténtica cuando se justifican en motivos, necesidades y deseos propios. En relación con la justificación de las creencias que sustentan el modo de ser de una cultura, podemos afirmar

⁵ Luis Villoro, Op., Cit., p. 181.

⁶ Ibidem.

que una cultura es auténtica cuando existe congruencia con su realidad vital; esto si nos remitimos a la justificación de las creencias en motivos.

La justificación de las creencias para tener la certeza de que una cultura sea auténtica, según Villoro, puede estar basada tanto en razones como en motivos. La justificación en razones denotan autonomía de la razón, es decir, el pensar desde la propia razón. La justificación en motivos responde a la congruencia con la vida real de la cultura, es decir, las creencias de una cultura son auténticas si coinciden con sus necesidades reales, con su circunstancia.

3. Nacionalismos culturales: una forma de inautenticidad cultural.

Otro signo de autenticidad cultural es la autonomía cultural y la atención a los problemas concretos propios de la realidad de una cultura. La autonomía cultural en este siglo XXI, donde la organización política de los pueblos se expresa como “Estado-nación”, suele enmascararse con fines ideológicos en nombre de los “nacionalismos”.

“Un ‘nacionalismo cultural’ supone, por una parte, una actitud de defensa o protección contra influencias externas a la nación y, por la otra, un hincapié en los contenidos de esa nación”.⁷ El nacionalismo pide a toda costa la defensa de sus elementos peculiares; no admite nada extraño o ajeno a lo suyo.

Aunque la autonomía cultural, rasgo de la autenticidad, tenga propósitos parecidos al “nacionalismo”, debemos tener cuidado porque esto puede llevarnos a grandes confusiones.

⁷ Ibíd., p. 184.

Villoro distingue tres diferencias entre autenticidad cultural y nacionalismo cultural, así como las confusiones implícitas de este último. La primera es que el nacionalismo interpreta lo auténtico como lo distintivo, lo singular, lo peculiar. Mientras que lo auténtico no siempre coincide con lo peculiar. Puede ser que una creencia sea peculiar, pero sea transmitida por generaciones sin ser examinada racionalmente. Puede ocurrir que al examinar dicha creencia la comunidad no encuentre pruebas objetivas de su validez, y la modifique o la deseche buscando a partir de ella otra creencia que nazca de su propio pensamiento o de sus propias necesidades.

Villoro señala que en la época actual, debido al desarrollo industrial, las culturas nacionales son cada vez menos peculiares. También debido al avance de la globalización es muy difícil especificar los rasgos peculiares de una cultura; es por ello que la autenticidad no tiene que depender de lo peculiar. Villoro exhorta a no confundir lo auténtico con lo propio. La insistencia en lo propio suele poner un freno a la transformación de la realidad, debido al peso de las tradiciones y los sistemas significativos convencionales. En cambio, la autenticidad no es un obstáculo para la transformación cultural, más bien, puede ser una herramienta benéfica para el desarrollo de formas culturales superiores.

En la época actual no se puede negar el roce que a veces hay entre las culturas. Esto nos obliga a pensar lo auténtico no como lo peculiar, sino como la capacidad de hacerles frente a los diversos modos culturales desde la propia razón, esto es, como la capacidad de entender los diversos modos de ser culturales. Y si en dado caso alguno de ellos nos muestra algún contenido positivo, no seremos inauténticos si incluimos, a nuestro propio mundo cultural algunos de esos componentes, siempre y cuando correspondan con nuestras necesidades de vida. Villoro señala que una cultura no es inauténtica por dejarse influir por elementos de una cultura ajena, sino por no ponerlos en tela de juicio, ni integrarlos a sus

necesidades y deseos reales. La inautenticidad en este sentido viene cuando una cultura acepta modos ajenos de ser sin examinarlos reflexivamente y cuando los incorpora a su vida y éstos no son coherentes con su historia vital. Además, puede haber algo propio de una cultura, sin embargo, ser un movimiento aceptado sin haberlo puesto en cuestión y por lo tanto, ser inauténtico. “Así, tan inauténtica puede ser una actividad que repite sin ponerlos en cuestión ideas y valores de la propia tradición cultural, como la que acepta ideas importadas. A la inversa, muchas actitudes disruptivas frente a la situación imperante son auténticas, sin son el fruto de una reflexión personal autónoma, aunque no repitan ningún contenido peculiar de la propia realidad cultural”.⁸

Por el hecho de que el nacionalismo cultural no discierne la diferencia entre “lo propio” y lo auténtico lleva a confundir cultura nacional con tradición cultural y autenticidad con reiteración de lo existente.

En segundo lugar, el nacionalismo cultural está a favor de una cultura central uniforme y subordina a las otras culturas minoritarias. Impulsa a la destrucción cultural para formar una cultura homogénea. Tiene el fin de someter en caso de resistencia a su poder. Valiéndose del ideal de integración y de igualdad, incorpora a su “cultura nacional” las etnias y pueblos que cuentan con un florecido, misterioso e importante bagaje cultural. En cambio, la alternativa de la autenticidad proclama el respeto y el intercambio cultural. Propone una descentralización de raíz para formar una pluralidad de culturas en una misma nación.

Por último, Villoro plantea la diferencia entre la cultura nacional y una cultura nacional auspiciada por el Estado. Esta diferencia se establece por el hecho de que Nación y

⁸ *Ibíd.*, p. 187.

Estado no pertenecen a iguales categorías. “La nación pertenece a la categoría de comunidad, el Estado a la de dominación”.⁹

Mientras que la nación defiende un ideal común de conjunto integrado de individuos con valores y un fin común decidido por voluntad convencional, el Estado somete a todos los individuos a un poder soberano. Por esta diferencia es que existen naciones sin Estado y Estados sin naciones. De esta diferencia se hablará más profundamente en el momento en que toquemos el tema: del Estado-Nación al Estado plural.

La nación es producida por el Estado cuando el nacionalismo cultural se convierte en proyecto político. Desde ese enfoque el nacionalismo cultural cumple la función de aparato represor social, aumenta la seguridad en cuanto a dominación de un poder hostigador. Además, el nacionalismo de este tipo pone una muralla contra valores extranjeros, lo cual lleva a que la consolidación de tradiciones que no precisamente son convicciones del pueblo, sino decisiones que convienen a intereses del poder gobernante. El nacimiento forma una especie de protección contra las críticas que puedan surgir tanto de fuera como de los grupos que integran la propia nación. Excluye a la oposición que surge en su mismo seno.

Y es por esos motivos que un nacionalismo cultural auspiciado por el Estado no sigue la línea que traza la autenticidad cultural. Esta línea contiene un lente crítico y analítico, capaz de incorporar o eliminar elementos culturales a partir de un examen racional y circunstancial. El nacionalismo cultural que no está auspiciado por el Estado puede integrar a la población, ser alentador de la liberación o independencia de un país y motor para que la cultura camine sobre valores firmes; pero en el momento de ser parte de

⁹ *Ibíd.*, p. 189-190.

fines políticos se convierte en una arma en contra de los deseos de la nación. En un nacionalismo que no depende de un Estado pueden surgir modos auténticos de ser; pero resulta ser un arma de dos filos.

Por ello, Villoro propone abandonar el concepto de “nacionalismo cultural”, por su ambigüedad, imprecisión y su tendencia a múltiples interpretaciones. Por el contrario, se trata, de poder llegar a entender claramente lo que es la autenticidad cultural y, aunque sea en términos teóricos, a la formación una cultura auténtica universal.

4. Pensando una cultura universal auténtica.

¿Cómo una cultura puede ser auténtica y a la vez ser universal? Con esta nueva forma de plantear el viejo problema entre lo particular y lo universal, se vislumbra una posible solución, una solución que sirve como idea reguladora, como guía para una transformación en la vida social práctica.

La idea regulativa es la idea de una cultura universal auténtica. Pero, ¿cuándo y cómo es una cultura auténtica y a la vez universal?

Villoro explica que la autenticidad no es necesariamente coincidente con los particularismos culturales, pues existen particularismos culturales que son miméticos en cuanto a ideología y actúan bajo creencias que no corresponden a su realidad social. Asimismo, hay universalismos que tienen como meta la unión de culturas mediante el sometimiento de las culturas particulares a un modo de ser específico; tal es el caso de la cultural Occidental moderna. Dicho universalismo contiene la idea de homogenización, de uniformidad cultural.

Inclusive se vale de los medios de comunicación para bombardear con mensajes y posturas exclusivas de su cultura ego-centrista; logrando con ello una cultura enajenada, no auténtica. También hecha mano de la industrialización y del mercado para unificar, formando una sociedad de consumo. Las personas víctimas de esa cultura poco a poco van haciendo suyo ese mundo y terminan adoptándolo. Los integrantes de las diversas comunidades culturales, presos de un mundo mercadotécnico, se identifican por las marcas comerciales que compran creyendo que ello les proporciona un status social. Así, se van revistiendo de falsos valores que sólo guían a un vacío existencial enajenado y mediocre. Quedan muy lejos de valores éticos superiores, lejos de una cultura crítica, pensante y libre.

La cultura Occidental moderna lejos de estar creando una sociedad universal auténtica, está formando una sociedad enajenada, vacía y mediocre. Disfrazándose con las vestiduras del “progreso” y la “civilización se impone a las comunidades culturales destruyendo valores y legados que forman parte de su autenticidad cultural, y por ende, exterminando su autonomía.

Frente a este tipo de universalismo homogenizante, Villoro propone un universalismo que integre armónicamente la compleja red multicultural, pero no mediante la ruptura sino mediante la confluencia racional y la actitud disposicional de comprender y de pensar modos de ser favorables para toda la raza humana.

La universalidad que propone Villoro resultaría de la convergencia de las diversas culturas, no de la destrucción de modos culturales para crear “uno” sólo. “Una cultura sólo puede ser auténticamente universal si no se contrapone a ninguna cultura particular ni la sojuzga”.¹⁰ Dicha universalidad resultaría de la integración de culturas autónomas, todas en

¹⁰ *Ibíd.*, p. 195.

un nivel superior. Este nivel superior surgiría de los diversos modos culturales auténticos, con valores éticos y un pensamiento no ideológico.

¿Cómo puede lograrse esta propuesta teórica? La posibilidad que ve Villoro es creando una política de respeto, tolerancia; que fomente la diversidad y la autonomía cultural. A su vez, esta nueva política “sólo es posible -según Villoro- si se preservan las estructuras y organizaciones sociales comunitarias, intermedias entre los individuos y el Estado- nación, que pueden servir de soporte a la diversidad de formas culturales frente a la cultura hegemónica”.¹¹

Villoro exhorta a los hombres a que de ahora en adelante haga realidad esta idea regulativa. Que formen una cultura unida en su cima y diversa en su base. Esto sería una cultura *universal auténtica*.

5. Identidad y autenticidad.

La autenticidad es un factor muy importante en la problemática multicultural. Proporciona un apoyo importante para la integridad de los pueblos y su relación con los demás. Otro elemento que es importante en la interculturalidad, y que tiene en estrecha relación con la autenticidad, es la “identidad”. Porque la autenticidad es importante para la construcción de la identidad de una cultura.

En el ensayo “Sobre la identidad de los pueblos” Villoro analiza el problema de la “identidad”. Encuentra dos vías para lograr la identidad de un pueblo, donde una de ellas es la autenticidad y la otra la singularidad.

¹¹ Ibidem.

Primeramente menciona la definición en sentido general del concepto de identidad y en forma de verbo. Identidad en su forma verbal puede significar dos cosas que apuntan hacia un mismo sentido. La primera consiste en señalar rasgos distintivos de un objeto con los que se separa de los demás objetos. La segunda es determinar características que hacen notar que es el mismo objeto frente, a, y en la transición temporal.

En esta caracterización general corresponde el término “singularidad” a la definición de “identidad”. La singularidad, en palabras de Villoro, es “distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio, discernible de las demás”.¹² Esta definición de “identidad”, la aplica Villoro a los pueblos señalando que la identidad de éstos, en términos de singularidad, resaltaría los datos que perduran a través del tiempo y que son característicos de una cultura como el territorio, la composición demográfica, el lenguaje, las instituciones sociales, las manifestaciones culturales típicas, sus hechos históricos, así como los mitos que hablan de su origen. Esto sería especificar la identidad de un pueblo, ¿pero la identidad individual cómo se edifica?

Villoro se da cuenta de las crisis de identidad que surgen cuando las notas que caracterizan a un pueblo no coinciden con las convicciones de uno o más individuos de esa comunidad. Esto se debe, entre otras cosas a que la identidad en su sentido de singularidad, en ocasiones es elegida por grupos de cierta elite de una comunidad y no por la totalidad de sus individuos. De esto se deriva un problema tradicional; quién o quiénes deben decidir la identidad de un pueblo. La totalidad de individuos que la forman o sólo algunos. O si se decide por mayoría o por minoría; esto nos lleva a otras preocupaciones las cuales no trataremos en este momento.

¹² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998, p. 63.

La identidad individual puede presentar crisis en relación con la colectividad, pero esto puede mantener armonía, mientras un individuo no pierda de vista su pasado, ni la proyección que tiene de él y de su cultura.

La identidad colectiva es, según la reflexión de Villoro, la representación intersubjetiva compartida por la mayoría de los miembros de una comunidad cultural. Desarrolla Villoro como las culturas han buscado su identidad en medio de circunstancias de dominio, invasión, sometimiento y enajenación. En muchas ocasiones las culturas tienen que elegir entre conservar sus valores, y a partir de sus rasgos característicos, proyectarse desde sí misma hacia el futuro, adherirse a la cultura invasora en turno; o bien, tratar de imitar y proponerse igualar a los países que se consideran primeras potencias mundiales.

En la búsqueda de identidad de los pueblos, Villoro encuentra algunas características comunes como son el oponer a la imagen impuesta otra que revalorice y renueve su identidad. La identidad se busca como una imagen unitaria. Los pueblos ven su pasado como consistencia de un proyecto colectivo.

La búsqueda de la identidad presenta esos datos mencionados y a su vez ésta puede buscarse mediante dos vías: la vía de la singularidad y la de la autenticidad.

Por la vía de la singularidad, identificar a un pueblo consiste en distinguirlo de los demás. Sería encontrar los rasgos propios y particulares de una cultura. Desde una visión superficial se trataría de destacar los signos que resaltan la peculiaridad de las culturas, como sus símbolos patrios y religiosos. En otra más profunda, que es la que realizan comúnmente los investigadores de la sociología, antropología y otros, se trata de encontrar los rasgos peculiares de las culturas a partir de sus obras y manifestaciones culturales, y derivar de ahí la forma de ser que tiene como específica una cultura. En casos más extremos algunos investigadores fanáticos, tratan de encontrar una nota esencial única que

dibuje lo propio de las culturas. Aquí lo más fácil de detectar como dato esencial peculiar es la raza. Con ello viene un fenómeno muy detestable, el racismo; recordemos como ejemplo, el nazismo. La búsqueda de identidad por esta vía puede llevar pues, a consecuencias no deseables como los famosos nacionalismos, que puede llegar a convertirse en un peligroso fascismo.

En la búsqueda de la identidad por esta vía, Villoro señala cuatro vías para obtenerla. En todos, se realiza un proceso de abstracción, el cual consiste en partir de datos concretos y, por un movimiento intelectual aritmético, llegar a la síntesis de datos peculiares. Las investigaciones de identidad concluyen con las notas peculiares lo que puede llegar a verse como un *haber* colectivo. Los signos característicos tienen la cualidad de ser continuos y perdurar en el tiempo. Y por último, en todas las rutas hacia identidad existe la idea de “destino común” de una cultura.

Por la vía de la autenticidad el manejo es diferente. Comenzando porque la *autenticidad* es diferente. Podemos decir que una cultura es auténtica cuando tiene un proyecto y éste responde a sus necesidades y deseos colectivos básicos y cuando expresa valores que comparten los miembros de una cultura.

Por esta vía, la identidad no sería el resultado de datos, sino la evaluación de un proyecto en relación con los valores, necesidades y deseos de una comunidad. Por la vía de la autenticidad la identidad debe estar siendo renovada de acuerdo a las necesidades que se van presentando y según el pensamiento de quien interroga.

Como se ve, la vía de la autenticidad permite la posibilidad de interacción con otras culturas, al no encerrarse en una tradición heredada a la que no podríamos ser infieles. Esa vía puede salvarnos de nacionalismos arrogantes y sin sentido. Permite la apertura hacia lo otro, poniendo bases racionales para una pluralidad cultural. Nos da la posibilidad de elegir

nuestro destino de una forma voluntaria y racional. Da la posibilidad de construir la identidad de un pueblo, basándose en decisiones prudentes y racionales, y sobre todo, permite el movimiento de una cultura en sí misma, lo que produce un mejoramiento en las condiciones de vida de una cultura y la interlocución cultural.

En el análisis de Villoro acerca de la problemática multicultural puede notarse como la vía de la autenticidad tiene gran importancia, no sólo como camino para encontrar la identidad de los pueblos, sino también en la creación de principios éticos para el trato intercultural.

Como ya hemos visto, la *autenticidad* es un factor muy importante en el problemática multicultural. Proporciona un apoyo importante para la integración de los pueblos y su relación con los demás y constituye un pilar muy importante en la construcción de la identidad cultural.

Debido a la contribución de la *autenticidad* en la construcción de culturas autónomas, racionales y libertarias, podemos verlo como un valor. Así lo considera Villoro, pues es uno de los principios fundamentales de su ética de la cultura.

6. Autenticidad: principio básico en una ética de la cultura.

Debido a la notable lucha de los diversos pueblos contra la cultura Occidental Moderna para que se les reconozca su autonomía, su lenguaje, sus valores, en fin todo su legado cultural, se ha desatado una gran interrogante respecto a cómo debe ser el trato entre las diversas culturas si cada una cuenta con valores morales diferentes. ¿Cómo saber que comportamientos son los más adecuados y cuales habría que limitarlos? ¿Cómo debe actuar una persona frente a su cultura y como lo debe hacer frente a otras culturas?

Claro está que estas interrogantes corresponden al ámbito ético, y en este caso nos estaríamos refiriendo específicamente a una ética de la cultura.

Ya Villoro en el ensayo “Aproximaciones a una ética de la cultura” nos brinda una forma de ética cultural. Ésta consiste básicamente en la construcción de cuatro principios transculturales: autonomía, finalidad, eficacia, y el de autenticidad, que es de gran importancia el para llevar a cabo una convivencia intercultural pacífica entre las culturas existentes.

Estos principios corresponden a un nivel universal pero no porque estén del lado del universalismo ideológico de la cultura Occidental Moderna, sino porque cumplen condiciones puramente formales, no incluyen contenidos particulares. Son una especie de proposiciones categóricas éticas que no definen contenidos, sino sólo dan un sentido formal ético. Estos principios son universales, también por el hecho de ser transculturales, es decir, no están a favor de una cultura en particular, a pesar de ser enunciados por alguien que pertenece a la cultura Occidental Moderna.

Villoro propone estos principios transculturales como una idea reguladora para la solución del conflicto entre el universalismo ideológico y el relativismo ético.

El universalismo ideológico que promueve la cultura Occidental moderna ha tratado de presentarse con el ideal de construir una ética objetiva y por tanto universal. Pero la ética que promueve no es una ética transcultural, sino la ética de una cultura particular donde la universalidad se identifica puramente con la igualdad de los individuos. Pero, esta “igualdad”, ni siquiera es aplicada con sentido de justicia para todos, o con los mismos derechos para todos sin importar religión o raza. Más bien, se aplica como una herramienta para uniformar u homogenizar a los individuos. La cultura Occidental Moderna ha logrado

la universalidad mediante la violencia y la dominación de culturas, mas no mediante el diálogo y la formulación de argumentos racionales.

El relativismo cultural, que se levanta como oposición contra la universalización, tiene la idea implícita de que los valores particulares de todas las culturas son igualmente válidos. Villoro rechaza el relativismo, porque al asumir la igualdad de valor de todas las normas morales de cualquier cultura, por lógica se sigue, que se tienen que aceptar también las de las culturas violentas, dominantes y discriminadoras.

Por ello, para formular sus principios éticos en una base racional e independientemente de una orientación relativista o universalista, Villoro parte de dos supuestos que él piensa que pueden aceptarse sin dificultad. El primero es que una cultura satisface necesidades, cumple deseos y lucha por realizar fines, a través de la expresión de emociones, deseos, modos de ser y señalando valores, eligiendo fines, expresando preferencias, y dando con esto sentido a sus actitudes y comportamientos. El segundo supuesto es que una cultura es preferible en la medida que cumpla mejor con esas funciones. Con esto, el problema de qué cultura es preferible tendría una posible solución. ¿Qué características tendrían que tener los principios transculturales?

Los enunciados transculturales tienen, o deberían tener, según Villoro, por lo menos las características de garantizar a las personas y a las culturas la elección y realización libres de un plan de vida, ya que cada cultura debe suministrar un contexto adecuado para ese plan de vida. Los enunciados deben ser válidos, no sólo a manera individual, sino también colectiva, es decir, ser válidos para una comunidad cultural. Y los individuos de una comunidad deben contribuir al buen funcionamiento de dichos principios en su comunidad, ya que el todo funciona a través de las partes. Además, los principios

transculturales que propone Villoro no tendrían que ser aceptados de forma coactiva por los pueblos, sino si y sólo si un sujeto quiere que su cultura cumpla mejor sus funciones.

Los valores que contengan esos principios serán diferentes en cada cultura, pero lo que nos darán como resultado es la unión en la diversidad. La postura de Villoro es un universalismo racional que a su vez tiene la intención de un pluralismo cultural. Es decir, propone que cada pueblo elija sus valores, sus formas de ser, sus actitudes, pero desde un punto en común; desde una base formal que permita la unión en la diversidad. Propone valores transculturales para promover la unión de la humanidad en un acuerdo racional, pero el contenido de los valores culturales será otorgado por cada cultura. Los enunciados transculturales, en la propuesta de Villoro son una especie de condiciones formales para llevar a cabo un diálogo intercultural que permita arribar a valores universales aceptados por todas las culturas, por medio de la razonabilidad, no de la imposición, ni la violencia, ni la enajenación.

¿En qué consisten tales principios transculturales: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia?

El primer principio, autonomía, es la posibilidad de cada cultura de fijar sus metas, elegir sus valores, establecer sus preferencias y determinarse por éstas; así como ejercer el control de los medios para alcanzar sus metas. Es el poder de una cultura para establecer criterios racionales para la justificación de sus creencias. Y es el poder de libre expresión de una cultura para aprovechar los medios de comunicación que juzgue más adecuados con el fin de expresar sus convicciones. La autonomía viene a ser el poder de autodeterminación de un pueblo sin coacción externa. Es la capacidad de decidir sus valores y sus fines por su propia cuenta. Para la realización de este principio, Villoro propone que se establezcan algunos derechos y obligaciones. Entre ellos, el deber del sujeto

a procurar la autonomía de su cultura. El deber de contribuir en la creación y transmisión de su cultura, así como de luchar contra la imposición de formas culturales que correspondan a instrumentos de dominación. El sujeto tiene el deber de respetar la autonomía de las culturas ajenas, es decir, debe tener el sentido de tolerancia, me supongo que en el sentido de comprender no de aguantar o soportar al otro. En el aspecto del lenguaje es muy importante la autonomía, porque comprende el derecho a utilizar la lengua propia.

En cuanto la aproximación de elementos culturales ajenos, podría decirse, sin pensarlo dos veces, que es síntoma de falta de autonomía. Pero como menciona Villoro, incorporar elementos de culturas ajenas no es lo mismo que imitar elementos, al incorporar elementos se tiene que contar con la capacidad de elegir lo que conviene según la circunstancia de la cultura propia, esto es un signo de decisión propia y de pensar por sí mismo; lo cual son cualidades de un ser autónomo. El segundo principio, la autenticidad, hace referencia a la determinación del comportamiento de una cultura consistente con sus deseos, propósitos y actitudes.

Villoro expresa la relatividad del término autenticidad. Por ello, aclara a que tipo de autenticidad se refiere. El sentido de autenticidad de Villoro se refiere a la correspondencia de comportamientos con deseos y necesidades. No se expresa en el sentido de “peculiaridad”, ya que lo peculiar anuncia lo tradicional, los usos y costumbres heredados, los cuales no coinciden con los cambios en las necesidades y deseos que se van dando en las comunidades culturales. La peculiaridad de una cultura puede ser inauténtica si se compara con las necesidades y deseos actuales de una comunidad. Además, lo “peculiar” es no universalizable; en cambio, el sentido de autenticidad en Villoro no está peleado con la universalidad. Pues los rasgos más auténticos de una cultura pueden ser universalizables.

La autenticidad puede presentarse de diversas formas en diversos casos. Puede haber autenticidad en una cultura de tipo hegemónica, en el momento en que su comportamiento sea consistente con las necesidades y actitudes de su elite, pero a su vez deja de ser auténtica cuando no corresponde con las necesidades de las minorías integrantes de esa cultura. Debido a esto, es frecuente encontrar autenticidad e inautenticidad con mayor frecuencia en sectores parciales de una cultura.

El principio de autonomía es apoyo para que se de la autenticidad en una cultura. Ya que es imposible pensar en una cultura que afirme su autenticidad sin decidir por sí misma, basada en sus propias razones. A la vez una cultura heterónoma no puede presumir de auténtica. Para que la autenticidad se realice tiene que constar de deberes y derechos.

Villoro menciona que los sujetos que integran una cultura deben procurar no adquirir formas culturales que no correspondan con sus deseos y su realidad. Debe existir confiabilidad a la autenticidad de las demás culturas, sólo pueden hacerse expresiones y juicios si éstas se basan en razones. También es un deber juzgar la autenticidad de una cultura desde sus valores y reglas, no desde la configuración axiológica nuestra. No se debe condenar a una cultura, ni invadirla sólo porque según los concepción de una cultura cree que se esta viviendo en el error. Recordemos el caso de la cultura Occidental Moderna con las culturas americanas.

Entre los enunciados transculturales el principio de autenticidad es parte fundamental para que se lleve a cabo un intercambio cultural. Es importante porque permite conservar y destacar los rasgos de las culturas sin afectar los modos de ser individuales de cada una de ellas. Ayuda a que las manifestaciones culturales sean auténticas y no imitaciones; además, es una defensa contra las imposiciones culturales, como el fenómeno de homogenización que intenta la cultura occidental moderna.

Es valioso que cada cultura defienda su autenticidad y que además se preste a un intercambio cultural, es necesario para el bien de la humanidad la apertura, la comprensión y el intercambio de experiencias y conocimientos entre culturas; es necesario un pensamiento plural. De lo contrario, cuando una cultura no es auténtica ni acepta la pluralidad, sino es imitativa ya sea por dominación o por falta de ser en sí misma, el único paradero es la homogenización.

El tercer principio, el de finalidad, está orientado a la capacidad de un pueblo de decidir sus fines y sus valores. Este principio es la capacidad racional valorativa para la construcción de objetivos a largo o mediano plazo y de llegar a establecer fines superiores, es decir, formas de vida no antes establecidas. Derechos y obligaciones derivan de este principio. Se pueden distinguir dos que resumen a los demás. El sujeto tiene el deber de contribuir a la realización de fines y valores de manera integral con su sociedad. El sujeto tiene el deber de no imponer valores y fines a culturas ajenas. Por el cumplimiento de estos deberes el sujeto gozará del establecimiento de valores superiores y al abandono de formas de vida represiva y modos culturales no-éticos.

El cuarto principio, de la eficacia, a grandes rasgos es que las culturas pongan en práctica los medios requeridos para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos.

Con la presentación de estos principios, es imposible no recordar los derechos humanos instaurados por la cultura Occidental Moderna a fines del siglo XVIII, después de la Revolución francesa. Porque se podría pensar que no le vendría mal a los principios transculturales propuestos por Villoro la compañía de los derechos humanos. Para ello, los derechos humanos tendrían que ser transculturales para poder pertenecer a los cuatro principios enunciados por Villoro.

Los derechos humanos serían válidos transculturalmente con la condición de que fueran derechos morales y no jurídicos. Y además, que sean el resultado del reconocimiento de valores o necesidades objetivas de todo hombre. Y por las características que deben tener los enunciados transculturales, mencionados anteriormente, algunos de los derechos humanos quedarían sin posibilidad de ser enunciados transculturales. El derecho a la propiedad individual y el derecho a la felicidad personal no tendrían posibilidad de serlo, según la lógica del planteamiento de Villoro. Para que los derechos humanos fueran transculturales tendríamos que eliminar también, la propiedad individual, ya que es una imposibilidad para que las culturas puedan elegir sus valores con autonomía. En fin, se tendrían que hacer modificaciones según las condiciones que se tienen que cumplir para establecer valores transculturales.

Los derechos humanos tienen algunos inconvenientes para ser declarados principios transculturales debido a que provienen de la cultura que ha conquistado a la fuerza a otras culturas, pese a haber formulado derechos valorativos para el ser humano.

Villoro en *Estado plural, pluralidad de culturas* critica al pensamiento moderno, creador del concepto de razón universal única. Ahí menciona algunos indicios de la descomposición del impero del pensamiento moderno, tales como la díada Estado-nación. Y da algunas pistas para poder lograr una cultura racional plural y auténtica.

Nuestro filósofo crítica la visión de una razón única, propia de la cultura Occidental Moderna, porque ésta ha constituido la base los llamados nacionalismos, los cuales son causa de genocidios, esclavitud y secuestro de la razón en la cultura. Por ese motivo, propone abandonar esta visión univoca y virar hacia una visión pluralista. Es decir, visualizar un pensamiento en el cual haya una variedad de puntos racionales provenientes de los diversos modos de ser culturales. Villoro propone un pluralismo racional frente a la

postura del racionalismo unívoco que surge en el siglo XVIII y, que aún con sus deficiencias, sigue vigente en la actualidad. La idea de un pluralismo cultural de Villoro, al igual que la de la autenticidad, es esencial para una renovación en las relaciones interculturales.

Capítulo III. El Poder y la autenticidad.

1. “Poder” y multiculturalismo.

Para que se pueda lograr una cultura realmente auténtica se tiene que enfrentar y derrocar al más monstruoso enemigo, el poder impositivo y dominante; así como instaurar otro tipo de poder que promueva la libertad; no la sujeción y el dominio. Necesitamos un poder auténtico, de lo contrario no se puede hacer nada fático el intercambio cultural, mucho menos el respeto a la autonomía, a la autenticidad y a la exposición de las diversas formas culturales.

Existen diferentes connotaciones del término “poder”. En apartado trataremos de explicar que características tendría el poder auténtico a raíz de la diferencia y relación entre dos conceptos elementales en la vida política del ser humano que Villoro explica en texto *El poder y el valor*.

Ahí Villoro analiza los diferentes sentidos en que se usan estos dos términos y su relación, así como su influencia en la liberación del ser humano de la opresión. Trata de hacer una renovación en el ámbito ético para dar nuevas salidas y posibilidades al pensamiento y a la acción política. Villoro hace una reflexión acerca de la teoría del valor y su relación con el poder para posteriormente interpretar desde ahí el enfoque político de tres autores pilares en cuanto a que teoría política se refiere: Maquiavelo, Rousseau y Marx; de lo cual solamente tomaremos la primera parte para tratar de plantear en qué consistiría el poder auténtico.

Revisemos primeramente el concepto de “poder”. Explica Villoro que en sentido simple y sencillo nos referimos al poder cuando algo o alguien tiene la capacidad de causar

efectos sobre la realidad para satisfacer se deseo. En cambio, si hablamos de poder político se implican más detalles. Cuando hablamos de poder político mentamos el interés de un grupo por controlar a toda la sociedad restante. El poder político nace del conflicto, es decir, cuando varias líneas de poder quieren tomar el timón de la nave social. En una sociedad donde no hay un dirigente racional y justo, es un efecto necesario que quien tenga mayor capacidad y mayor inteligencia quiera imponerse sobre los demás, es una tendencia natural del hombre. El “poder político” es aquel que se ejerce sobre los hombres y sobre las acciones colectivas. Cuando un grupo social impone su voluntad sobre los demás se le adhiere el calificativo “impositivo” al de “poder”. Este tipo de poder es el que se tiene que anular, aniquilar o evitar para poder lograr una cultura auténtica, autónoma y racional.

El poder político se ha caracterizado por ser impositivo. Este poder fractura no sólo la posibilidad de la interculturalidad, sino también el que pueda haber culturas auténticas. Al poder no le importa el valor de las ideas, de las creencias, del ser de cada cultura. Las manifestaciones culturales son pequeños obstáculos para el poder, por eso impone la *homogenización* para difuminar la diversidad cultural y así dominar con mayor facilidad. Por lo tanto, para que pueda haber tanto pluralismo como autenticidad es necesario derrocar a este tipo de poder.

Desde el siglo XIX existe una pretensión del poder de los gobiernos en el ámbito político-económico que afecta las relaciones humanas y las formas de vida de los seres humanos de todo el planeta; la homogenización. Ésta, como ya se había mencionado, es “la supresión de las diferencias culturales y adhesión a las creencias y valores de una cultura dominante”.¹

¹ Luis Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998, p. 151.

La homogenización le permite al poder impositivo un desarrollo más elevado en los mercados del mundo y una fácil manipulación sobre los seres humanos de todas las culturas.

Cuando las formas de vida y de pensar oscilan en una misma línea se hace más fácil el dominio sobre éstas, por ello, al poder le interesa uniformar a las culturas. Al poder no le importa, ni en mínimo grado, la identidad de las culturas, sus formas de pensar, sus creencias, sus formas de regular la vida en sociedad, sus valores, mucho menos tiene importancia para él la autenticidad.

Pero ¿Cómo combatir al poder si al verlo parece simplemente invencible?

Vamos a intentar una salida, desde el planteamiento de Villoro en *El poder y el valor*.

Villoro expone las facetas del poder y sus implicaciones en el ámbito político, además de mencionar como influye éste para el libre desarrollo de la filosofía. Una buena arma para controlar al poder es la filosofía. Ya que la filosofía se caracteriza por ser disruptiva, crítica, reflexiva, independiente, racional, tiende a la libertad; sobre todo la filosofía auténtica que no se limita a repetir pensamientos ni a reiterar lo establecido.

Para liberarnos del poder impositivo, dogmático y dominador y así constituir una sociedad libre y racional, Villoro propone establecer lo opuesto al poder.

El poder político es privativo, dogmático, violento, destructor, intolerable, implacable, impositivo, castigador, vive para su deseo. Pero existe un lado positivo del poder. El poder en su faceta positiva es un valor “extrínseco”, es decir, es un medio para alcanzar un fin valioso. El poder es un valor extrínseco sí y sólo si es el medio para alcanzar un bien común, no para imponer la propia voluntad, ni para dominar por medio de la violencia. Desgraciadamente el poder político utiliza esa otra cara de sí mismo para

enajenar a la población y poder lograr sus intereses particulares. Utiliza la retórica y se justifica en los valores que la humanidad busca, para cuando alianza su objetivo hacer su voluntad y no respetar el bien común prometido. Se escuda bajo el emblema del valor más común, la justicia, pero siempre al final sólo resulta ser injusto al no preocuparse por los intereses de la población, sino únicamente por los propios. El poder político que es impositivo, suprime la libertad de quienes domina mediante la violencia, mediante la imposición; por ese motivo resulta ser injusto y por lo tanto deja de ser un valor para convertirse en todo lo contrario. Como nos damos cuenta, el poder es ambivalente; por un lado resulta ser un valor cuando es un medio para alcanzar un fin común; y por otro lado, resulta ser una capacidad para imponer una voluntad egoísta y cruel.

2. El “valor” como agente de un “poder auténtico”.

Así las cosas, la salida que propone Villoro es tomar conciencia de la cara positiva del poder, la cara que muestra al poder como un valor extrínseco.

Ahora bien, veamos en qué consiste el valor para poder entender al poder como un valor, y no solamente como una forma éticamente inaceptable de conseguir intereses particulares.

¿Qué es el valor? Villoro se aproxima a la definición del “valor” mediante el concepto de “actitud”. Analiza la “actitud” enfatizando dos de sus componentes: creencia y afecto. ¿Qué relación tienen las creencias y el afecto con la actitud? Y ¿qué tienen que ver esos conceptos con el valor?

Vayamos por partes. “Creer algo es tenerlo por un componente del mundo real y estar dispuesto a actuar en consecuencia”.² Ahora bien, la actitud le imprime a la creencia un elemento afectivo. La atracción o desagrado es porque el sujeto encuentra en una creencia un elemento deseable. De ahí proviene la actitud a favor o en contra de un objeto, esa actitud a favor o en contra se da a partir de encontrar valioso o sin valor las cualidades del objeto observado.

Villoro encuentra en la actitud un elemento cognoscitivo que corresponde a las creencias y uno afectivo que corresponde al valor. El valor se da a partir de las creencias, ellas son la base para que posteriormente pueda haber un elemento afectivo, y de esa manera pueda existir una acción valorativa. Para valorar algo se tiene que hacer un análisis de las partes que componen a una creencia. Una creencia es un conocimiento de un elemento del mundo real, más no una ideología.

El elemento afectivo de una actitud se manifiesta de diversas formas. Desde una pulsión a actuar, un disfrute pasivo (como el estético), o hasta un deseo inmotivado o un apetito por poseer algo; puede presentarse como un anhelo acariciado en la imaginación acompañado de la conciencia de la imposibilidad de realizarlo, etc. La tonalidad del contenido afectivo tiene varias frecuencias de amplificación, puede variar desde la más tenue admiración hasta el más apasionado deseo de realizar algo.

Tender hacia un objeto que se considera valioso implica una actitud y precisamente lo que provoca dicha tendencia es el “valor”. Algo valioso es algo que provoca satisfacción, tranquilidad, en fin, bienestar.

² Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, F. C. E., 1997, p. 13.

“El valor es lo que aliviaría una privación, aplacaría la tentación del deseo, cumpliría el anhelo, volvería pleno un mundo carente”.³

Pudiera haber muchos inconvenientes respecto de las fuerzas del valor para contrarrestar al poder. Se puede objetar que el valor sea subjetivo y metafísico, pero aunque el valor tenga una realidad metafísica puede hacer muchos cambios en el plano de la realidad fáctica. Y aunque pareciera que es del ámbito meramente subjetivo, no es así. El valor también puede considerarse objetivo cuando está basado en razones objetivamente suficientes. “El juicio de valor objetivo se refiere a lo *estimable* y no a lo *estimado*, afirma que algo es *deseable* aunque no sea de hecho *deseado*”.⁴ Lo deseable vendría de las propiedades del objeto o del caso o hecho del mundo real y no del deseo de un sujeto; en eso consistiría la objetividad de los valores.

Aquí *estimable* es lo digno de ser estimado por cualquiera, independientemente de su disposición afectiva, más bien atiende a la propiedad del objeto en cuestión. Podemos decir x es benéfico aunque no me gusta. Es decir, podemos descubrir propiedades *deseables* en los objetos en la medida que sus causas y sus efectos y razones *deseables* en las argumentaciones y aun así no gustarnos. Y por supuesto, para llegar a acuerdos lo *deseable* es basarnos en razones objetivamente suficientes, con el afán de lograr el bien común. Lo *deseable* satisface necesidades reales de las comunidades.

Lo *estimable* es un fin en sí mismo, es algo valioso que vale por sí mismo, esto corresponde a un tipo de valor, según la distinción de Villoro, valor “intrínseco”. En cambio aquello que vale en la medida en que ayuda para lograr un fin valioso, le denomina Villoro valor extrínseco. El valor extrínseco es un medio por el cual se logra un valor

³ Villoro, Luis, *Op. Cit.* P. 16.

⁴ *Ibíd.*, p. 42.

intrínseco. Por ejemplo, la salud es un valor intrínseco, la terapia y el medicamento son valores extrínsecos.

El poder político podría ser un valor extrínseco si contribuyera a la realización del bien común. El poder como dice Villoro es un valor, pero un valor extrínseco que vale sólo en medida de la realización de un fin valioso, pero en el caso del poder político que la mayor de las veces tiene la cara del dominio, no tiene un fin valioso, *deseable*, a él sólo le interesa el bien para sí; es egoísta. El poder es egoísta por lo tanto injusto, mientras que el valor vela por el bien de todos y por lo tanto es justo. El poder aparenta proclamar valores en pro de la sociedad pero detrás tiene otras intenciones, su propia satisfacción.

Enfrentando el poder con el valor parecería más fuerte el poder frente al valor, porque aunque los dos tienen una realidad metafísica el poder tiene más efectos sobre la realidad que el valor. Lo importante es cambiar de perspectiva.

Aunque la realidad del valor no sea tangible, se puede tener experiencia de éste. Villoro expone que podemos tener experiencia del valor a través de los valores intrínsecos. Aunque la forma de tener la experiencia del valor es diferente a la de la percepción física, es diferente a la de la experiencia empírica de otras cualidades, no podemos negar poder tener experiencia de ellos.

Para explicar la experiencia de los valores Villoro recurre a Husserl. El concepto que retoma de Husserl es el de “mundo vivido”, ese mundo vivido es el mundo personalista, el mundo de la corriente de vivencias del sujeto. Los objetos y las cosas pertenecen al “mundo natural” o físico, mientras que las cualidades, las emociones, los valores y actitudes forman parte del “mundo personalista”.

El “mundo personalista” es el mundo de la subjetividad. Los valores se muestran directamente en este mundo pero las cualidades de los valores se postulan como

propiedades del mundo real objetivo, no son propiedades del sujeto, aunque es él el que tiene la capacidad o facultad de valorar.

Para Villoro la manera en que se manifiesta el valor es a través de la actitud. En la actitud es que se revelan las cualidades del objeto y a su vez revela el valor del objeto percibido. Para tener la experiencia del valor se requiere de una disposición a encontrarse con lo “dado”, es decir, con el mundo que se nos entrega mostrándose.

No se tiene la experiencia del valor como la tenemos de las sensaciones restantes, digamos que pertenece a otro orden de experiencia. En la experiencia del valor no sólo interviene una disposición afectiva, sino también racional.

La experiencia del valor tiene lugar por medio de una disposición sutil en los sentidos, una apertura en las emociones y un discernimiento en la razón. La experiencia del valor es, pues, subjetiva, y como sabemos, de lo subjetivo no se puede arrojar un conocimiento preciso. La experiencia del valor no arroja un conocimiento objetivo, sino solamente un conocimiento personal. ¿Entonces cómo puede llegar a formularse valores culturales y transculturales, si la experiencia del valor es personal por lo tanto difícil de objetivar? Para poder arrojar un conocimiento objetivo los valores tendrían que tener una realidad objetiva. Pero, ¿cómo puede el valor tener realidad objetiva si se capta como la cualidad de un objeto, pero ésta puede no permanecer por mucho tiempo? ¿Puede ser una ilusión? ¿Puede ser una construcción mental que no tenga referencias a la realidad objetiva?

Con respecto a la realidad de los valores Villoro aclara que el significado de “realidad” que está tomando no es el “en sí” independiente de todas las facultades cognoscitivas del hombre. Eso no sería una realidad experimentable porque corresponde a una realidad metafísica. Parece que Villoro retoma la teoría kantiana en este sentido. Y retoma el concepto de “lebenswelt” de Husserl, para indicar a que plano de la realidad

corresponde la realidad del valor. La realidad a la que corresponde el valor no es física, pero tampoco es metafísica. Es la realidad en la que se manifiesta la actitud. Una actitud la podemos experimentar cuando un sujeto actúa con cierta convicción sobre algo o hacia algo. Detrás de la actitud se encuentran, como sus fundantes, los valores.

Ahora bien, en lo relacionado con la objetividad del valor habíamos dicho que puesto que la experiencia del valor es subjetiva no se podía declarar el conocimiento del valor como algo objetivo. El conocimiento de los valores no se puede declarar objetivo en primera instancia, pero si en un momento posterior cuando es evaluado por consenso la importancia de los valores. Un valor se vuelve objetivo cuando por medio de argumentos racionales un grupo de sujetos se ponen de acuerdo en la importancia de los valores. El valor objetivo es el resultado de la racionalidad. El valor subjetivo termina siendo simplemente el deseo del sujeto, mientras que el valor objetivo es independiente de la actitud intencional del sujeto. El grupo que define la objetividad del valor no es cualquiera, sino sólo una comunidad epistémica, es decir, sujetos pertinentes. La objetividad del valor es posible si la experiencia del valor puede ser compartida por sujetos que estén en condiciones semejantes.

Con la objetividad del valor es posible establecer valores en un grupo comunitario o en una sociedad civil que maneja su vida en condiciones semejantes. Pero qué pasa con la pretensión de establecer valores transculturales; ¿cómo es posible establecer valores comunes en diversas comunidades culturales que no coinciden en necesidades vitales, formas conceptuales, lenguaje, formas políticas, etc.?

Sabemos que los valores, las reglas y razones difieren en cada cultura pero Villoro se da cuenta que cualesquiera que sean cumplen una triple función. “1) Explicar la realidad y asegurar el éxito de nuestras acciones en ella (racionalidad teórica e instrumental); 2)

regular nuestra conducta en conformidad con el bien común (racionalidad práctica, normativa), y 3) orientar y dar un sentido a la vida, tanto individual como colectiva (racionalidad valorativa).”⁵

Bajo estas funciones, Villoro propone cimentar una base transcultural para llevar a cabo el diálogo pluricultural.

Las condiciones para construir una base común en la búsqueda de un diálogo intercultural, deben tener, además, la característica de lo universal. Pero universal en sentido formal; en el sentido de las condiciones para una base común intercultural. Son principios categóricos o hipotéticos que no tienen contenido, no dictaminan las acciones que deben tener los individuos, sólo las orientan, dan el sentido de un ideal superior conveniente para la humanidad y posible de ejecutar por cualquier miembro de cualquier cultura.

La base común para establecer criterios interculturales establece la posibilidad de contrastar las creencias de las distintas culturas que pueblan este planeta. Aunque los valores difieran en cada cultura, por medio de la base común existe la posibilidad de establecer razones objetivas suficientemente justificadas, que se postulan a partir de principios racionales que mejoran las condiciones de vida de toda la humanidad.

Las condiciones básicas formales tienen la posibilidad de crear valores con una característica universal, aunque sea puramente formal. Si necesitamos un parámetro universal sólo es para ponernos de acuerdo en qué es lo éticamente correcto en el actuar de la vida de los hombres en el intercambio cultural; no es de ningún modo para homogenizar a las culturas bajo una supuesta forma universal superior.

⁵ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Op. Cit., p. 145- 146.

Así pues, en Villoro hay la intención de encontrar valores transculturales pero no para destruir la identidad de las culturas, sino únicamente para ponerse de acuerdo en las actitudes y valores para una armonía en las relaciones interculturales a partir de un diálogo racional. Y al tener esa base común, ¿Cómo se elegirían los valores? Siguiendo la lógica del trabajo de Villoro podemos decir que se elegirían según el perfil de las condiciones básicas. Los valores que se elegirían tendrían que ser transculturales, es decir, válidos para todas las culturas.

De esa forma, el valor toma consistencia en el mundo de la realidad humana. Los valores son importantes porque dan sentido a la existencia humana y posibilitan una vida en la justicia.

Existen diferentes tipos de valores, pero los que nos corresponde analizar en este momento son los valores de la política. Villoro menciona cuatro características importantes del valor. La primera es que tienen validez en el ámbito público porque se refieren a un bien común, es decir atienden a un bien colectivo. En segundo lugar, intentan satisfacer los que cada individuo considera valioso. La tercera característica es que tienen una relación estrecha con el poder; los valores necesitan al poder para realizarse. La última característica es que son realizables. Los valores en la política tienen su efectividad en su realización, es decir, en su aplicación en la sociedad.

Los valores tienen la posibilidad de construir una ética política. La ética política tiene la posibilidad construir valores que permitan una vida política sin un poder impositivo e injusto. La ética se basa en razonamientos que conducen a una “buena vida”.

Por lo que respecta a la política, utiliza a la ética para ocultar y conseguir sus oscuras intenciones. Al utilizarla como medio para conseguir sus fines convierte los valores supremos en ideología que enajena a la sociedad.

Como se ve, el poder y el valor son opuestos; pero aun así se requieren mutuamente. El poder se escuda en lo valioso para conseguir sus fines, y el valor necesita al poder para realizar sus principios éticos.

El poder influye en el valor para la realización de éste, pero el valor no busca el poder de la forma antes mencionada, ya que, simplemente, el poder impediría la realización de valores para bien de toda la humanidad.

El valor busca la otra cara del poder. La otra forma del poder no es impositiva, sólo expone su voluntad ante la alteridad. Esta forma de poder sería la resistencia contra todo poder. Esta forma de poder sería el *contrapoder* en la teoría de Villoro. El contrapoder o resistencia contra el poder no pretende imponer su voluntad sobre ninguna sociedad, lo que le interesaría es la abolición de todo tipo de poder. El contrapoder es el impulso para realizar los valores *deseables* para la sociedad.

El contrapoder es una de las vías para salir del sometimiento del poder, y así lograr la paz en las relaciones interculturales y un pensar auténtico en los individuos que integran y forman los diferentes parajes culturales. El valor es un elemento de ayuda para una filosofía auténtica y también para que las personas de una sociedad sean independientes, libres y racionales. El valor es de gran importancia para que las comunidades culturales sean auténticas. Y viceversa, una comunidad es auténtica cuando crea y diseña sus propios valores desde su modo de ser y desde su pensar propio.

3. Pensando un poder auténtico.

El poder despótico y egoísta sólo pone obstáculos para la realización de un pensar auténtico y plural. En primer lugar, no deja al individuo ni actuar ni pensar libremente; en segundo,

sólo su palabra vale, sólo su dictamen es correcto. No permite refutación ni crítica alguna, se cree poseedor de una verdad única. Por esos se adueña de la idea de universalidad y propone la homogenización buscando saciar sólo sus propios intereses.

El poder es un elemento que obstaculiza el desarrollo de un pensamiento auténtico y plural. En cambio el valor da las condiciones propicias para que el pensamiento de los individuos sea libre, auténtico y plural, y que las culturas amplíen por sí mismas sus propios modos de ser.

Ahora bien, ¿Qué relación tiene el poder con la autenticidad?

Como ya habíamos dicho, la autenticidad, en el ámbito de la filosofía de Villoro, consiste en el ser crítico y autónomo de un pensamiento específico sin tirar por la borda el carácter universal. Lo universal consiste en que los enunciados estén fundados en razones objetivamente suficientes para creer, válidas para cualquier sujeto pertinente que las considere y pueda comprenderlas. Por ello, una filosofía auténtica es la que se basa en la propia razón y postula argumentos que contengan razones objetivamente suficientes para creer. Villoro le proporciona a la autenticidad el sentido del *pensar por sí mismo*; en este sentido se refiere a autenticidad como *autonomía de la razón*.

De manera parecida se habla de autenticidad en el ámbito cultural cuando una cultura produce sus creencias desde sus propios pensamientos, y éstos son la base para sus manifestaciones culturales. “Cultura auténtica es cultura crítica, autónoma, fundada en las propias razones”.⁶

En cuanto al poder, podemos decir que un poder es auténtico cuando es un valor extrínseco, es decir, cuando es un medio para alcanzar un fin valioso. El contrapoder sería

⁶ *Ibíd.* p. 181.

una forma auténtica del poder. Un poder que sea el medio poder realizar las necesidades e intereses comunes de una sociedad.

Un poder auténtico es aquel que no restringe la libertad, que no impone su voluntad por medio de la violencia, que no busca satisfacer su interés económico dejando de lado las necesidades vitales y culturales de una nación. Es el que no se disfraza de valores deseables para conseguir sus intenciones. Aquel que no reduce la importancia del valor a un mero medio, a una herramienta. Es un tipo de poder que de manera razonable atiende a un interés común.

Además, el poder para ser realmente auténtico tiene que ejercer una ética política. De lo contrario, es más fácil caer en la debilidad de ansiar tener de poder para controlar nuestro exterior social. La ética se encargaría de dar una orientación racional en pro del bien común.

Villoro propone una ética política real y concreta que consiste esencialmente en la siguiente máxima ética: *“Obra de tal manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos”*.⁷

Esta máxima ética tiene que estar basada en razones para poder inferir valores objetivos, es decir, valores orientados al bien común. Esta ética puede ser posible entre los miembros de comunidades particulares. Apunta hacia la satisfacción de la totalidad de los miembros de una comunidad basada en la enunciación de principios éticos derivados de un análisis racional de fines personales para deducir un fin colectivo. Está orientada a reducir la maldad, propia del ser humano, por medio del pensamiento racional. Es una herramienta disruptiva la cual, creo, es capaz de lograr una renovación social y política e individual en las sociedades actuales.

⁷ Luis Villoro, *El poder y el valor*, Op. Cit., p. 246.

La ética política de Villoro tiene la meta de lograr proporcionar las maneras en que los individuos de una comunidad pueden satisfacer sus necesidades básicas y orientar sus vidas hacia un bien común, es decir, darle sentido a las acciones del ser humano para lograr un nivel armónico universal; y con ello lograr un valor que es una necesidad real del hombre: la libertad. Esta ética consta de tres etapas o estadios para su plena realización, o mejor dicho, tres valores superiores o si se quiere más llanamente tres formas de asociación política: el orden, la libertad y la fraternidad. Estos tres valores superiores están justificados por la razón y están orientados a mejorar las relaciones interpersonales para lograr una dimensión más alta en la vida concreta y espiritual humana. Tienen una intención de liberarse de la farsa y la opresión del poder dogmático, y descubrir por medio de un método racional los valores verdaderos del hombre real detrás de los valores proclamados por grupos ideológicos y dogmáticos. Cabe destacar que la intención de estos tres valores no está impulsada por motivos arbitrarios, sino por la autonomía de la razón. Ésta es una intención que denota autenticidad.

Una forma de poder que tiene muchos ideales éticos y, por lo tanto, es auténtica, como ya habíamos notado, es el contrapoder. Sin embargo, hay que tener cuidado porque la historia ha demostrado como el contrapoder se puede llegar a enajenar y dejar de ser auténtico.

Villoro nos recuerda tres figuras de esa enajenación. Una de ellas es la *masa*, donde lo que comienza siendo un grupo indiferenciado que está en contra de la injusticia del poder, termina siendo un grupo que impone valores a otros grupos. De esa forma el contrapoder se convierte en otro poder impositivo. Otro ejemplo es el *guerrillero-terrorista*, quien concibe en primera instancia al poder como un medio para lograr un ideal.

La forma de dirigirse es la violencia, tiene como objetivo derrocar al poder a través de la violencia, pero en su empresa lastima a gente que no tiene ninguna culpa. Usar la violencia es entrar en el juego del poder impositivo; el *guerrillero-terrorista*, al usar un medio violento, está contagiándose del modo de ser del poder impositivo y como pone al valor como fin último, en la mayoría de las veces no lo logra, y si lo logra, lo hace a largo plazo. Pero con el simple procedimiento se ha convertido ya en un poder impositivo.

Por último, tenemos la figura del *político progresista*, que se propone limitar el poder impositivo participando en él. En ésta como en las anteriores figuras el contrapoder se enajena del poder impositivo y deja de ser auténtico.

El contrapoder en su forma no alienada es una manera adecuada para lograr una vida éticamente auténtica. Para tomar conciencia y ejercer esta nueva forma de poder es necesario informar y educar acerca de los valores. Ya que la experiencia del valor es posible tenerla más fidedignamente a través de la educación.

A partir de la concepción del poder auténtico podemos proponer una finalidad. Ésta sería educar para lograr una concepción más amplia de lo que es el valor en todos los sentidos, y entre otras cosas, desarrollar una acción política que incluya una forma de poder libertario basado en la razón, no en el dogma. Además, mediante la educación podría resultar fructífero el esfuerzo de enfatizar el valor sobre el poder, para conseguir en el ámbito del poder la libertad real en la búsqueda de lo auténtico de cada cultura, el respeto de su autonomía, de sus valores propios y sobre todo rescatar el conocimiento propio de cada cultura.

Capítulo IV. Conocimiento y autenticidad.

1. La teoría del conocimiento de Villoro.

El conocimiento auténtico se establecerá por medio de las condiciones para que una proposición sea verdaderamente conocimiento, explicadas por Villoro en *Creer, Saber, conocer*. En cuanto al saber auténtico tendría que estar basado en razones objetivamente suficiente para creer. Pero sobre todo, conocimiento y saber pueden ser auténticos si no están distorsionados por intereses o motivos particulares o de grupo. Es decir, que no sean ideologías. El conocimiento auténtico se infiere del análisis del concepto de ideología y del establecimiento de las condiciones que Villoro propone para comprobar que una proposición es ciertamente conocimiento o saber.

Para que el conocimiento sea auténtico tiene que estar acompañado de una ética del conocimiento. Porque el conocimiento no sólo se mantiene en un nivel teórico sino también práctico. Un conocimiento auténtico sería aquel que en la práctica corresponda con las razones y condiciones de verdad y de justificación que cumple en el ámbito teórico. La misma necesidad de captar la realidad tal y como se es a través de un proceso cognoscitivo debe prevalecer cuando se traslada el conocimiento a la acción. Es decir, para considerarse auténtico el conocimiento debe cumplir la condición de racionalidad.

Antes de precisar cómo sería el conocimiento auténtico tenemos que precisar qué es el conocimiento y otros conceptos relacionados con él.

Así como en el campo de la filosofía, en lo cultural y en la política se puede distinguir el concepto de autenticidad en la filosofía de Villoro, de igual manera lo vemos

implícito en el ámbito de la epistemología. En la teoría del conocimiento de Villoro trataré de encontrar cuándo un conocimiento puede ser calificado como auténtico y cuando como inauténtico. Para ello debemos precisar qué es el conocimiento y cuáles son sus implicaciones, así como analizar con qué aspectos guarda relación.

Para este propósito analizaré el desarrollo epistemológico que realiza Villoro en su texto *Creer, saber, conocer*, el cual nace de la inquietud de estudiar las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación; más concretamente, cuál ha sido la forma en que la razón humana ha operado en la liberación de las sujeciones o en la reiteración de la dominación a lo largo de la historia. Para llegar a esclarecer dicha inquietud Villoro se dió cuenta de que primeramente tenía que hacer un análisis de los conceptos epistémicos más fundamentales, tales como: “creencia”, “saber”, “conocer”, y otros que se relacionan con ellos como validez, justificación, certeza, etc.; así como analizar la relación con sus motivos, causas y razones. También tendría que tener un momento de estudio el concepto de ideología.

En *Creer, saber, conocer* Villoro trata de dar respuesta a la pregunta ¿qué es conocimiento? Existen varias maneras y sentidos en que se puede responder a esta pregunta, pero Villoro se enfoca a responder a la pregunta ¿en qué condiciones algo puede calificarse de conocimiento? El objetivo es discernir la diferencia entre creencia, saber y conocer y definir las condiciones en que cada cual puede estar justificado o no justificado, cuándo es verdadero o falso, y si corresponde o no a la realidad.

Básicamente el análisis conceptual de Villoro tiene la intención de clarificar, distinguir y sistematizar los elementos del problema hasta llegar a un sistema ordenado de conceptos definidos con precisión, y en distinguiendo sus relaciones lógicas. Debido a la

confusión en el uso de estos conceptos por la sociología y la psicología, Villoro discierne y aclara su significado y sus relaciones para un uso más adecuado en otros estudios. La tarea aclaratoria es el objetivo del análisis del texto de Villoro, para que no se caiga nuevamente en falsos planteamientos filosóficos y pueda haber adelanto en la formulación de teorías científicas sistemáticas.

El desarrollo del texto se enfoca en algunas problemáticas ya planteadas en los textos *Menón* y *Teetetes* de Platón los cuales Villoro resume en tres problemas principales y varios implicados. 1. ¿Qué es creencia?, ¿cómo se relacionan las creencias y el conocimiento con la praxis? 2. ¿Qué es justificación?, ¿cuándo son las razones suficientes para saber?, ¿Qué relación hay entre verdad y justificación? ¿Cómo se accede a la verdad?, ¿cómo debe definirse justificación para que pueda anclar con la realidad? 3. Tipos de conocimiento.

Para este análisis Villoro utiliza el “método de la variaciones” de Husserl el cual consiste en destacar las notas esenciales del objeto, esto es, aquellas notas que no sufren variaciones en cada uno de los diferentes estadios de la experiencia de ese objeto. Se toma el significado del concepto como hilo conductor a través de las variaciones que presente hasta quedarse con aquellas notas invariables y llegar al núcleo invariable que sólo desaparecería al desaparecer la definición. El análisis trata de hacerse con claridad y distinción en vísperas a una sistematización.

Villoro presenta un trabajo que él mismo no considera una teoría, acabada, sino un modelo conceptual que permite una interpretación más precisa del conocimiento. Su texto termina con la orientación para cumplir con el cometido que tenía en un principio, es decir, termina destacando como se relaciona el conocimiento con los fines y valores de la sociedad humana.

El análisis de este genial texto será breve y esencial para poder destacar cómo sería el conocimiento auténtico y en un momento posterior plantear el concepto de educación auténtica partiendo de esa forma de conocimiento. El texto es presentado en diez capítulos de los cuales sólo rescataré las ideas centrales para poder aclarar en qué consistiría el conocimiento auténtico.

2. Análisis de la creencia.

Para poder definir conocimiento y saber Villoro analiza y define primeramente el concepto de creencia. Una creencia puede definirse como disposición, como actitud, como intención, como determinación y como ocurrencia mental. La creencia como ocurrencia mental proviene del sentimiento o acto de cualidad específica que tiene un sujeto. Es un acto subjetivo del cual sólo puede dar cuenta el sujeto que lo vive. Villoro desecha esta definición como ocurrencia mental puesto que una ocurrencia tiene lugar en la vida psíquica del sujeto y no tiene relación precisa con la realidad, no perduran en el tiempo, tienen un principio y un fin a corto plazo. Desecha la definición de creencia como cualidad específica dada a la conciencia porque esto sólo nos conduce a un estadio subjetivo, y lo que interesa es señalar es la creencia en como el resultado de la relación del hombre y su mundo entorno. Villoro no niega que pueda haber creencias como ocurrencias mentales del sujeto pero señala que ello no nos conduce a una definición objetiva del término creencia.

Una creencia definida como “disposición” se refiere a tener por verdadero un hecho de la realidad y a partir de el nos disponemos a actuar de tal o cual manera. Es decir, en este caso se le llama creencia al estado disposicional que tiene un sujeto para su acción. La creencia como disposición frente a la creencia como ocurrencia mental presenta algunas

ventajas en cuanto a una definición más objetiva de lo que es una creencia. Algunas de ellas dan cuenta de que no todas las creencias son ocurrencias mentales, sino que también hay creencias “latentes”, “potenciales”, “inconscientes”. Las creencias disposicionales pueden deducirse del comportamiento de un sujeto y no precisamente de la introspección, por lo que son objetivamente comprobables. En esta interpretación se pueden determinar las creencias a partir de enunciados condicionales; la creencia se deduce de la suposición de un estado disposicional que un sujeto tiene con respecto a hechos observables.

Además, esta interpretación nos presenta a la creencia con tintes realistas, rompe con la línea idealista que sigue la interpretación de creencia como ocurrencia mental. Para dar más claridad sobre estas dos interpretaciones Villoro califica a la creencia como ocurrencia mental como creencias “profesadas”, que son aquellas creencias que el sujeto se confiesa a sí mismo, es decir, aquellos datos o cualidades que el sujeto cree que el objeto tiene, aunque objetivamente no las tenga. La creencia como disposición correspondería a las creencias “reales”, es decir, aquellas creencias que se revelan en sus acciones. Aunque la interpretación de creencia como disposición presenta ventajas frente a la interpretación como ocurrencia mental, manifiesta ciertos problemas.

Uno de ellos es que no podemos saber con certeza la creencia que tiene un sujeto al tener tal o cual comportamiento o acción. Al ver a un sujeto que quema incienso en la azotea de su casa no sabemos con certeza que creencia lo conduce a realizar esa acción. Pues, una acción puede ser activada por varias creencias y señala Villoro que para saber la creencia específica que motiva a la acción se tendría que saber también la “intención” con la cual se realiza la acción y otras creencias ligadas con dicha intención. Pero aún así, la creencia no puede abreviarse en la relación estímulo- respuesta.

Lo que es cierto es que una creencia es lo que acciona varios comportamientos y acciones de un sujeto. “Debemos concebirla como un ‘estado interno’ del sujeto que, junto con otras propiedades, puede explicar comportamientos diversos frente a estímulos variados. La creencia determina una estructura general de conducta, guía y orienta las acciones.”¹ Según Villoro, debemos interpretar la creencia como la condición inicial de un sujeto, que junto con otras condiciones internas, implica un conjunto de comportamientos. Acepta la interpretación de la creencia como disposición, pero entendiendo por disposición una clase de estados no observables que dadas determinadas circunstancias, producen determinados comportamientos. Señala que puede haber diferentes tipos de disposición y a uno de ellos corresponde la creencia. ¿Pero que tipo de disposición sería? Sería aquella que contiene una nota que puede asentirse como verdadera. Es decir, se añade a la creencia un calificativo de verdad. Con esta distinción se ha llegado a formular un elemento objetivo, puesto que la verdad se establece en relación con la realidad.

Para esclarecer mejor esta interpretación de la creencia como disposición que induce a actuar como si una de sus notas fuera verdadera, Villoro se ve en la necesidad de analizar los estadios intermedios que forman parte de los comportamientos de un sujeto; uno de esos estadios es la “actitud”. Lo que importa en todo caso es precisar la diferencia entre actitud, creencia e intención.

De manera más o menos unívoca se acerca Villoro a las definiciones de actitud y creencia, para destacar su diferencia. La actitud es una disposición favorable o adversa respecto de un objeto o una situación. Mientras, como ya habíamos mencionado, la creencia se refiere a la verdad o falsedad de un objeto o situación objetiva. Villoro logra distinguir algunos detalles específicos entre estas dos disposiciones. Los enunciados de actitudes

¹ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*. México, Siglo XXI, 1999. p. 37.

presuponen una creencia. El ejemplo que pone Villoro para precisar esto es que al decir “x es bueno” (enunciado de actitud) antes se tiene por verdadero que “x existe” (enunciado de creencia). Los enunciados de actitud son de tipo subjetivo, mientras que los de creencia señalan enunciados objetivos. Las creencias se refieren a objetos reales, por lo tanto, comunes para aquellos que atienden a la realidad tal como se les presenta. Las actitudes son disposiciones que provienen de las pulsiones del sujeto, por lo tanto son subjetivas. La actitud es la forma en la que el sujeto expresa sus intereses.

Ahora bien, ese otro estado intermedio de la subjetividad, la “intención”, ¿qué diferencias presenta frente a la “creencia”? La intención hace referencia al fin que cada sujeto se propone a partir de una pulsión que desencadena una acción. Ésta se da a partir del querer y del deseo por alcanzar una finalidad.

Para dar una definición más unívoca de creencia, Villoro se ve en la necesidad de distinguirla de los estados disposicionales del sujeto. Otro estado subjetivo que se presenta en el sujeto es la “representación”. La representación es un estado mental en el cual se forman una especie de arquetipos provenientes de la comprensión del sujeto. Es la formulación comprensiva en el pensamiento. Es la aprehensión de un objeto proposicional. La aprehensión puede darse en las formas de memorización, imaginación, en un proceso de percepción y en uno de inferencia lógica. Puede darse a partir de la comprensión de un enunciado de cualquier tipo, o bien, en un proceso de razonamiento matemático. La representación sólo es momentánea, se da en un lapso determinado de tiempo. En ésta no se afirma ni se niega algo acerca de la realidad, simplemente se da en el pensamiento.

Mientras que la representación puede entenderse como el momento en el que el sujeto comprende y aprehende algo real, conceptual, mimético, o bien imaginario, en un lapso de tiempo determinado; la creencia no es algo fechable, perdura y tiene consecuencias

en el comportamiento y las acciones del sujeto. Por ejemplo, puedo hacer la representación de algo, eso se dará de acuerdo a la velocidad del pensamiento y terminará; ése es el momento de la representación. Sin embargo, después de ella puede darse una valoración acerca del sentido, de la verdad o falsedad de esa representación, háyase dado por medio de la percepción, del razonamiento, de la imaginación o de la mimesis; en ese momento ya estamos en el acto del creer. Pero no debemos confundir la creencia con la representación. Pues la representación nos permite comprender y aprehender el mundo pero no tenerlo por verdadero o falso.

El acto de creer vendría cuando el sujeto asiente como verdadera o falso una representación. La creencia y la representación no se dan al mismo tiempo, y es que no es lo mismo creer que tener representaciones. Una creencia puede ser compartida porque, aunque sea un estado disposicional del sujeto y se dé en la mente del sujeto se refiere a la relación del sujeto con la realidad. Mientras que la representación se da en diferentes formas en la mente del sujeto. Es decir, se puede coincidir en la creencia de que “el piso nos sostiene” y por ello caminamos con seguridad, pero la representación “del piso sosteniéndonos” es diferente en cada sujeto. La representación también se da a partir de la realidad pero sólo es un estado interno del sujeto, en cambio, la creencia también es un estado disposicional subjetivo pero puede arrojar un dato objetivo común para cualquier sujeto pertinente.

La representación es primordial para que podamos creer algo, puesto que es la forma en que el sujeto acomoda el mundo dentro de su mente. En este sentido habría que aclarar que las creencias dadas a raíz de la representación imaginativa no puede arrojar una creencia objetiva, sólo las creencias que se den a partir de la aprehensión de un objeto o situación objetiva, o a partir del pensamiento racional, pueden dar como resultado creencias

objetivas. Se notará, en este sentido, que el objeto determina a la creencia. Pero dicha determinación no debemos concebirla como una relación causal, sino como el contenido de la creencia que opera como una guía para la acción.

Después de la diferenciación entre actitud, intención, representación y ocurrencia mental Villoro nos brinda, de manera formal, ciertas condiciones que cumplen todas las creencias con lo que se acerca a una definición. “S cree que p si y sólo si: 1) S está en un estado adquirido x de disposición a responder de determinada manera ante varias circunstancias; 2) p ha sido aprehendida por s ; 3) p determina x .” Define a raíz de estas premisas a la creencia como “un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos”.²

3. La justificación de las creencias.

Lograda esta definición Villoro analiza qué condiciones se deben admitir para explicar la existencia de este estado disposicional que califica como verdadero o falso un evento u objeto de la realidad, es decir, ¿por qué se cree?

Esta pregunta, la contesta Villoro de tres maneras: por antecedentes, por motivos y por razones. Podemos tener una creencia por *antecedentes* cuando nos colocamos en el origen de la creencia. Toda creencia tiene, digamos una historia, tiene datos que causan su producción. Toda creencia se da en circunstancias específicas; atiende a hechos psicológicos, sociológicos, culturales, etc.

² Op. Cit., p. 71.

Podemos creer algo por deseos interiores, o por intereses personales, es decir, por *motivos*. Y a su vez es posible aceptar algo mediante operaciones mentales que justifican la existencia real de un objeto, es decir, podemos creer por *razones* especiales para considerar que un objeto existe en la realidad y así formular proposiciones que mencionen la verdad o la falsedad de x objeto.

Las tres formas por las que se puede dar una creencia no se contraponen unas a otras, más bien influyen todas para que se de una creencia. Sin embargo, para efectos de aclaración debemos distinguir cada una de ellas. Las creencias derivan diferentes resultados cuando se explican por motivos y cuando se explican por razones. Cuando son explicadas por motivos son un asunto de voluntad y sólo pueden arrojar un resultado subjetivo. En cambio, cuando las razones sustentan una creencia el resultado puede ser objetivo mediante la exposición de razones suficientes en una convención de sujetos pertinentes.

Las razones de una creencia son lo que conecta al sujeto y su proposición con objetos del mundo real. Las razones “amarran” la proposición creída a la realidad. Ellas garantizan las creencias acerca de objetos y casos de la realidad y aseguran la acción del sujeto. Las razones posibilitan la *justificación* de las creencias. La justificación es lograda mediante argumentos lógicos y claros. Las razones justifican las creencias y viceversa; es necesaria la justificación para tomar por válidas las razones que sustentan una creencia. La justificación es pues a lo que nos atenemos para garantizar la existencia real de un objeto.

Tal vez podamos tener la leve sospecha de que no siempre nos percatamos de las razones de una creencia, pero cuando reflexionamos acerca de x creencia las razones salen a relucir; por lo cual podemos asegurar, como menciona Villoro, que todas las creencias contienen razones implícitas que se vuelven explícitas en el momento de reflexionar acerca de ellas.

El proceso de justificación exige llegar a las razones fundamentales que explican una creencia; este tipo de razones son las razones básicas. A ellas se llega cuando ya no podemos ofrecer más razones acerca de una creencia, pues si siguiera preguntado se caería en algo absurdo. En este proceso puede darse un hilo de razones. Podemos hablar así de una conexión lógica entre creencias. En la justificación también existe una conexión causal; esta se refiere a las creencias que dan por verdadero un hecho de la realidad. La conexión causal corresponde a hechos de la realidad, mientras que la conexión lógica a inferencias lógicas.

Para justificar una creencia se tienen que exponer razones suficientes. Pero, ¿cuándo las razones son suficientes para creer? Las razones son suficientes para creer cuando le garantizan al sujeto que algo es verdad.³ Ahora bien, para establecer razones suficientes se debe atender a ciertas condiciones. Una de esas condiciones es que las razones sean “concluyentes”, es decir, que pueda inferir a través de esas razones lo que origina su creencia, o bien, que a partir de esas razones se pueda vislumbrar de manera holística el *por qué* de la creencia.

Que las razones sean “coherentes” es otra condición para que las razones sean suficientes. La coherencia se dice en el sentido de que concuerden las todas las razones previa y posteriormente aceptadas. Y si las razones no son “completas” no pueden ser consideradas suficientes.

Para que se puedan considerar las razones como suficientes se tiene que pasar por un proceso deliberativo en el cual se ponen a juicio y a prueba las razones que se dicen ser

³ Entiéndase verdad como correspondencia entre la representación mental de un sujeto y la realidad.

suficientes. Si al final del proceso las razones son concluyentes, coherentes y completas, podemos considerar justificada una creencia por ofrecer razones suficientes para creer.

Cabe aclarar que aunque estemos destacando que debe haber razones suficientes para creer estamos pisando apenas un terreno subjetivo, puesto que el acto de creer es de cada persona aunque llegue a establecer razones suficientes.

Ahora bien, otro aspecto subjetivo de las creencias es cuando están basadas en motivos. Porque, como ya habíamos mencionado, los motivos pueden influir en la aceptación de creencias; responden al por qué se cree.

¿Pero qué son los motivos? Villoro responde a esta pregunta primeramente en un sentido general. En esta tesitura los motivos serían todo aquello que induce a un sujeto a actuar de determinada manera para conseguir un fin. Hablar de motivos es hablar de querer, voliciones, propósitos, deseos, etc. Corresponde a “pulsiones”, término que usó Freud para referirse a los deseos tanto conscientes como inconscientes del yo.

Pero ¿cuándo es necesario explicar una creencia por motivos? Villoro menciona en su análisis que acudimos a explicar una creencia por sus motivos cuando las razones no nos convencen del por qué de una creencia.

Y es que es muy notable ante el juicio racional cuando una creencia es postulada desde intereses y no desde hechos y razones. Cuando no hay razones suficientes los motivos salen a relucir. Un caso de creencias colectivas en donde mediante un análisis crítico las razones resultan insuficientes y se delata la pretendida manipulación debido a motivos particulares, es el de las ideologías. “Las ideologías son sistemas colectivos de creencias que se mantienen porque sirven a ciertos intereses de grupo o de clase.”⁴

⁴ *Ibíd.*, p. 109.

La ideología aduce a razones objetivas para enmascarar los verdaderos intereses que mueven hacia la acción. En éste y en otros casos, cuando las creencias están basadas en motivos, podemos calificar a las creencias como no justificadas.

La ideología sería lo contrario de la autenticidad. Villoro propone que la autenticidad de una creencia puede justificarse tanto en razones como en motivos propios, siempre y cuando nos refiramos al ámbito individual, y ésta sea aceptada con un previo análisis crítico. Desde la concepción de Villoro podemos decir que una creencia es auténtica, en lo individual, cuando se justifican en motivos, necesidades y deseos propios. En lo individual las creencias pueden justificarse en motivos si tales motivaciones son propias del sujeto que las actúa y corresponden a sus necesidades reales. Además, una creencia es auténtica si es coherente con los actos que reproduce la creencia.

Pero cuando nos referimos a la creencia en términos de colectividad, una creencia es inauténtica cuando está basada en motivos particulares de un grupo o clase, y no en motivos de interés general. Una creencia es inauténtica, a nivel colectivo, cuando es aceptada sin ponerla en cuestión, ni análisis; o bien, cuando se engaña a través de razones que parecen suficientemente justificadas cuando en realidad no lo son.

Que una creencia esté basada en motivos no es razón para desacreditarla. Pues una creencia se da tanto por razones como por motivos. Y cuando las creencias están basadas en motivos pero provocan resultados útiles o valiosos no deben ser anulados. La elaboración de una teoría por un filósofo o un científico está guiada también por motivaciones y no por ello deja de tener un contenido objetivo. Sólo en el caso de la ideología podemos criticar una falta de contenido auténtico.

Además, los motivos son importantes para demostrar la autenticidad en el ámbito cultural. En relación con la justificación de las creencias que sustentan el modo de ser de

una cultura, podemos afirmar que una cultura es auténtica cuando existe congruencia con su realidad vital y los motivos que sustentan sus acciones; esto si nos remitimos a la justificación de las creencias en motivos. La justificación en motivos responde a la congruencia con la vida real de la cultura, es decir, las creencias de una cultura son auténticas si coinciden con sus necesidades reales, con su circunstancia.

4. El saber y la verdad.

Recapitulando, hemos visto hasta el momento la definición que Villoro propone de creencia, y las tres formas en la que éstas puede estar basada una creencia: antecedentes, razones y motivos. Y cuando una creencia sería auténtica. Nos falta revisar los conceptos de saber y de conocimiento. Para ello comencemos por descifrar la diferencia entre creer y saber. Al tener una creencia podemos decir que “creemos saber” algo acerca de la realidad, pero al hacer esa mención todavía no podemos tener la certeza de saber realmente. Para ello tendríamos que precisar ¿qué nos garantiza saber?, es decir, tenemos que establecer ¿qué condiciones deben cumplirse para que las razones suficientes de una creencia arrojen una proposición la cual podamos considerar saber?

Para responder a estas preguntas vemos primeramente qué es saber. El término saber puede usarse en varios sentido tales como “saber hacer”, saber como “tener sabor”, “saber cómo”, “saber qué”, saber como “darse cuenta”, “estar enterado”, y saber en sentido de “aprehender” que es una condición para que se de una creencia. Villoro distingue estos sentidos del término saber pero se concentrará en un solo: el de saber como una creencia verdadera y justificada.

El saber es un tipo de creencia pero con un anclaje con la realidad más segura y más objetiva. Una creencia puede ser considerada saber, si y sólo si, contiene “razones *objetivamente* suficientes”, si es verdadera, es decir, el objeto o circunstancia al que se refiere existe en la realidad. Se considera “saber” a una proposición que contenga razones objetivamente suficientes para creer, estas razones dan cuenta de que el objeto tiene una existencia real y no sólo representativa en la mente de un sujeto; es “saber” cuando la proposición es válida independientemente del punto de vista particular de las personas.

Entonces, tenemos que la condición para “creer” es que tengamos razones suficientes y recordemos que para que sean suficientes tienen que ser concluyentes, coherentes y completas; y por supuesto, que la proposición que afirma o niega una creencia sea verdadera, es decir, que tenga un anclaje con la existencia real de algo. Las condiciones para considerar una proposición como saber difieren de las condiciones para considerar una creencia verdadera. Las condiciones para que una creencia sea considerada saber es que existan razones objetivamente suficientes para creer. Siguiendo el rumbo del pensamiento, salta ahora la pregunta: ¿qué condiciones deben cumplir las razones para considerarlas objetivamente suficientes?

Ante la tarea de establecer las condiciones de objetividad, Villoro se enfrenta a algunos inconvenientes que dificultan este propósito. Una dificultad central es la paradoja de la objetividad. La cual consiste en que sólo puede haber justificación objetiva a partir de la propia justificación subjetiva. O bien, que la objetividad sólo puede establecerse a partir de la subjetividad. Ante la cual Villoro propone acudir a un criterio para establecer la objetividad.

Para considerar objetivamente suficientes a las razones, éstas tienen que ser suficientes para cualquier persona. Para que esto sea posible los sujetos tienen que disponer

de los mismos datos incluyendo razones teóricas. Para que las razones sean objetivas tienen que ser válidas para cualquier sujeto pertinente que pueda comprender las razones teóricas y que acepte el mismo marco conceptual que conforma el argumento en cuestión. Es decir, tienen que tener una “condición de intersubjetividad”. Bajo esta condición es posible el establecimiento de comunidades epistémicas integrada por sujetos pertinentes quienes cuentan con la misma información y tienen la misma capacidad de comprender las razones aducidas. Para que las razones estén al alcance de los sujetos, éstas deben ser “accesibles”. La accesibilidad puede ser cuestión de información, cuestión de poner al tanto a los individuos de los fundamentos conceptuales y el trasfondo histórico y social de las razones que se proponen con el calificativo de objetividad.

La accesibilidad puede ser un proceso en el cual la educación pueda ayudar. Al hacer accesibles las razones para cualquier sujeto se está contribuyendo a crear sujetos epistémicos pertinentes. En ello consiste una de las metas de la educación según Villoro: “El sentido de la educación es justamente convertir a los individuos en sujetos pertinentes del saber; su meta es lograr que la mayoría de los hombres no quede excluida de las comunidades epistémicas de la sociedad a que pertenecen. Así, la educación es un proceso para adecuar las comunidades epistémicas a la sociedad real. El ideal regulativo de último de la educación sería convertir a todo hombre en miembro de una comunidad universal a la que le fuera accesible todo saber humano; en terminología kantiana: convertir a todo sujeto empírico en miembro de la intersubjetividad trascendental de la ciencia.”⁵

El sentido de la educación que propone Villoro de manera sintética y breve lo analizaremos en el siguiente capítulo cuando tengamos el panorama general de lo que es el

⁵ *Ibíd.*, pp. 148-149.

conocimiento. Mientras tanto sigamos revisando las condiciones que hacen posible que las razones para creer sean objetivamente suficientes para considerarlas “saber”.

Otra de las condiciones para que una razón sea objetivamente suficiente es que sean suficientes para cualquier sujeto epistémico pertinente y no haya ninguno que las juzgue insuficientes. Aquí salta la pregunta ¿cómo comprobar que no haya sujetos pertinentes que no consideren suficientes esas razones? Para resolver esta cuestión tenemos que plantearlo de diferente manera. En vez de tratar de saber el juicio de cada sujeto, cosa que es muy difícil y tardada, es mejor concentrarse en agotar las razones pertinentes para una creencia. Si las razones pasan ese análisis y no hay ningún sujeto pertinente que las revoque mediante razones lógicas, las razones se vuelven “incontrovertibles”. Ésta es otra condición para considerar las razones objetivamente suficientes no sólo para creer, sino para saber. La incontrovertibilidad mienta la condición de “irrevocabilidad”. Las razones son objetivamente suficientes si no hay razones que las revoquen.

Villoro nos dice cuando considerar las razones como objetivamente suficientes mediante estas condiciones, más la de consistencia, que tiene que ver con que las razones den cuenta de una proposición verdadera, y recordemos que es verdadera si mienta un hecho u objeto del mundo real. Las razones objetivamente suficientes son la garantía para establecer un “saber”; y a su vez, el saber es la garantía para la acción de un sujeto en la realidad.

Aunque, cabe aclarar que el criterio de objetividad se puede establecer sólo en una comunidad epistémica bajo un mismo contexto histórico y teórico.

Para establecer la objetividad es necesario mencionar el concepto de verdad, puesto que la verdad mienta la correspondencia entre la realidad y una proposición. Para la

formulación de las proposiciones que afirman o niegan un hecho de la realidad interviene el juicio subjetivo, por lo que, una proposición verdadera depende del juicio subjetivo.

El acto de emitir una proposición donde interviene el juicio, se le considera aseveración. Por tanto, la “verdad” sería la correspondencia entre una aseveración y la referencia objetiva.

Es importante el concepto de verdad para dar cuenta de cuando las razones son objetivamente suficientes para creer, pero a su vez las razones objetivamente suficientes son un criterio de verdad. La verdad resulta ser la garantía y explicación racional suficiente de la objetividad de nuestras razones. Pero sólo podemos juzgar acerca de la verdad de una proposición a partir de la justificación objetiva. Villoro aclara que en el orden del ser la verdad es primordial, pero en el ámbito del conocimiento la justificación objetiva es anterior al concepto de verdad. Lo que es cierto también, por inferencia, es que tanto el proceso de justificación objetiva necesita de la “verdad”, como la verdad de la justificación objetiva. Así como sólo “sabemos” que algo es verdadero si pasa el proceso de análisis y las razones resultan ser objetivamente suficientes; también sólo podemos considerar algo verdadero si cuenta con razones objetivamente suficientes para creer en ello.

La verdad resalta por la búsqueda del juicio subjetivo pero al final termina siendo independiente del juicio de cualquier sujeto, es decir, totalmente objetiva. La verdad no es subjetiva, pero puede ser parcial porque es muy difícil que un hombre con facultades normales pueda alcanzar la verdad total. Las comunidades epistémicas ubicadas en espacio y tiempo determinados sólo desvelan ciertos fragmentos de la verdad absoluta. Es difícil que uno o varios sujetos mortales e históricos con facultades normales puedan acceder al carácter “absoluto” de la verdad. Si entendemos por verdad absoluta lo que Villoro dice en el sentido de una realidad independiente del juicio de cualquier sujeto. La verdad en este

tenor es el conocimiento que tendríamos del mundo real sin mediaciones de juicio, es decir, la verdad sería poder conocer el mundo tal como es sin mediaciones.

Por ello al hombre le queda solamente tener la verdad en fragmentos. A pesar de eso no podemos negar que la verdad parcial sea una condición para “saber”.

Al haber aclarado la diferencia entre creer y saber, pasemos ahora a revisar otro concepto epistémico de gran importancia en la teoría del conocimiento; es precisamente el “conocimiento”, y la diferencia que guarda con el de saber. Saber y conocer son dos conceptos que se usan con una íntima relación, pero guardan diferencias importantes.

El conocimiento implica saber algo del objeto de conocimiento, pero a la vez implica tener contacto directo. Se pueden saber datos acerca de algo, y sin embargo, no conocerlo. Para conocer un objeto se necesita tener contacto sensible, es decir, “experiencia directa”. Se necesita experimentar las propiedades de un objeto. Pero para tener la certeza de conocer algo no sólo debemos tener la experiencia directa desde un sólo ángulo, por así decirlo, sino que tenemos que conocer al objeto desde diversas perspectivas para integrar en una unidad holística.

Villoro enumera ciertas condiciones para saber que conocemos algo. “Condición para conocer algo o a alguien es captar *el mismo* objeto en diferentes escorzos y matices. Eso supone, por lo menos, tres cosas: 1) la permanencia y continuidad, en el espacio y el tiempo, al través de sus varias presentaciones, del objeto uno; 2) cierta regularidad de las variaciones de sus presentaciones, en relación con las variaciones del entorno; 3) la existencia del objeto en el mundo real más allá de cada una de sus presentaciones”.⁶ Ello explica en que consiste tener experiencia directa, pues no es sólo tener una “aprehensión

⁶ *Ibíd.*, p. 200.

inmediata” de la realidad a través de los sentidos, sino tener la experiencia del objeto desde varias perspectivas e integrar sintetizando a través de un proceso mental la unidad del objeto que se quiere conocer; aunque no podemos negar la importancia que las “aprehensiones inmediatas” tienen en el proceso de conocer. “Conocer es integrar en una unidad varias experiencias parciales de un objeto”.⁷

En el proceso del conocer un elemento de gran importancia, que ya hemos mencionado, son las creencias. Creencias básicas del objeto existente y creencias anteriores del objeto de conocimiento. Pero no podemos decir que con sólo las creencias podamos decir que conocemos. Para el conocimiento sin duda lo más importante es la “experiencia”, aunada a un proceso analítico. Villoro menciona tres condiciones necesarias para “conocer”: “1) Tener o haber tenido experiencias directas de x (y, por ende, que x exista). 2) Integrar en la unidad de un objeto x diferentes experiencias de x . 3) Poder tener ciertas respuestas intelectuales adecuadas frente a x ”.⁸

El conocimiento parece ser más eficaz en cuanto al garantizarnos una “amarradura” con la realidad. Pero existe un detalle en cuanto a su justificación. El conocimiento se justifica en razones personales; aunque a la vez el sujeto que justifica conocer puede ofrecer pruebas objetivas, por el hecho de tener experiencia directa de un objeto de la realidad. Villoro sostiene que podemos justificar un conocimiento indicando circunstancias, procedimientos o formas en las que obtuvimos el conocimiento; demostrando que *sabemos* propiedades o cualidades del objeto conocido; y, demostrando que *sabemos hacer* cosas con el objeto conocido.

⁷ *Ibíd.*, p. 202.

⁸ *Ibíd.*, p. 207.

La diferencia entre saber y conocer la podemos deducir de las diferentes formas en que se justifican. El saber se justifica en razones objetivamente suficientes, el conocer, en experiencias directas. En el saber tiene una justificación objetiva sostenida por razones objetivamente suficientes para creer; en el conocer, se puede hacer una justificación objetiva pero ésta sólo será corroborada por otros sujetos pertinentes por medio de la experiencia personal. Esto nos muestra las diferentes formas de transmisión del saber y del conocimiento. Mientras que el saber se trasmite cuando damos razones objetivamente suficientes para creer y ésta, a su vez, es la forma en la que se justifica; el conocer no se transmite directamente, sino sólo mediante la constatación personal.

El conocimiento en este sentido sería un saber testimonial. El saber testimonial se funda en el conocimiento propio. Aquí entramos en otro dilema, ¿cómo comprobar que otro sujeto conoce? A esta pregunta se puede contestar con las condiciones que para conocer que enumera Villoro y que mencionamos hace un momento. Para saber que alguien conoce necesitamos razones objetivas, pero para conocer necesitamos de una experiencia directa.

El conocimiento se llega a aprehender a la manera de saber testimonial pero no es que el conocimiento sea un tipo de saber, sino al contrario, el saber es un tipo de conocimiento. Villoro enumera tres formas de conocimiento, en sentido general, “aprehensión inmediata”, “saber” y “conocer”. De las cuales descarta como forma fundamental de conocimiento a la “aprehensión inmediata”, por ser una acción que permite llegar al conocimiento y no realmente tener conocimiento. Por lo que sólo pone como formas fundamentales de conocimiento al saber y al conocimiento.

En el principio del análisis epistémico de Villoro señala su pretensión de dar respuesta a ¿qué es el conocimiento? Pero tal vez por modestia, termina declarando que su

análisis sólo propone notas esenciales por las que podamos comprender, discernir e identificar qué es el conocimiento. Declara tres notas esenciales a propósito del conocimiento. Una de ellas es que tanto el conocimiento como el saber son fundamentalmente formas de creencia. Por ello el análisis de los conceptos inicia con el concepto de creencia. Pero el conocimiento necesita de la experiencia personal de la realidad, acompañado de un proceso lógico el cual ha de tener relación con la verdad. Además, es propio decir que el conocimiento puede explicarse mediante razones objetivamente suficientes, pero no con ello los sujetos que atienden a nuestras razones pueden decir que ya conocen, necesitan de la experiencia directa con el objeto o circunstancia objetiva.

La otra nota es que tanto el saber como el conocer nos proporcionan una garantía para una acción segura en relación con la realidad. Pero el saber, a diferencia del conocer, exige una *garantía objetiva*, mientras el conocer remite sólo a una *garantía personal*.

La última nota que señala es que tanto el saber como el conocer nos “amarran” cada uno a su manera con la realidad; uno mediante razones objetivas para creer el otro mediante la experiencia personal.

Finalmente nos brinda cierto enunciado que podemos tomar como definición de conocimiento. “El conocimiento en general es un estado disposicional a actuar, adquirido, determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos, que se acompaña de una *garantía segura de acierto*”.⁹

Pero analizando racionalmente podemos diferenciar entre una definición y una estructura general del conocimiento. Villoro nos dice la estructura del conocimiento, mas

⁹ *Ibíd.*, pp. 220-221.

no nos indica que haya un conocimiento en general, dice que éste siempre se presenta en diferentes formas y resulta ser de diferentes tipos.

De las dos formas fundamentales de conocimiento se derivan dos tipos de conocimiento: la ciencia y la sabiduría. El conocimiento científico se preocupa por pronunciar enunciados comprensibles y explicativos de la realidad basados en razones objetivas. La ciencia corresponde a la forma fundamental de conocimiento (saber). En cambio, la sabiduría está inclinada hacia la otra forma fundamental de conocimiento (conocer). La sabiduría lleva implícita la verdad pero a pesar de ello no siempre puede compartirse con todos los hombres. La sabiduría está conectada con los valores últimos que corresponden al perfeccionamiento del hombre.

La sabiduría y la ciencia son dos tipos de conocimiento que desde luego no podemos decir que uno es mejor que el otro, porque simplemente recurre uno a otro mutuamente. El conocimiento personal o sabiduría puede ser el principio del descubrimiento de nuevos saberes científicos. Y a su vez la ciencia puede comprobar y mostrar razones objetivamente suficientes acerca de un conocimiento personal. A partir de estos dos tipos de conocimiento han surgido otros tipos de conocimiento que se dedican al estudio de una parte específica de la realidad tales como el conocimiento técnico, el arte la religión, la historia, la antropología, etc. Y así como éstos hay muchos tipos de conocimiento.

Y precisamente por lo expuesto por Villoro me atrevo a mencionar que si atendemos a las diferentes creencias, al saber y al conocimiento que tienen las diversas culturas pueden surgir nuevas formas de conocimiento. Existe mucho conocimiento proveniente de las culturas prehispánicas que ha quedado en el olvido debido a que la

cultura Occidental moderna que conquistó a la fuerza a casi todas las culturas del México antiguo.

Es importante rescatar el perfil pluralista en todos los sentidos, en el caso del conocimiento y la educación es una urgencia para que el ser humano logre una comprensión más amplia y una visión multiperspectivista acerca de la realidad. Por medio de un conocimiento plural podemos hacer posible conocer aspectos de la realidad que aún no han sido investigados; podemos conocer nuevos fragmentos de la verdad. En la postmodernidad ya no hay cupo para la idea de una verdad única e irrefutable. En la actualidad existen muchos conocimientos que han sido comprobados y fundamentados desde varios ámbitos y desde varios modos de ser culturales. Anteriormente se tenía a la ciencia como aquel sistema que explica la realidad de una forma inequívoca y a la cultura Occidental Moderna como la cultura superior capaz de mejorar las condiciones de la especie humana. Pero a lo largo de la historia han surgido diferentes *paradigmas* que demuestran como la realidad se explica desde un sistema cognoscitivo parcial y estos cambian según la amplitud y eficacia de sus explicaciones. Por eso en la época actual es más razonable aceptar que hay diferentes tipos de conocimiento aceptables y comprobables, que funcionan en el mundo humano y comenzar a darles valor a las manifestaciones culturales que habían estado subestimadas y discriminadas.

5. Conocimiento auténtico y ética del saber.

Ahora bien, ¿cuándo sería un conocimiento auténtico? Debido a la distinción que Villoro hace en su análisis de las dos formas básicas del conocimiento: conocer y saber. Es necesario aclarar como serían cada uno implicando *autenticidad*.

Es importante concebir, primeramente, al conocimiento desde una perspectiva de un racionalismo plural. Es decir, basado en razones suficientes, tanto subjetivas como objetivas. Que, además, atienda a la realidad tal y como se presenta para poder tener una garantía de verdad; ésta sería la forma de un conocimiento auténtico.

Un conocimiento auténtico sería aquel que se basa en la razón y tiene correspondencia con la realidad. Un conocimiento que incluya el principio de racionalidad que no sea dogmático, que cumpla además las condiciones necesarias para “conocer”, propuesta por Villoro.

Por su parte, un saber auténtico sería aquel que se justifique en razones objetivamente suficientes para creer; y éstas a su vez, cumplan con las condiciones que deben contener las razones objetivamente suficientes para creer. El saber es auténtico cuando cumple con las condiciones de verdad, intersubjetividad, accesibilidad e incontrovertibilidad.

Si pensamos el concepto de autenticidad y atendemos a la definición general del conocimiento que propone Villoro: “El conocimiento en general es un estado disposicional a actuar, adquirido, determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos, que se acompaña de una garantía segura de acierto”. Podemos decir que el conocimiento auténtico sería una disposición a actuar, aprehendido, que cumple con la condición de objetividad y

de verdad y éste a su vez es signo de un pensamiento crítico que atiende a la realidad, es decir, las “cosas mismas”, al ser del fenómeno.

Pero una condición más que debe cumplir el conocimiento para considerarlo auténtico, desde la teoría epistémica de Villoro, es que esté orientado por principios éticos universales.

Debido a que el conocimiento puede ser usado como un arma para satisfacer intereses particulares, surge la necesidad de crear una ética del conocimiento.

En nuestros días existen muchas herramientas y métodos para obtener conocimiento. Esto se vuelve un peligro para las sociedades actuales ya que muchas organizaciones, principalmente políticas, usan el conocimiento como un arma para controlar masas y dirigir el rumbo de la humanidad según sus intereses particulares.

Y es que, como ya habíamos visto, los motivos forman parte en el proceso cognoscitivo, y muchas veces éstos distorsionan el conocimiento. El conocimiento está expuesto en el ámbito práctico a la actividad intencional y a los intereses particulares o de grupo. Es entonces cuando el conocimiento se torna en un conocimiento injustificado que trata de presentarse como un conocimiento justificado en razones objetivas para conseguir intereses particulares, pero que mediante el análisis crítico resulta ser insuficiente en sus razones.

En este sentido, las ideologías son un tipo de falso conocimiento que parece ser verdadero y que mantiene intereses colectivos de grupo o de clase. La ideología aduce razones objetivas para enmascarar los verdaderos intereses que mueven hacia la acción. La ideología sería una forma de conocimiento inauténtico. Sería un pensamiento que pretende ser conocimiento cuando no lo es, y que además carece de valores éticos.

Otras dos formas de pensamiento que pretenden ser conocimiento pero que no lo son, y llegan a ser muros que obstaculizan el proceso del conocimiento, además de propiciar actitudes que guían hacia un callejón sin salida en las relaciones interpersonales, son el dogmatismo y el escepticismo. La actitud antiética que propone adoptar el dogmatismo consiste en imponer creencias insuficientemente justificadas haciéndolas pasar por razones justificadas adecuadamente. El dogmatismo impone de manera autoritaria y sin aceptar razones justificadas ideas que están basadas en motivos e intereses particulares.

El escepticismo consiste en rechazar toda razón que no sea incontrovertible, no admite ningunas otras razones que no constituyan un saber universal. Un escéptico sólo acepta razones incontrovertibles, más el conocimiento en términos de sabiduría. La actitud que tiene un escéptico está dirigida a rechazar creencias suficientes por considerarlas insuficientemente justificadas. Del escepticismo derivan dos formas extremas: la “duda universal” y el “cientificismo”. Un escéptico radical está convencido de que lo único seguro es la “duda”. En el otro extremo sólo toma en cuenta el conocimiento científico, no así el conocimiento personal, ni ningún otro. El sujeto científicista toma a la ciencia como estandarte para descartar todo tipo de conocimiento que no sea ciencia. Al descartar todo otro tipo de saber, desecha también la sabiduría que se encarga de los valores éticos; por lo tanto carece de sentido humano, y puede usarse con un sentido ideológico.

La ideología puede usar tanto al dogmatismo como al científicismo para conseguir sus fines particulares y arbitrarios. Estas dos actitudes presentan una nota de intolerancia, porque están basadas en posiciones arrogantes y de mala voluntad para el bien común.

Por ello, el conocimiento tiene que estar dirigido por principios éticos. Pero, ¿cómo podemos fundamentar los principios éticos del conocimiento?, ¿qué relación existe entre conocimiento y ética?, ¿qué relación existe entre el valor y el conocimiento?

En el conocimiento existe el ideal de alcanzar la verdad absoluta en diversas maneras. El ideal de la ciencia es lo que ha perseguido al través de la historia, el poder derivar en una fórmula elemental compuesta de términos definidos con precisión. La sabiduría aspira a alcanzar la verdad por medio de un trabajo ascético y con ello lograr el perfeccionamiento del hombre.

En la sabiduría más claramente que en el conocimiento existe una inclusión del valor, puesto que la sabiduría implica una actitud de vida y, como ya habíamos visto, el valor es una actitud favorable o en contra en relación con un objeto.

Uno de los elementos que estudia la ética es el valor y su función en las relaciones intersubjetivas. El valor tiene mucha relación con el conocimiento. Aristóteles diferenciaba entre virtudes éticas y virtudes dianoéticas. Las virtudes éticas se desenvuelven en el ámbito de la práctica, en la actitud al actuar, por ejemplo, la prudencia. Mientras tanto las virtudes dianoéticas están directamente relacionadas con el esfuerzo intelectual. La inteligencia la considera Aristóteles una virtud. La inteligencia podemos entenderla en primera instancia como facultad, pero las virtudes no son facultades humanas, sino valores que se alcanzan sólo mediante el esfuerzo, mediante su práctica. La inteligencia como virtud no consiste solamente en pensar, sino en pensar adecuadamente, pensar con razonabilidad. Pensar con bases racionales o bien tratando de apegarnos a la realidad utilizando nuestra capacidad de razonamiento lógico. El medio para que nuestras disposiciones alcancen efectivamente la realidad, según el análisis de Villoro, es la racionalidad. Este concepto tendría un sentido análogo al de la inteligencia como virtud de Aristóteles.

Otro concepto que propone Villoro como clave directa en la relación entre conocimiento y ética es el de “liberación”. La liberación, que sería lo que permite el acceso

a la racionalidad, es lo que permite salir de la opresión y de la dominación. La liberación es un concepto ético más relacionado con la práctica pero que implica un ideal en el ámbito del saber. El concepto de liberación en la teoría aristotélica estaría más del lado de las virtudes éticas.

El hecho de que la razón sea una guía en el quehacer teórico y mediante ella se puedan obtener resultados certeros en el conocimiento, puede contribuir a que se traslade a la razón del ámbito del conocimiento al de la práctica. Cuando se traslada la razón a la acción práctica y las relaciones interpersonales, la función regulativa que ella desempeña en el conocimiento se convierte en un enunciado pragmático. A su vez, cuando esta idea regulativa, de que la razón es la luz que ilumina el oscuro sendero de lo humano, se piensa a nivel comunitario o de interés general de la especie, se convierte en una norma universal o enunciado categórico. Este enunciado categórico es un postulado ético que propone alcanzar la racionalidad comunitaria.¹⁰

Villoro analiza las condiciones que se deben cumplir para lograr la racionalidad en la justificación y transmisión de las creencias (recordemos que la creencia es como la célula que origina el tejido cognoscitivo). Una condición de racionalidad en la transmisión y justificación de las creencias es que puestas en cuestión nos suministren garantía de verdad. Otra condición de racionalidad es que las creencias estén justificadas racionalmente y en relación con la práctica. Además, es condición de racionalidad que en los consensos comunitarios estén basados en el conocimiento y no en el convencimiento por autoridad.

¹⁰ El tipo de ética que usa Villoro para estudiar la relación entre el pensamiento y las formas de opresión, más concretamente el operar de la razón en los procesos de liberación, es la ética deontológica o ética del deber. El “deber ser” es en lo que se basa la ética deontológica. Es un juicio hipotético que señala el medio que se tiene que emplear para conseguir un fin. Al actuar de esa manera además de ser un término ético es un término pragmático. Este término al dirigirse hacia la especie humana en general se convierte en un imperativo categórico a la manera kantiana

En las relaciones intersubjetivas la racionalidad se cumple también en el sentido de respetar las creencias de los demás y creer que son verdaderas y que son congruentes con sus acciones mientras no se demuestre lo contrario, así como el deber del sujeto a atenerse a sus propias creencias. La confiabilidad es una condición de racionalidad, ya que no confiar en los demás es un signo de falta de respeto; se debe confiar mientras no se compruebe que las creencias de los demás están injustificadas.

La relación entre conocimiento y ética en primera instancia puede no ser muy estrecha, pero en el ámbito práctico es muy transparente esta relación. El conocimiento lo presenta Aristóteles en el sentido del saber por el saber, es decir, el conocimiento como un fin en sí mismo, sin ningún interés, solamente “por amor al propio saber” (982^a). Pero Villoro critica esta posición porque no corresponde a un interés por la realidad. Argumenta que si no atendemos a la realidad no habría diferencia entre conocimiento e ilusión. Plantea que más bien el conocimiento responde a la necesidad de asegurar nuestra acción en el mundo.

La relación entre conocimiento y ética es más clara en el ámbito práctico, a la hora que utilizamos el conocimiento. En la vida práctica surge la necesidad ética de preguntar ¿hacia que debe tender el conocimiento? Y también cabe aclarar que la ética no remite directamente al conocimiento, sino que recae sobre los actos voluntarios del hombre y en las actitudes que toma frente a la realidad y a la subjetividad ajena.

La ética tiene mucha importancia para la construcción de un conocimiento auténtico. Un conocimiento es auténtico cuando incluye principios éticos y no está basado en alguna forma arbitraria de conocimiento como la ideología, el dogmatismo o el escepticismo.

La autenticidad en el conocimiento tendría que dirigirse hacia el pensar por sí mismo, pensar e investigar también desde las condiciones históricas no sólo desde las trascendentales. Y por supuesto, cuando se habla en términos de “saber”, el conocimiento tendría que estar basado en razones objetivamente suficientes para creer. A su vez, cuando se hable de conocimiento en términos de “conocer” tendrá que tener la condición de experiencia directa, y de integrar en una unidad holística el todo de las aprehensiones del objeto en condición de ser conocido. Además, es necesario que el conocimiento no sea hermético, sino contenga aperturidad en sí mismo para relacionarse, derivarse, proliferarse, ramificarse o disolverse en nuevos conocimientos; es decir, que sea plural.

V. Conclusiones.

1. Síntesis sobre el concepto de autenticidad.

El concepto de autenticidad es muy importante en la filosofía de Villoro para responder a la problemática latinoamericana que ha venido dándose desde finales del siglo XVIII: la pregunta de sí el pensamiento latinoamericano es filosofía o no, y con ello, la necesidad de construir una filosofía propia. Con este concepto Villoro le da un sentido riguroso y crítico a la filosofía latinoamericana. Porque la autenticidad filosófica, en el sentido en que él la formula, consiste en el ser crítico y autónomo de un pensamiento específico que no tira por la borda el carácter universal. En este tenor, la filosofía para Villoro es pensar críticamente y ser radicales en las reflexiones. El carácter universal y a la vez auténtico de la filosofía de Villoro nos obliga a pensar lo auténtico no como lo peculiar, sino como la capacidad de proponer enunciados filosóficos desde la propia razón.

El carácter de *autenticidad* le da a la filosofía de Villoro una posición radical. La filosofía deja de ser un asunto de puro academicismo superfluo e instrumental, una profunda divagación en abstracciones. La filosofía de Villoro está sostenida en razones objetivamente suficientes para cualquier sujeto pertinente, y a su vez, tiene que ser congruente con la vida y los motivos de la persona que sostiene x pensamiento. Con ello su filosofía presenta un carácter universal, crítico; pero también concreto e histórico.

La filosofía, en el sentido de la *autenticidad*, es un compromiso que contrae el hombre al enfrentarse críticamente al mundo, es una actitud existencial. La filosofía en Villoro consiste en poner en cuestión el sistema significativo que sustenta las acciones, los pensamientos y valoraciones del mundo convencional, en poner en signos interrogativos la

totalidad de los supuestos que le sirven de base al mundo dado, no sólo aspectos parciales o conjuntos de variables del todo de significados. La filosofía busca el origen fundante de lo que constituye la configuración del mundo. El estudio de la filosofía no es sobre un sector de entes dentro del mundo, ni tampoco fuera de él. La filosofía es una modificación en la comprensión del todo de significados, por lo que abarca a los entes, pero en su conjunto. Reduce a los entes a evidencias justificativas de los saberes. Es el retorno al origen la configuración del mundo y no de otro mundo, sino al origen del mundo vivido. A partir de las evidencias, la filosofía, indaga sobre los principios en los cuales ha de reposar la configuración válida de significaciones del mundo. La filosofía proporciona la posibilidad de encontrar por sí mismo el sentido auténtico de la constitución del mundo. Villoro le proporciona al término analizado el sentido del *pensar por sí mismo*, en este sentido se refiere a autenticidad como *autonomía de la razón*.

La *autenticidad* le permite a la filosofía una validación y justificación, porque es básicamente el pensar por sí mismo basado en la razón. Y si hay alguien que piense e interrogue por sí mismo, es la filosofía. La validez de la filosofía reposa sobre sus propios métodos de justificación. La filosofía se fundamenta a ella misma, por la razón de su carácter fundante (un saber sobre el origen, sólo puede juzgar su validez por él mismo).

La filosofía en sentido auténtico brinda la oportunidad de una vida donde el hombre toma decisiones por convicción propia, donde él investiga por sí mismo, y encuentra las evidencias de una verdad por su propio mérito. La filosofía de Villoro llama al hombre a asumir la responsabilidad de su convicción racional. La filosofía llama a una vida auténtica, y en ese momento se convierte en auténtica filosofía.

También el concepto de autenticidad le da a la filosofía un sentido de liberación a través del pensamiento, le proporciona al hombre la posibilidad de despertar de la

enajenación, por el hecho de tomar conciencia de su situación socio-histórica a través de un proceso del entendimiento basado en la razón.

La filosofía de Villoro da la posibilidad de liberar el pensamiento y la vida del hombre de ideologías, y con ello liberarnos del poder dogmático. La filosofía de Villoro es originalmente un pensamiento de liberación y de autenticidad.

Al igual que el concepto de autenticidad es importante en la constitución de la forma de filosofar de Villoro lo es a lo largo de su contenido. La *autenticidad* en el ámbito multicultural opera como un principio ético transcultural que trata de lograr la paz intercultural; trata de alcanzar la unidad en la diversidad. Es un mediador para llevar a cabo el diálogo intercultural.

La *autenticidad* es un factor que contribuye a lograr la unidad en la diversidad, sin que eso signifique que unir sea homogenizar. Más bien, la exigencia de *autenticidad* permite que las distintas culturas puedan expresar sus verdaderas formas de ser.

Las manifestaciones de una cultura son auténticas si corresponden a las creencias, valores y propósitos de los creadores de x cultura. Es decir, si sus actos corresponden a las creencias y convicciones que se basan en las necesidades, motivos y formas críticas de pensar de una cultura. De la autenticidad cultural podemos hablar cuando una cultura produce sus creencias desde sus propios pensamientos y son la base para sus manifestaciones culturales. La autenticidad cultural denota autonomía cultural y la atención a los problemas concretos propios de la realidad vital de una cultura. La autenticidad le proporciona al modo de ser cultural una actitud crítica y autónoma.

La *autenticidad* nos brinda la oportunidad de entender los diversos modos de ser culturales, y construir nuevos modos de ser que nazcan de la relación intercultural bajo una forma crítica y veraz. Villoro señala que una cultura no es inauténtica por dejarse influir por

elementos de una cultura ajena, sino por no ponerlos en tela de juicio, ni integrarlos a sus necesidades y deseos reales.

Nos da la posibilidad de construir nuevos modos de ser culturales según las necesidades en devenir; pues una cultura es auténtica si se va renovando, si permanece cerrada al cambio y a la crítica, está rumbo a la inautenticidad.

La autenticidad permite la posibilidad de interacción con otras culturas, al no encerrarnos en una tradición heredada a la cual no podemos ser infieles. Puede salvarnos de nacionalismos arrogantes y sin sentido. Permite la apertura hacia lo otro, poniendo bases racionales para una pluralidad cultural. Nos da la posibilidad de elegir nuestro destino de una forma voluntaria y racional. Da la posibilidad de construir la identidad de un pueblo, basándonos en decisiones prudentes y racionales, y sobre todo permite el movimiento de una cultura en sí misma, lo que produce un mejoramiento en sus condiciones de vida y una interlocución cultural.

El concepto de autenticidad, en la teoría multicultural de Villoro, está directamente vinculado con la ética. Ésta presenta un carácter neutral, puramente formal, para invitar al diálogo intercultural. No está a favor de una cultura en particular a pesar de ser enunciado por alguien que pertenece a la cultura Occidental Moderna.

Cumple condiciones que no incluyen contenidos particulares. Junto con los otros tres principios transculturales: autonomía, eficacia y finalidad, son una especie de proposiciones categóricas éticas que no definen contenidos, sino sólo dan un sentido formal ético. Estos principios transculturales tienen o deberían tener, según Villoro, por lo menos las características de garantizar a las personas y a las culturas la elección y realización, libres, de un plan de vida, ya que cada cultura debe suministrar su contexto. Ser válidos, no

sólo a manera individual, sino también colectiva, es decir, ser válidos para una comunidad cultural.

La *autenticidad*, como parte de la postura de Villoro, es un universalismo racional que a su vez tiene la intención de un pluralismo cultural. Es decir, propone que cada pueblo elija sus valores, sus formas de ser, sus actitudes, pero desde un ámbito común, desde una base formal que permita la unión en la diversidad. Propone valores transculturales para promover la unión de la humanidad en un acuerdo racional, pero el contenido de los valores culturales será otorgado por cada cultura. Los enunciados transculturales, en la propuesta de Villoro, son una especie de condiciones formales para llevar a cabo un diálogo intercultural, único que permitiría llegar a pronunciar valores universales aceptados por todas las culturas, esto es, por medio de la razonabilidad, no de la imposición, ni la violencia, ni la enajenación.

El diálogo intercultural es posible, entre otras cosas, al ser auténtico. Cuando se logra la autenticidad también se logra una comprensión, tolerancia y respeto a las diversas culturas, instituyéndose así, un pluralismo cultural. El ser auténtico de una cultura es aquel que tiene una visión más profunda para comprender que existen muchas maneras de percibir la realidad y que esto determina los diferentes modos de ser.

La *autenticidad* es muy importante en el modo de ser de todo tipo de ente y hasta de las instituciones. El Estado de una cultura nacional, como poder político y administrativo unificado que gobierna un territorio bajo la violencia aparentemente justificada, actúa muy diferente cuando es auténtico a cuando no lo es. Cuando no es auténtico es represivo, homogenizador, controlador mediante la fuerza y la violencia; no le importan las manifestaciones, ni las creencias acerca de la realidad y de la vida que tienen las culturas particulares. En cambio, cuando es auténtico salvaguarda la paz de los miembros de una

nación, tiene el deber de luchar por la autonomía y el respeto de sus valores, creencias y modos de ser; un Estado auténtico es un Estado plural. Un Estado auténtico es aquél fundamentado en razones objetivamente suficientes para creer, que a su vez atiende a las circunstancias multiculturales de nuestro país, no a una comunidad imaginada; es aquél que respeta la autonomía de cada cultura; es un Estado democrático.

Pero para cambiar al Estado se necesita el poder, del poder político, pero no de aquel que es dogmático e impositivo, sino de aquel que es liberador; aquel que está basado en el valor, que lleva consigo la huella de la *autenticidad*.

El término de *autenticidad* en la teoría política de Villoro no está concreta, ni explícitamente enunciado. Pero el perfil de la “cara positiva” del poder, es decir, aquella que está basada en el valor lleva implícitamente la idea de la *autenticidad*. Ese poder que respeta la autonomía, la exposición de las diversas formas culturales; que respeta el pluralismo cultural. El poder en su faceta positiva es un valor “extrínseco”, es decir, es un medio para alcanzar un fin valioso. El poder como valor, lo es sí y sólo, es sólo el medio para alcanzar un bien común, no para imponer la propia voluntad, ni para dominar por medio de la violencia.

El valor como elemento de una ética política es un factor de autenticidad. Un poder auténtico es aquel que no restringe la libertad, que no impone su voluntad por medio de la violencia, que no busca satisfacer su interés económico dejando de lado las necesidades vitales y culturales de una nación. Es el que no se disfraza de valores deseables para conseguir sus negras intenciones. Aquel que no reduce la importancia del valor a un mero medio, a una herramienta. Es un tipo de poder que de manera razonable atiende a un interés común. El concepto de autenticidad en la teoría política de Villoro permite la grandiosa posibilidad de crear una ética política, una ética libertadora.

Esa ética que Villoro propone al final de su libro *Creer, saber, conocer*. Ética que básicamente consta de tres etapas o estadios para su plena realización, o mejor dicho, tres valores superiores: el orden, la libertad y la fraternidad.

La forma de poder que es auténtica, desde la teoría de Villoro, es el contrapoder. Un contrapoder que se basa en el pensamiento crítico en perpetua lucha por la liberación, que con el tiempo no cambia, ni se convierte en lo que había destruido (un poder impositivo); como el caso del poder de la *masa*, del *guerrillero-terrorista* o del *político progresista*, a lo que ya no referimos.

En el ámbito político el concepto de autenticidad es un factor de liberación y de compromiso con la humanidad.

Finalmente, en el contenido de este trabajo se trató de explicar la influencia del concepto de autenticidad en la teoría del conocimiento de Villoro. Vimos como se encuentra implícito desde el propósito con el que inicia su análisis de *Creer, saber, conocer*: la tarea de investigar el papel que escenifica la razón en su lucha o sumisión frente a la dominación. Que, como se recordará, debido a la extensión del análisis, no realiza este cometido, sino sólo trata de responder a la pregunta ¿qué es el conocimiento? Hace un análisis de los conceptos relacionados con el conocimiento. Pero ofrece de manera clara condiciones de un verdadero conocimiento con características propias de la *autenticidad*.

El conocimiento en general lo plantea Villoro como un estado disposicional a actuar, que se adquiere determinado por x objeto o situación de la realidad objetiva apprehendidos, donde viene junto con una garantía de certeza. Para Villoro es importante concebir al conocimiento como plural, ya que el conocimiento es un proceso que se inicia constantemente.

Un conocimiento auténtico sería aquel que cumpla con las condiciones tanto del saber, como del conocer que menciona Villoro. Miento “conocimiento auténtico” en sentido general, pero recordemos que Villoro analiza las diferencias del conocer como del saber. El saber para ser auténtico tendría que estar basado en razones objetivamente suficiente para creer. Para que el conocimiento sea auténtico tiene que estar acompañado de una ética del conocimiento. Porque el conocimiento no sólo se mantiene en un nivel teórico, sino también práctico. Un conocimiento auténtico tendría que ser aquel que en la práctica corresponda con las razones y condiciones de verdad y de justificación que cumple en el ámbito teórico. La misma necesidad de capturar la realidad tal y como se es a través de un proceso cognoscitivo debe prevalecer cuando se traslada el conocimiento a la acción.

Un conocimiento auténtico es aquel que se basa en la razón y tiene correspondencia con la realidad. Un conocimiento de este tipo es aquel conocimiento racional, no dogmático, que cumple además las condiciones de tener o haber tenido experiencias directas de un objeto que existe realmente, de integrar en una unidad holística representativa las diferentes experiencias que se tengan del objeto y, por último, de tener ciertas respuestas intelectuales adecuadas respecto del objeto conocido.

Pero sobre todo, conocimiento y saber serían auténticos cuando no están distorsionados por intereses o motivos particulares o de grupo, es decir, cuando no sean ideologías. Y que estén orientados por principios éticos universales.

La ética tiene mucha importancia para la construcción de un conocimiento auténtico. Un conocimiento es auténtico cuando incluye principios éticos y no está basado en alguna forma arbitraria de conocimiento como la ideología, el dogmatismo o el escepticismo.

Ahora bien, pienso que el concepto de autenticidad tal como lo plantea Villoro es una ruta que conduce a la liberación en sentido ontológico, epistémico, multicultural, político y ético. Este concepto hace de la teorización de Villoro una forma valiosa y rigurosa de filosofar comprometida con la historicidad y circunstancia del hombre concreto, que se justifica en razones objetivamente suficientes para creer. Hace de su filosofía una forma de creación de nuevas investigaciones, de nuevos hallazgos y nuevas formulaciones, puesto que lleva consigo el acto de renovación.

La filosofía para Villoro no consiste en la repetición o imitación de teorías, si no en un compromiso del hombre con su historicidad y su situación concreta, lo cual, acompañado de un análisis crítico, da como resultado enunciados universales verdaderos. Por este motivo y porque me interesa la educación mexicana, para finalizar este trabajo me gustaría, preguntar ¿cómo contribuiría el concepto de autenticidad de Villoro, con sus respectivas implicaciones, a una teoría educativa? A la vez, me parece una buena forma de lograr que la teoría de Villoro tenga repercusiones en la realidad social, lo cual creo que es muy necesario debido a la actual problemática social que permea, y corrompe todos los ámbitos, no sólo el campo educativo: la inautenticidad del pensamiento y la falta de sentido existencial. Ya la humanidad no se pregunta ¿qué estamos haciendo de nosotros?, ¿hacia dónde vamos? Ha perdido el sentido de su verdadero ser. Es necesario recuperarnos a nosotros mismos. Es un arduo esfuerzo, pero creo que la educación es una forma de proliferación del conocimiento, para que cada cual encuentre su verdadero ser; y estoy convencido de que el conocimiento nos hace empuñar nuestra libertad, esa decir, tomar conciencia y ser libres.

A continuación y, ya para finalizar, mencionaré sólo un esbozo de lo que podría ser un modelo de educación que partiera del análisis del concepto de autenticidad en Villoro y de un modelo educativo que me parece un antecedente muy ilustrativo, la <<pedagogía del oprimido>> de Paulo Freire. Esperamos estructurar rigurosamente esta propuesta en un trabajo posterior. Por lo pronto sólo apuntamos hacia ello, preguntándonos ¿qué tipo de educación podría inferirse de la teoría de Villoro? ¿Cómo podría estructurarse? ¿Qué condiciones tendría? ¿Qué sentido tendría? ¿Cómo podría aplicarse? ¿Qué finalidad?, entre otras cuestiones.

2. Propuesta adicional: Esbozo de una *educación auténtica*.

Llevar el concepto de autenticidad al ámbito educativo es necesario debido a que la educación actualmente sigue carente de autonomía, está al servicio del poder y es controlada por ideologías. El ideal de la educación Ilustrada ha sido reducido por el neoliberalismo a una instrucción técnica, artificial e inerte, ajena a las necesidades de los individuos concretos; a una instrucción que sirve para uniformar seres capaces de acoplarse a las condiciones en que las clases dominantes tienen a los “oprimidos”. Ha sido reducida, como diría Freire, a un “amaestramiento” para someter y controlar a las masas.

Las escuelas actualmente sólo instruyen a los educandos para saber manejar instrumentos, o desenvolverse en actividades laborales, actividad con la cual están encadenados mediante un salario insuficiente, lo que los hace olvidarse de su ser sí mismos. Las clases dominantes controlan la vida de las personas explotadas mediante un salario, y controlan el pensamiento del hombre mediante una educación enajenante. La educación en

manos del neoliberalismo es un maquinismo homogenizador, al que no le interesa en lo más mínimo el bien común de las sociedades, ni la autenticidad y autonomía culturales.

Por estos aspectos, un proyecto educativo basado en el concepto de *autenticidad* de Villoro y en la <<pedagogía del oprimido>> de Freire es una camino inteligente que abría que recorrer.

La meta de la educación freiriana es la concienciación, la cual está directamente vinculada con la meta del concepto de *autenticidad* de Villoro: el acercamiento a la verdad para lograr la libertad. En este sentido la educación que se preocupe por la *autenticidad* puede contribuir a la “concienciación” de los hombres de su situación histórico-concreta y, con ello, llevar a cabo cambios en las políticas culturales y sociales.

Llevar el concepto de autenticidad al ámbito educativo, entre otras cosas, lo veo como otra posibilidad para lograr la armonía en las relaciones interculturales. Ya que la educación es el medio por el cual el poder (en su forma de dominante y despótico) manipula a los individuos de las sociedades con el afán de homogenizarlos y de lograr de manera más cómoda sus planes.

Por el contrario, la educación en manos del modo de ser del poder expuesto en la teoría política de Villoro, el *contrapoder*, sería un medio masivo para la liberación de los pueblos, y para el reconocimiento de la autenticidad cultural, y para propiciar la apertura entre las culturas para el diálogo. Digo “en manos” no en sentido de que el *contrapoder* controle a la educación, sino de que rigiera un poder con modo de ser liberador; de hecho el controlar la educación sería algo en contra de los principios de un *contrapoder*; éste más bien daría el poder a la educación para ser autónoma.

Debido a que la educación es un instrumento reproductor de la cultura, puede funcionar como mecanismo de rescate de la autonomía, la autenticidad cultural y mediador para el pluralismo y el intercambio cultural.

Para el buen uso de la educación es necesario que se cumplan las necesidades políticas de liberación ya anunciadas en la argumentación de Villoro. Porque si no hay un ambiente deseable en el ámbito político, será más difícil lograr un espacio propicio para dar un enfoque *deseable* a la educación. Es necesario que la educación esté respaldada por un poder auténtico. Ya que la educación en sentido ético debería ser autónoma, sería más fácil que esto fuera real si la respaldara un *poder auténtico*.

Aunque, para ser más radicales, y no caer en la ingenuidad, habría que estar conscientes de que esas condiciones *deseables* tendrían que ser conseguidas mediante esfuerzos muy grandes, haciendo resistencia al poder mediante la educación. Por lo tanto, la propuesta de educación como “concienciación” de Freire puede ser de gran ayuda. Una “concienciación” que más correctamente sería una “auto-concienciación”, que haría que poco a poco los individuos fueran participando más y más en la creación de proyectos sociales. Freire lo ha intentado, con éxito, mediante “círculos culturales”, y todo un proceso pedagógico que veremos adelante.

La educación es un modo de ser del hombre por el cual se puede renovar las relaciones interculturales y las condiciones de enajenación y de dominación que vive cada una de las culturas. Es un proceso por el cual se puede llegar a configurar un nuevo universo axiológico, epistémico, político, que pueda “salvar” el problema del multiculturalismo.

Por lo tanto, me interesa destacar el concepto de autenticidad a nivel educativo, ya que gracias a las condiciones de dominación y enajenación en que la cultura hegemónica mantiene a los hombres, es muy difícil hacer una renovación cultural. Para cambiar esas condiciones, la educación es un punto clave en el cambio de rumbo de la forma de vida.

Debido a las condiciones sociales de dominación y homogenización, la educación está desfasada, es pobre en valores, consta de conocimientos inertes e inútiles para la liberación de los hombres. Está sirviendo sólo para la construcción de hombres capaces de desempeñar funciones laborales y actos que al poder dominante le convienen para extender su control. Construye hombres de pensamiento cerrado, unilateral y vacío; por tanto, culturas homogéneas carentes de sentido auténtico.

La educación en manos del poder (cultura hegemónica) es una amenaza para la humanidad. Ésta sólo sirve para formar hombres homogéneos, carentes de pensamiento crítico, reflexivo, racional y plural; en pocas palabras, carentes de un pensamiento auténtico.

Faltos de una auto-conciencia de su contexto histórico-cultural y deficientes en su ingenio de creación para la proyección y configuración de un nuevo mundo; de un mundo pluricultural y auténtico.

Para ello, es necesario que los proyectos de educación en general no evalúen y decidan el sentido de la educación desde el modelo educativo occidental, sino, más bien, desde un diálogo regulado por principios lo más posible neutros. Es necesario no imponer el tipo de educación de la cultura hegemónica, sino incorporar los conocimientos originarios y creencias de las diferentes culturas existentes, sin evaluarlos desde la visión occidental, sino más bien atender a sus contextos, su lenguaje y los modos con los que enfrentan la realidad, con los que la significan el mundo. Es importante no imponer, sino

exponer y compartir los conocimientos y las experiencias que cada cultura tiene acerca del mundo; y tal vez en el intercambio se den nuevas formas de conocimiento.

En la educación es necesario no eliminar el lenguaje de las culturas imponiendo uno que se cree que es el mejor. El lenguaje es el código para poder ingresar en la visión del mundo de las culturas, por lo que es de gran valor que los diversos lenguajes perduren. Además, la concepción que tienen las culturas acerca del lenguaje es diferente y en algunos casos más valiosa que la de la cultura occidental dominante. Un ejemplo de ello, es lo que menciona Gabino Ruíz Díaz Torales (Ridi Torga) en el libro *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*. En la cultura guaraní, el lenguaje humano es el manantial del alma. El alma es una manifestación del ser en el hombre, por lo que el ser se expresa en el lenguaje. Y no sólo el lenguaje, la racionalidad también es un modo del ser que abarca todas las dimensiones de la condición humana.

En las culturas indígenas existen muchos valores que en la cultura occidental ya no se ven debido a la idea positivista del progreso y a la idea capitalista de que lo valioso es tener dinero a costa de cualquier sacrificio; importa más el dinero que la vida misma.

Al contrario de esto, en algunas culturas no occidentales existe una concepción diferente. A ellas les importa más el “ser de las cosas” que el “tener” objetos. Por eso, a la cultura hegemónica no le conviene que existan, porque lo que ella requiere es una cultura de consumidores, una cultura que le interese “el tener” y no “el ser” auténtico.

En la cultura hegemónica hay un olvido del ser, y pienso que recuperando muchos de los conocimientos que las culturas tienen del ser nos puede ayudar a conformar un *modelo de educación* que nos guíe hacia una vida más íntegra, más humana, más plena. Es necesario cambiar la forma de vida consumista, artificial, alienada, enajenada; la vida del tener.

Ahora bien, para tratar de armar un concepto de educación basado en el concepto de autenticidad y sus implicaciones epistémicas, políticas, filosóficas y multiculturales, ya anunciadas por Villoro, es necesario atender a lo que sería su idea de la educación.

En primer lugar, debemos estar concientes de que Villoro hasta ahora no ha escrito una teoría educativa, pero si ha mencionado, por lo menos, el sentido de la educación; recordémoslo y partamos de él:

“El sentido de la educación es justamente convertir a los individuos en sujetos pertinentes del saber; su meta es lograr que la mayoría de los hombres no quede excluida de las comunidades epistémicas de la sociedad a que pertenecen. Así, la educación es un proceso para adecuar las comunidades epistémicas a la sociedad real. El ideal regulativo de último de la educación sería convertir a todo hombre en miembro de una comunidad universal a la que le fuera accesible todo saber humano; en terminología kantiana: convertir a todo sujeto empírico en miembro de la intersubjetividad trascendental de la ciencia.”¹

Convertir a los educandos en individuos capaces de dar razones acerca de sus conocimientos y sus creencias. Capaces de distinguir ideologías y dar sentido a su existencia individual y comunitaria. Es importante para una educación verdadera formar individuos críticos, reflexivos y con ética. La educación que se infiere de la filosofía Villoro es un ejercicio crítico, dialógico, basado en la razón, no en la autoridad, ni en el dogma, mucho menos en ideologías. Puede pensarse como un proceso creador de comunidades epistémicas, con sujetos epistémicos pertinentes, capaces de analizar y descifrar los sistemas de significaciones que van instaurándose al través de la historia. Sujetos que comprendan su mundo y se comprometan con la alteridad, capaces de ser

¹ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, Op. Cit., pp. 148-149.

concientes de la imposición de ideologías y situaciones enajenantes; así como de crear formas estratégicas de liberación.

En este sentido, la educación que propone Freire tiene un propósito análogo, ya que lo que interesa en la educación es crear seres humanos “alfabetizados”² con una visión crítica acerca de la situación socio-histórica.

El modelo educativo de Freire responde a muchas expectativas. La <<pedagogía del oprimido>> está orientada hacia la praxis y hacia la transformación de las condiciones históricas concretas de la sociedad. El objetivo de esta pedagogía es la liberación autónoma de los oprimidos. Está en contra de la pedagogía dominante y enajenante de las conciencias, de la educación programática, dogmática, acrítica, llena de contenidos huecos (sin sentido); en contra de la educación que él llama “bancaria”.

La <<pedagogía del oprimido>> es un esfuerzo para lograr despojarse de las cadenas de la dominación. Es una pedagogía interesada en que los grupos dominados recobren su libertad por iniciativa propia, basados en la “concienciación”.

Es un modelo educativo que está enraizado en la cultura oprimida, por tanto, sabe las necesidades y deseos de su gente para su propia liberación. Es reflexiva, crítica, de creación y recreación, no tiende a la dominación, está incapacitada para la dominación por nacer de la “concienciación” de los hombres, conciencia liberadora que sabe que oprimir a los demás es síntoma de no ser libres. Es libertadora tanto del oprimido como del opresor.

La educación de Freire es una práctica de la libertad que se da a través de una reconstrucción de la configuración del mundo, por medio de una autoconcienciación.

² La alfabetización, para Freire, es algo más que enseñar a leer y escribir, es alentar al hombre para que logre por sí mismo una visión representativa de su realidad vivida, y después mediante un análisis crítico logre descodificar o desconfigurar ese mundo y se dé a la tarea de recrearlo.

La <<pedagogía del oprimido>> surge del interés por la humanidad. Enfrenta al hombre con la realidad histórica para conocer, reconocer y comprometerse con su realidad social. Tiene el objetivo de que el hombre se apropie de su realidad y que se comprometa con ella. De que el hombre sepa utilizar la palabra y con ello hacerla valer.

La pedagogía de Freire está orientada hacia la práctica de la libertad y hacia la humanización del hombre, para hacer frente al problema de la deshumanización. La humanización la describe Freire en términos ontológicos como la vocación de “ser más”, mientras que la deshumanización es una distorsión de esa vocación. La deshumanización la han provocado los hombres ciegos de ambición, los hombres que han oprimido, que han explotado a los demás, para enriquecer su egoísmo y, con ello, se han deshumanizado a sí mismos, han perdido la vocación de “ser más”.

La tarea de la pedagogía freiriana es lograr la humanización por medio de la alfabetización y, con ello, liberar a los hombres, tanto opresores, como oprimidos. Para que el hombre se libere tiene que salir de la dualidad opresor-oprimido. Y es que los opresores al igual que los oprimidos, aunque de una manera distinta, viven también enajenados. El opresor al castrar la creatividad del oprimido, omite en él mismo la posibilidad de “ser más”.

Pero como no puede haber humanización sin la práctica de la libertad, es necesario el pensamiento crítico, reflexivo que permita una visualización profunda de las circunstancias sociales. Con el pensamiento crítico es posible reconstruir el mundo humano, primero tomando conciencia, entrando en situación, haciéndose responsable de la historia. La liberación en la teoría de Freire es la superación de la dualidad: opresores-oprimidos. La cual sólo es posible por medio de un pensamiento disruptivo, crítico y analítico, proliferado por una “educación problemática”. Llamada así también por Freire,

por su carácter interrogativo, por la constante pregunta: ¿por qué? Es una educación que se basa en la reflexión y en la acción práctica. Podemos enunciarla en una fórmula: reflexión, más acción igual a transformación social; aclarando que no se puede reducir a esto, sólo lo enuncio para tratar de aclarar los rasgos de la <<pedagogía del oprimido>>. Este tipo de educación no se lleva a cabo a la manera de un mero transmitir conocimientos, sino en la autoeducación, que tiene como objetivo la autoliberación, cosa que resulta de la autoconcienciación; es cuestión de que el oprimido se inserte críticamente en su situación socio-histórica-concreta. Se lleva a cabo por medio del diálogo, no por el discurso monolítico. Es una pedagogía que no parte de teorías abstractas, idealistas o utopistas, sino de la praxis naciente en la realidad histórica concreta de los hombres, como dijera Unamuno, de “carne y hueso”.

La pedagogía del oprimido está en contra de la educación que se basa en las formas discursivas, narrativas, que quieren ser tan objetivas que hasta terminan viendo a los educandos como objetos vacíos a los que hay que llenar de contenidos. Contenidos que son conocimientos inertes, ajenos a la realidad vivida de los educandos, que hablan de la realidad como algo estático, sin cambio, alejado de experiencia de los alumnos. Contenidos que son revisiones de partes de la sociedad desvinculados de una totalidad y contexto. Imparten contenidos de ciencias particulares pero sin decir el sentido de tal información. Lo cual se vuelve un mero verbalismo, palabras que suenan huecas, sin sentido. Información que termina siendo memorizada por los educandos sólo para ir graduándose curso con curso pero sin haber aprendido nada, y sin haber logrado una visión de la realidad situacional con la que se enfrenta día a día; y sin tener un sentido existencial propio, siguen siendo arrastrados por los intereses de los opresores.

Freire está en contra de la educación donde el profesor tiene una posición autoritaria, incontrovertible, un discurso unívoco, que deposita en los alumnos como si fuera una operación “bancaria”; de hecho, a esta forma de educación la llama Freire “educación bancaria”. En ese tipo de educación la tarea de los educandos es fichar, coleccionar y archivar, y éstos a su vez terminan siendo archivados por los opresores. Lo que es peor, también los educadores terminan siendo archivos en la contabilidad de la cultura hegemónica. Este tipo de educación es sólo la repetición de las teorías de quienes consideran hombres sabios, más nunca alientan el razonamiento de los educandos, ni la capacidad de crítica y de creación. Por eso en la actualidad es muy difícil reproducir nuevos conocimientos, es muy difícil que surjan grandes genios, porque es lo que menos quieren los opresores. Ellos escogen las teorías que les convienen para uniformar a los ciudadanos y los conocimientos que despiertan la criticidad de las conciencias los omiten. Son capaces hasta de cambiar la historia misma de acuerdo con sus intereses de poder. El objetivo de la “educación bancaria” es ajustar a los educandos al mundo construido por los opresores; sirve como instrumento de opresión. Este tipo de educación, la llama Freire, apoyándose en Erich Fromm, necrófila, por su carácter estático, mecánico, que sólo puede conducir a la muerte.

Para Freire la educación no puede ser así, o por lo menos no debería ser así. No puede ser un depósito de contenidos, sino el proceso de problematización de los hombres en sus relaciones con el mundo. La <<pedagogía del oprimido>> atiende al mundo en su estar siendo, en su perpetuo cambio y en la realidad vivida de los hombres. Está enfocada a la vocación de “ser más” del hombre, en el ser auténtico del hombre. ¿Cómo sería un hombre auténtico? En la teoría de Freire sería aquel ser consciente de su situación socio-histórica, creativo, innovador, racional, crítico, reflexivo y práctico. Para ser auténtico tiene

que haber una interacción entre reflexión y praxis. Freire está convencido de que una teoría sin praxis no es teoría y viceversa, como afirmaba Marx. Un hombre auténtico sería aquel que ya ha entrado en situación con sus congéneres y su mundo, es aquel ser responsable de su historia.³

La educación freiriana es una pedagogía “esperanzada” en la concienciación de los hombres para salir de la dicotomía opresores- oprimidos. Freire sabe que es un proceso que se puede dar poco, por eso también le llama <<pedagogía de la esperanza>>. Cabe aclarar que aunque la denomine también de esa manera no es para nada una pedagogía de carácter utópico.

La <<pedagogía del oprimido>> no se basa en un discurso monolítico, sino en la dialogicidad, en el diálogo educando-educador. Freire ve al diálogo como un acto creador, porque es el encuentro de los hombres. El diálogo es la forma en que puede surgir un pensamiento verdadero, un pensamiento libertario. Para Freire es un acto de amor, de humildad, valentía y de esperanza. Porque es un acto de contribución con los otros, de no sentir que se es dueño de la verdad, de no tener temor a la superación y de estar conciente de la inconclusión de los hombres y por eso mismo luchar para conseguir un estado superior del “ser más” del hombre. La dialogicidad permite ver en la praxis colaboración, unión, organización y síntesis cultural.

Freire tiene la convicción de que el mundo se puede modificar a través del conocimiento expresado correctamente. Para lograr ese objetivo es importante la alfabetización; es el primer proceso de la <<pedagogía del oprimido>>. En sentido

³ Más ideas acerca del hombre auténtico, aunque con una tonalidad diferente que ve al hombre como algo que se da en la relación entre el mundo y el hombre, es decir, algo con relación entre realidad objetiva y subjetividad, que a su vez supera esa dicotomía, las podemos encontrar en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger.

freiriano del término, alfabetización, es un proceso en el cual el hombre aprende a recrearse, constituirse, configurarse, esculpirse, y así, en relación con sus semejantes y con el mundo, biografiarse e historiarse. Tiene el objetivo de una nueva configuración antropológica que demanda una política de no dominación.

La *alfabetización* permite lograr una representación mental de la realidad vivida. Por medio de un análisis racional el hombre puede desconfigurar el mundo codificado, esto aunado a la praxis posibilita la constitución de un nuevo mundo. La alfabetización permite una reflexión organizada y lúcida, para analizar y criticar la situación vivida, hacia la proyección de un nuevo mundo. Le da a la conciencia un carácter crítico, posibilita su liberación de la enajenación. Tiene el objetivo de que los oprimidos recuperen la “palabra”, sepan utilizarla y sepan hacerla valer. La “palabra” objetivada tiene el poder de transformación de la realidad. “Con la palabra el hombre rehace hombre. Al decir su palabra, el hombre asume conscientemente su esencial condición humana”.⁴ La “palabra” es el arma de la alfabetización, permite el reencuentro del hombre consigo mismo y con su situación, su circunstancia y con sus congéneres. Freire sabe que el lenguaje es cultural y que a través del lenguaje se transforma el mundo cultural. La “palabra” es parte del ser del hombre. Un signo clave en la alfabetización es la célula del tejido educativo, la alfabetización es parte de la “cultura letrada”, esta cultura es, para Freire, la forma representativa del mundo en la conciencia del hombre.

La alfabetización para Freire no consiste en la narración de un profesor y la correspondiente repetición, y memorización como paso siguiente; forma de “educación” llevada a cabo en México aún en los inicios del siglo XXI. Consiste, más bien, en colocar al

⁴ Ernani María Fiori, en Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México, XXI, 2002, p. 9.

educando en condición de replantearse su mundo y hacer proyecciones concretas de un nuevo mundo.

La alfabetización de Freire posibilita la “concienciación” de los hombres. Tiene el objetivo de libertar al hombre, pero libertad que se consigue de forma autónoma, donde el educando aprende a efectuarla y ejercerla.

El acto de alfabetización a la manera de Freire es “aprender a leer esa palabra escrita en que la cultura se dice, y diciéndose críticamente, deja de ser repetición intemporal de lo que pasó, para temporalizarse, para concienciar su temporalidad constituyente, que es anuncio y promesa de lo que ha de venir. El destino, críticamente, se recupera como proyecto.”⁵

El oprimido tiene la posibilidad por medio de la alfabetización freiriana de retomar su palabra por sí mismo, recuperarla y saberla usar para liberarse de la dominación y así liberar también a los que les oprimen.

Por medio de la alfabetización dialógica se facilita la creación de “círculos de cultura” dialógica. En estos “círculos de cultura” van apareciendo “temas generadores” que surgen de las necesidades del hombre histórico y concreto. Estos temas emergen desde el propio pensamiento de los oprimidos contrastado con las reflexiones de los demás hombres que conforman el círculo de cultura y la realidad misma. Lo “temas generadores” surgen de los hombres al educar críticamente su pensamiento y su lenguaje siempre en relación con el mundo. El “círculo de cultura” es una interacción de educadores-educandos, donde el educador sólo coordina los diálogos entre los educandos y les proporciona material didáctico referente a los “temas generadores” que surgen de su diálogo; los resultados del “círculo de cultura” se ven cuando los educandos comienzan a modificar su

⁵ Ernani María Fiori, Op. Cit.

comportamiento insertándose críticamente en su situación histórica concreta y de esa forma comienzan a construir un mundo más humano.

El hombre, en sus relaciones con el mundo, va constituyendo un universo temático. Con la alfabetización, el educando adquiere una conciencia y visión críticas desde la cual puede enunciar “temas generadores”. Esos temas, piensa Freire, deben ser el contenido de los programas educativos, y no contenidos que suenan hueco y sin sentido para la realidad vivida de los oprimidos. Los “temas generadores” surgen de las situaciones que al hombre oprimido lo marcan históricamente; surgen de “situaciones límite” en las cuales el hombre tiene que decidir entre elegir su vocación de “ser más” (convertirse en agente crítico y proyectar), o dejarse arrastrar por los opresores en la vocación errada de “ser menos”.

Mediante los “temas generadores” el hombre va comprendiendo su mundo vivido, lo que le permite despojarse de la enajenación y ampliar su visión para la proyección de un nuevo mundo.

La “Pedagogía del oprimido” es una teoría educativa de liberación. Está en contra de la ideología opresora. Contiene una metodología concienciadora, promueve una forma crítica de pensar el mundo. Utiliza un método dialéctico que consiste en ir de lo concreto a lo abstracto para retornar a lo concreto. La secuencia de este método puede seguirse más o menos de la siguiente manera: percepción de la realidad codificada, análisis crítico, descodificación, acción transformadora.

La educación problematizadora de Freire propone el descubrimiento perpetuo de la realidad. El conocimiento no puede llegar a un límite, pues, como ya lo explicaba Heráclito hace muchos años, el mundo es un devenir constante.

Entre los aspectos de un proceso de liberación se debe superar la dicotomía educador-educando, la cual remite a una relación amo-esclavo. La superación de esta dicotomía consiste en convertirla en una relación dialógica en la que sí puede darse un pensamiento realmente auténtico.

La <<pedagogía del oprimido>> es la lucha de los hombres que quieren empuñar su libertad. Es un proceso de reconstrucción del mundo.

Freire está consciente de que no puede haber educación neutra, sin un fin y un sentido, por ello acepta que su pedagogía tiene una posición política específica. Es una posición no dogmática, abierta al cambio, en estado de búsqueda permanente. Es una política que exige al Estado la colaboración con recursos económicos para las necesidades educativas. Que exige el derecho a la educación pública. Freire piensa que el Estado tiene el deber cubrir las necesidades de la comunidad, sobre todo las de educación. Refiriéndose al Estado y a las clases dominantes, señala Freire que debemos “no dejarlo tranquilo jamás, no eximirlo nunca de su tarea pedagógica, no permitir jamás que las clases dominantes duerman en paz”.⁶

La política educativa de Freire propone que la escuela debe ser pública, democrática y de calidad. La escuela no debe ser discriminadora ni elitista. La escuela tiene que ser abierta al cambio y, sobre todo, debe ser, como decía Georges Snyders, un “centro de alegría”. Freire propone que tanto en la política como en la educación tiene que haber pluralidad en vez de discursos monolíticos. Piensa que la educación debe tener una postura política ético-democrática que respete pensamientos, gustos, necesidades y curiosidad

⁶ Paulo Freire, *Política y educación*, México, Siglo XXI, 1996, p. 25.

diversa de los educandos, la pluralidad ante todo. La pluralidad que respeta, ante todo, la entendida como “unidad en la diversidad”

Freire está a favor de una política concreta con un enfoque democrático y plural que tenga repercusiones en la vida real de los educandos, en su comunidad. Freire piensa que la política debe estar orientada hacia la praxis y que la educación debe practicarse con una inclinación política democrática y ética que conduzca a la liberación y a la transformación de las condiciones sociales.

La política educativa de Friere exhorta a crear valores éticos concretos para la conducción y el sentido de la educación; en eso consiste la “calidad” de la educación. La educación necesita de la ética para dar sentido a la educación y liberarla de las ideologías opresoras. Es necesaria una ética de la educación que impida tanto el libertinaje de los educandos como el autoritarismo de los educadores. Es necesaria una ética que recuerde que la educación tiene un compromiso con la verdad tanto en sentido epistémico como en sentido axiológico. Porque la crítica debe estar justificada en razones y en principios éticos, debemos cuidar esto, porque para el hombre es más fácil destruir que crear; la educación tiene que estar basada en una ética disruptiva tanto como constructiva. En la educación es importantísima la crítica, pero debemos también ser éticos en el ejercicio de ésta. Tenemos que conocer bien el objeto de nuestra crítica, comprometernos a no mentir y a no juzgar de una forma cínica, escéptica, dogmática o autoritaria.

En el ensayo “Anotaciones sobre la unidad en la diversidad”, Freire sostiene que para lograr la relación armónica entre las diversas culturas se necesita de un proyecto educativo-pedagógico, que desarrolle la visión crítica y recupere el valor de la historia. Freire se refiere a la historia como algo que nos brinda la posibilidad de transformar el

entorno socio-cultural, como ese espacio en el cual podemos recrear nuestro ser y el mundo vivido.

Freire propone un modelo educativo autónomo, donde el Estado sólo apoye con recursos monetarios y material didáctico y cultural, pero sin ningún tipo de ideología. Piensa que en nuestro tiempo es necesaria la liberación y una de las formas para esto es un modelo educativo que no esté accionado por ideologías opresoras, sino por el pensamiento crítico y racional. En este sentido, la educación tiene que ser una forma de recrear el mundo vivido. Tiene que ser un compromiso individual y comunitario para lograr la transformación de las circunstancias sociales.

En el siglo XXI tenemos que exterminar la educación dogmática, autoritaria, de castigo y sufrimiento. Tenemos que remplazarla por una pedagogía de la alegría de saber, una alegría que proviene de la conciencia de que el saber nos hace libres. Es necesario cambiar el modo de enseñanza. Debemos dejar la enseñanza como transmisión de conocimientos inertes los cuales no ofrecen ninguna respuesta a la situación actual vivida. En cambio podríamos exigir una educación que se comprometa a desarrollar el ser de los educandos y su visión crítica de las circunstancias económico-político-sociales en las que está inmerso el hombre y lograr su emersión. Me parece que tenemos que incorporar a la educación un tipo de enseñanza como la que Freire propone. Una enseñanza que tenga rigor metódico, crítica, que rechace la discriminación, que respete los saberes de los alumnos, y que exhorte a una reflexión crítica sobre la praxis. Una enseñanza que reconozca el ser de los educandos, que reconozca su identidad y respete la diversidad de modos de ser culturales. Una enseñanza consciente de su inacabamiento pero que a su vez se comprometa a formar individuos responsables de sí, de sus semejantes y del mundo en que habitan;

profesionales en el sentido de ser hombres auténticos, que profesen su ser y no sean incongruentes con lo que piensan y lo que hacen; comprometidos en el plan de transformar el entorno en el que viven. “Enseñar -para Freire- es sobre todo hacer posible que los educandos epistemológicamente curiosos, se apropien de la significación profunda del objeto de la única manera como, *aprehendiéndolo*, pueden *aprenderlo*”.⁷

La educación de ninguna manera tiene que estar en manos de la cultura hegemónica, nunca en manos de los opresores, de las ideologías. La educación por su carácter creador tiene que estar dirigida por la razón, por un pensamiento ético y tiene que constar de un método epistemológico que atienda a la praxis. En este sentido pienso que un método fenomenológico es el más indicado para lograr estos propósitos. Ya que es un método epistemológico que va a las cosas mismas, que va a la realidad para tener conocimientos más certeros. En cuanto al conocimiento debemos procurar no caer en un cientificismo, ni un psicologismo; tampoco en un escepticismo, ni un dogmatismo. Lo importante del conocimiento sería la tarea de desmitificar, de ir a las cosas mismas, a la praxis.

Freire piensa que la educación debe luchar contra el poder despótico y dominante y no dejarse arrastrar más por su demencia y su ambición de control. Ve a la educación como una necesidad ontológica. Por su condición finita y de inacabamiento el hombre tiene una tendencia o vocación a “ser más”. El hombre es un ser que está en constante recreación. Es parte de su ser la necesidad de enseñar, aprender y saber. Debido a la necesidad de “ser más” necesita de condiciones políticas apropiadas para ello, de lo contrario se distorsiona su vocación de “ser más” y se vuelve una vocación de “tener más”. Esa vocación distorsionada lo atrapa, lo encadena en el mundo material y comienza ocurrir un olvido del ser. Lo que aprovechan los opresores para el control y la explotación. Y no es que lo

⁷ Freire, Op. Cit., p. 79.

material y el confort sea algo innecesario para la vocación humana de “ser más”, sino que es la forma como se entiende esto, lo que enajena dicha vocación.

Esta necesidad ontológica de “ser más” lleva implícita una tendencia a la libertad. Libertad que es propia del ser del hombre, pero que él mismo va perdiendo poco a poco al encadenarse a falsos ídolos y debido a la falta de ética en sus relaciones interpersonales. A lo largo de la historia los hombres fueron perdiendo su libertad por utilizarse unos a otros para lograr sus fines, y faltarse al respeto hasta llegar a la explotación de unos por otros.

Por esta necesidad ontológica, la educación no es algo artificial, el carácter de “cultivo”, de cultura, no es un invento superfluo del hombre, sino más bien algo intrínseco a su ser. Por ello, la educación en sentido general, en la teoría de Freire, es la creación y recreación del hombre en todos sus aspectos; no debemos reducir la educación a un asunto académico. La educación debe ser integral, es decir, debe abarcar todos los aspectos propios del hombre, su pensamiento, sus necesidades espirituales, emocionales, corporales, etc.

A Freire le interesa que sus lectores de sus obras despierten su creatividad y propongan nuevas alternativas para lograr un despertar del hombre y, con ello, la libertad. También está consciente de que la educación requiere de un modelo epistemológico que muestre claramente cómo se da el proceso del conocimiento, ya que él concibe al conocimiento como un proceso de creación y recreación. Para esa necesidad de Freire me parece una buena opción recurrir al análisis epistemológico de Villoro. Y en conjunto con sus otras teorías filosóficas desarrollar un modelo de educación que podría denominarse *educación auténtica*.

A partir del concepto de autenticidad de Villoro y del modelo educativo de la <<pedagogía del oprimido>> podría construirse una educación basada en la racionalidad, en conocimientos objetivos, pero sin dejar a un lado el mundo subjetivo, importantísimo para la condición del hombre, y, de hecho, importante para la construcción de conocimientos objetivos.

Sería una educación que despierte la actitud filosófica y la creatividad de los individuos, que sea crítica y renovadora. Una educación que libere de la ignorancia de la enajenación. Que promueva un pensamiento plural, basado en razones objetivamente suficientes que atiendan a la realidad concreta y a la experiencia de ésta. Una educación que despierte la curiosidad y la capacidad de asombro del individuo para explorar partes de la realidad no antes exploradas.

Además, sería una educación adecuada para las necesidades de cada cultura. No podría ser un modelo educativo que siguiera una sola línea de pensamiento, ni una sola forma de ser. Una educación que respete el lenguaje y las formas de ser de las culturas, pero que sea crítica y exponga razones para cambiar cosas que no sean deseables para esa comunidad o que lastimen de alguna manera la integridad de los individuos.

La educación que se sigue de la filosofía de Villoro podrá incluir los principios éticos que él propone para conseguir el diálogo intercultural: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia.

Para llevarla a cabo podríamos seguir el ejemplo del trabajo que ha realizado la <<pedagogía del oprimido>> en la realidad social, específicamente en países como Brasil, Perú y México, y algunos de los puntos planteados en esta teoría. Para ello tendrá que hacerse un análisis más estricto y cuidadoso. Habría que resaltar, también, que muchos de

los enunciados que propone Freire para la educación están directamente vinculados con el concepto de autenticidad, lo cual se explicará en un trabajo posterior.

Bibliografía.

- Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 54ª. Edición, 2002.
- Freire, Paulo, *Política y educación*, México, Siglo XXI, 1996.
- Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945.
- Miró Quezada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, “El problema de la filosofía latinoamericana”, México, Tierra firme, 1981.
- Ramírez, Mario Teodoro, *De la razón a la Praxis*, México, Siglo XXI, 2003.
- Ramírez, Mario Teodoro, “Varios universalismos”, en, *Devenires*, revista de la UMSNH, Facultad de filosofía “Samuel Ramos”, Año III, No. 6, Enero, 2002, pp. 40- 66.
- Ramírez, Mario Teodoro, “Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana”, en, *Devenires*, revista de la UMSNH, Facultad de filosofía “Samuel Ramos”, Año III, No. 5, Enero, 2002, pp. 98-118.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.
- Varios autores, *Interculturalidad, sociedad multicultural y educación intercultural*, México, CEAAL, 2002.
- Varios autores, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, Universidad autónoma de México, 1993.

- Varios autores, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
- Villegas, Abelardo y Gustavo Escobar, *Filosofía española e hispanoamericana contemporáneas*, México, Contemporáneos, 1983.
- Villoro, Luis, “Filosofía y dominación”, Publicado en: *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, F. C. E., 1985. UMSNH, Luis Villoro DOCTOR HONORIS CAUSA, Morelia, Michoacán, México, 2002.
- Villoro, Luis, *Páginas filosóficas*, México, Universidad Veracruzana, 1962.
- Villoro, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, F. C. E., 1985.
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor*, México, F. C. E., 1997.
- Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*. México, Siglo XXI, 1999.
- Villoro, Luis, “La búsqueda de la identidad en la cultura latinoamericana”, en, *Devenires*, revista de la UMSNH, Facultad de filosofía “Samuel Ramos”, Año III, No. 5, Enero, 2002, pp. 125-137.
- Zea, Leopoldo “Dialéctica de la conciencia en México”, en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1994.
- Zea, Leopoldo, “En torno a una filosofía americana”, recogido en José Luis Martínez (ed), *El ensayo americano moderno*, México, Porrúa y Obregón, 1958.