



UMSNH

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

“LUIS VILLORO”

**La relación de complementariedad entre la filosofía práctica de
Aristóteles y la razón razonable de Luis Villoro**

TESIS

Que para obtener el grado de Doctora en filosofía

Presenta:

Mtra. Janín Ortiz Cuara

Asesor:

Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González

Comité tutorial:

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Dr. Raúl Trejo Villalobos

Morelia, Mich., abril de 2024

Resumen

En este trabajo intentaremos dilucidar si la filosofía de Luis Villoro es una filosofía práctica de corte aristotélico. Luis Villoro buscó, a lo largo de su vida, una forma de encarar, desde la filosofía, diferentes problemas relacionados con la realidad en distintas áreas, pero coincidentes todos en un mismo origen que atribuyó a la racionalidad y su relación con la Modernidad. A lo largo de los años, buscaría también soluciones a estos mismos problemas con algunos de sus planteamientos, todos apuntando hacia la ética, y todos con la idea de ser capaces de realizarse, que buscarían partir de lo que hay, no desde radicalismos irreales, sino proponiendo hacer cambios en la forma de pensar y de hacer; no erradicando la racionalidad, sino haciendo cambios en la forma de ejercerse.

Ha habido filósofos que han buscado conectar la filosofía con la vida diaria, con lo práctico de la vida. Uno de estos filósofos fue Aristóteles, quien buscó la incidencia de la filosofía en la búsqueda de “la vida buena”. Éticamente hablando, esta procuraba, a través del discernimiento racional aconsejado por la prudencia elección correcta de decisiones, a esta forma de enlazar la filosofía y los actos se le conoce como “filosofía práctica”. Esta es nuestra referencia principal que nos sirve de guía –aclaramos, sólo es referencia, no ahondamos ni problematizamos nada en esta– para llevar a cabo el presente trabajo.

Luis Villoro se preocupó también por buscar una manera en que la racionalidad ayude al buen vivir, a una mejor convivencia. Por lo anterior, dedicó gran parte de sus pensamientos y estudios a la posibilidad de encontrar otra manera de ver y verse en el mundo con la *Razón razonable* que propuso, que es una forma de intervención del pensamiento en el actuar incluyendo formas diversas de aparecer ante la conciencia como *pensamiento disruptivo* pero que apunta, siempre, hacia la predisposición de un actuar razonable. A lo largo de las siguientes páginas encontraremos análisis de distintos puntos de la obra villoriana en donde se hace visible esta tendencia.

Abstract

In this work we will try to elucidate whether Luis Villoro's philosophy is a practical philosophy of an Aristotelian nature. Luis Villoro sought, throughout his life, a way to address, from philosophy, different problems related to reality in different areas, but all coinciding with the same origin that he attributed to rationality and its relationship with Modernity. Over the years, he would also look for solutions to these same problems with some of his approaches, all pointing towards ethics, and all with the idea of being capable of self-realization, which would seek to start from what exists, not from unreal radicalisms, but proposing to make changes in the way of thinking and doing; not by eradicating rationality, but by making changes in the way it is exercised.

There have been philosophers who have sought to connect philosophy with daily life, with the practicalities of life. One of these philosophers was Aristotle, who sought the impact of philosophy in the search for “the good life.” Ethically speaking, this sought, through rational discernment advised by prudence to correctly choose decisions, this way of linking philosophy and actions is known as “practical philosophy.” This is our main reference that serves as a guide – we clarify, it is only a reference, we do not delve into or problematize anything about it – to carry out this work.

Luis Villoro was also concerned with finding a way in which rationality helps a good life, a better coexistence. For this reason, he dedicated a large part of his thoughts and studies to the possibility of finding another way of seeing and seeing himself in the world with the Reasonable Reason that he proposed, which is a form of intervention of thought in acting, including diverse ways of appearing before conscience as a disruptive thought but that always points towards the predisposition to act reasonably. Throughout the following pages we will find analysis of different points in Villorian's work where this tendency is visible.

Palabras clave: Razón razonable, Phrónesis, prudencia, Razón moderna, filosofía práctica.

Índice.

Introducción	4
Capítulo 1. De la <i>praxis</i> en Aristóteles...	
Introducción	9
1.1 El referente aristotélico de la filosofía práctica	11
1.2. La <i>phrónesis</i> aristotélica y la filosofía de Luis Villoro	22
Conclusión	30
Capítulo 2. ...A la Razón razonable en Villoro.	
Introducción	32
2.1. La racionalidad	34
2.2 La crítica a la Razón moderna	38
2.3. La búsqueda de racionalidad villoriana.	48
2.4. La Razón razonable, una razón para la práctica	56
Conclusión	60
Capítulo 3. La ética	
Introducción	62
3.1. Ética práctica: la necesidad manifiesta	65
3.2 Las preocupaciones éticas de Luis Villoro	68
3.3 El poder y el contrapoder	69
3.4 La ideología y el pensamiento disruptivo	75
3.5 La justicia	79
3.6 El fundamento ético en Villoro y la praxis	85
3.7 Epistemología para una ética práctica	90

Conclusión	96
Capítulo 4. La política	
Introducción	97
4.1 La utopía, la Razón práctica y la política	100
4.2 La comunidad y su <i>telos</i>	105
4.3 El problema del indigenismo y el multiculturalismo	124
Conclusión	125
Reflexión Final	125
Bibliografía	133

Introducción

En este trabajo intentaremos dilucidar si la filosofía de Luis Villoro es una filosofía práctica de corte aristotélico. A partir de algunos de sus planteamientos hemos buscado indicios que apunten hacia tal objetivo. Luis Villoro buscó, a lo largo de su vida, una forma de encarar, desde la filosofía, diferentes problemas relacionados con la realidad en distintas áreas, pero coincidentes todos en un mismo origen que atribuyó a la racionalidad y su relación con la Modernidad. A lo largo de los años, buscaría también soluciones a estos mismos problemas con algunos de sus planteamientos, todos apuntando hacia la ética, y todos con la idea de ser capaces de realizarse, que buscarían partir de lo que hay, no desde radicalismos irreales, sino proponiendo hacer cambios en la forma de pensar y de hacer; no erradicando la racionalidad, sino haciendo cambios en la forma de ejercerse. Así, planteamos las siguientes interrogantes: la filosofía de Luis Villoro ¿es una forma de filosofía práctica?; cuáles de sus ideas pueden ser consideradas filosofía práctica y por qué; ¿es afín el proyecto aristotélico de filosofía práctica con la Racionalidad razonable de Villoro?, nos preguntamos si es posible implementar una manera de razonar que nos permita ser más empáticos, ¿puede la filosofía ser una guía en lo que al actuar se refiere?

En estos tiempos que corren, precisamos pensar las relaciones que tenemos con el entorno desde nosotros mismos. Hemos sido capaces de establecer distintas maneras de entablar las relaciones con el mundo, pero estas han sido instauradas desde estándares sumamente desiguales en todos los sentidos, al grado en que, desde estas desigualdades vemos cómo el mundo, por las distintas problemáticas que presenta, se encuentra en una situación límite que nos exige que haya cambios a todos los niveles: sociales, económicos, culturales, políticos, y sobre todo, con el entorno natural, al que hemos llegado a agredir de

múltiples formas. Todos los tipos de relaciones a que nos referimos responden a un mismo esquema bajo el cual hemos sido formados y adoctrinados: la Razón moderna.

El pensamiento Moderno ha sido un trayecto por el cual ha sido necesario –y benéfico para el humano– transitar, pues a partir de su evolución, a través de los siglos, se conformaron una serie de concepciones y de ideas que permitieron a la humanidad construir –y a veces consolidar– en torno a sí misma ciertos ideales como los de humanidad, igualdad, libertad, etc. lo que permitió que hubiera avances en distintas áreas culturales, científicas, tecnológicas, y que estas fueran capaces de acceder a formas de vida humanas diferentes de las que había habido hasta antes de la Modernidad. El problema es que al correr del tiempo y de las circunstancias, la humanidad ha trastocado los ideales y las circunstancias concebidas como *logros* hasta su extremo opuesto, volviéndolas adversas y ocasionando nuevas formas de emergencias, desafíos y situaciones extremas que anteriormente no se habían presentado, y que sin duda, son consecuencias de las conquistas hechas anteriormente.

¿Y dónde queda la filosofía en el escenario anterior? La filosofía ha ido cambiando su presencia ante el pensamiento humano a lo largo de este trayecto histórico, pasando de ser “la sirvienta de la religión” a ser “la madre de todas las ciencias”, y en últimos tiempos, ha pasado a ser una especie de *inquisidora* ante su objeto de estudio, relegándola al ámbito ideal-cientificista, que ha sido puesto en un tipo de “vitrina idealista”, impidiéndole tener contacto verdadero con situaciones del mundo que acaecen. Pero no siempre ha sido así, ha habido filósofos que no han hecho tal división, y que por el contrario, han buscado conectar la filosofía con la vida diaria, con lo práctico de la vida. Uno de estos filósofos fue Aristóteles, quien buscó la incidencia de la filosofía en la búsqueda de “la vida buena”. Éticamente hablando, esta procuraba, a través del discernimiento racional aconsejado por la prudencia

(*phrónesis*) la elección correcta de decisiones, a esta forma de enlazar la filosofía y los actos se le conoce como “filosofía práctica”. Esta es nuestra referencia principal que nos sirve de guía –aclaramos, sólo es referencia, no ahondamos ni problematizamos nada en esta– para llevar a cabo el presente trabajo.

Luis Villoro se preocupó también por buscar una manera en que la racionalidad ayude al buen vivir, a una mejor convivencia. Por lo anterior, dedicó gran parte de sus pensamientos y estudios a la posibilidad de encontrar otra manera de ver y verse en el mundo con la *Razón razonable* que propuso, que es una forma de intervención del pensamiento en el actuar incluyendo formas diversas de aparecer ante la conciencia como *pensamiento disruptivo* pero que apunta, siempre, hacia la predisposición de un actuar razonable. A lo largo de las siguientes páginas encontraremos análisis de distintos puntos de la obra villoriana en donde se hace visible esta tendencia.

Como parte de esta búsqueda requiere de un rastreo de lo que la filosofía práctica postula, hemos retomado en el primer capítulo a Aristóteles como punto de partida, pues ha sido uno de los precursores de esta tendencia al dar preeminencia a los actos y sus implicaciones en el ejercicio de la convivencia misma. Alertamos al lector en cuanto a que es sólo eso, un punto de partida desde el cual zarpamos para rastrear en Luis Villoro esta propensión, sobre todo bajo la idea –aristotélica– de que los actos son resultado de elecciones que se toman –la *prohairesis*, en caso de que sea la mejor elección–. Buscamos también el punto en que la filosofía aristotélica y la Razón razonable de Villoro sean complementarias.

En el segundo capítulo abordamos el tema de la racionalidad, dado que esta es la herramienta del pensamiento que nos permite hacer elecciones. En este capítulo

reflexionamos acerca de la importancia que Villoro vio en la racionalidad y su incidencia en el desarrollo cultural humano, pero también hace duras críticas a la racionalidad occidental y el sistema que fue instaurado a partir de esta misma, en el que la razón misma ha caído en la univocidad de reglas que se cierran ante posibilidades que pueden ser benéficas para la humanidad. Ha sido esta misma crítica, realizada por nuestro autor, lo que lo llevó a buscar una alternativa (la Razón razonable), que aunque parte de la misma racionalidad lo hace con una disposición dialógica que permite –y admite– paradigmas distintos de los dispuestos anteriormente por la *Razón moderna*.

En el tercer capítulo se aborda la ética villoriana y se retoman algunos de los conceptos que el autor analiza en *El poder y el valor* –obra central para este trabajo–. Este capítulo se centra también en la relevancia de la ética y la política, ambas como directrices y objetivo último en la búsqueda de una propuesta que sea realizable –práctica– y compatible con los diferentes tipos de conocimientos que encontraremos en las culturas latinoamericanas, que son a quienes Villoro dedicó buena parte de su obra, y quienes despertaron sus preocupaciones, mismas que podemos encontrar desde *Los grandes momentos del indigenismo*, su primera publicación, hasta las que corresponden a la última etapa, que son abiertamente deliberaciones de índole ético y político.

En el cuarto y último capítulo estudiamos las áreas propuestas por Villoro como aquellas en que la ética-política-práctica puede verse realizada. De acuerdo con el autor, es la organización de *la comunidad* la que se acerca de manera natural a la práctica de los valores sociales que se inclinan hacia el cuidado de las relaciones y los lazos sociales en que es factible la práctica de la ética filosófica. Veremos que el autor postula, en conciso, a las comunidades indígenas como las sociedades en las que este tipo de prácticas se encuentran

vigentes y propone hacer extensivas las formas en que operan, en aras a buscar el bien común general.

Capítulo 1. De la *praxis* en Aristóteles ...

Introducción

En este capítulo, en el apartado 1.1 se explica qué es la filosofía práctica, cuál es su lugar frente a la ética y con respecto a la filosofía en general. Se explica también qué es la *phrónesis*, y cómo esta rebasa el mero estatus de virtud, pues para poder ponerla en práctica es necesario hacer uso del conocimiento de la moral y su *praxis*, es decir, implica un conocimiento previo –antes– y un criterio para su aplicación –después–.

La incidencia de la *phrónesis* en la política es una cuestión tan importante que se relacionaba incluso con la imagen pública de los reconocidos ciudadanos griegos. Entre mejor supieran gestionar su persona frente a las adversidades de la vida y sus avatares, y frente a los otros ciudadanos, mejor posicionados se encontraban. Era ostentar una buena aplicación de la *prohairesis*.

Se introduce también, la idea de que en la Modernidad se contempla que lo perteneciente a lo práctico es de índole inferior comparado con las ciencias duras, cuestión que también Villoro abordará en Creer, saber, conocer, y que en este trabajo se aborda principalmente, en el capítulo 3.

Aristóteles dice que la política es la “ciencia soberana” y su quehacer se encamina a la búsqueda del bien general, pero también del bien supremo, la felicidad. Para ejercer la política es, pues, imprescindible la *phrónesis*.

En el apartado 1.2 de este capítulo, se aborda la relación entre la *phrónesis* y la filosofía villoriana, y se aborda, precisamente a partir de plantear una reubicación de lo

práctico frente a la ciencia o lo teórico en sí mismo. Se hace bajo el argumento de que la práctica sucede en la vida, y esto demostraría finalmente, que este es el sentido de todo lo existente, pues todo cuanto podemos encontrar tendría la finalidad de servir para orientarnos en el plano existencial. Esto último implicaría un cambio profundo en la idea de la racionalidad, que básicamente ha sentado al orden cultural en una serie de ideas que predicán la superioridad de ciertas ideas estructurales que han hecho que predominen los intereses por encima del bienestar general. Es decir, ha habido una tergiversación de valores culturales que, en su momento, tuvieron un buen propósito, porque buscaban la mejora de la vida humana, pero esta postura se ve rebasada en nuestro tiempo por intereses monopolizadores de poder y economía. Luis Villoro dice que es necesario para poder lograr un cuestionamiento de esta naturaleza un *pensamiento disruptivo*, que con una postura ética confronte los excesos a que nuestra civilización ha llegado. Tal pensamiento disruptivo no es otra cosa que la Razón razonable.

La Razón razonable es la propuesta villoriana para contrarrestar los excesos que la Razón moderna ha alcanzado. No niega que el paso de la racionalidad moderna a través del tiempo y la cultura humana ha permitido el avance de la humanidad en diversos sentidos, sin embargo, ha tocado un punto en el que se percibe su decadencia, más que nada porque ha llegado a adoptar como valores a la avaricia, el control del poder, etc., que en quienes comulgan con este tipo de ideas ha sido interpretado o traducido como la causa de muchas de las situaciones límite con las que nos encontramos lidiando.

Se hace la aclaración de que la propuesta aristotélica es el punto de partida, por lo que buscaremos en la obra de Villoro los indicios que nos indiquen las similitudes con el planteamiento aristotélico de la *phrónesis*, y el de la Razón razonable de Luis Villoro.

1.1 El referente aristotélico de la filosofía práctica

A partir de la segunda mitad del siglo XX la discusión en torno a la filosofía práctica se ha intensificado (Berti, 2015, p. 155); antes, había sido subsumida por la filosofía teórica bajo la excusa de encuadrarla al método científico para “validarla” de acuerdo con los estándares de la razón instrumental y la idea de ciencia verificable que se formuló a partir de los griegos (Cfr. Gadamer, 2000) y que se volvería preponderante a partir de la Modernidad (Cfr. Ramírez, 2003, p. 120). Esto desplazaría todo planteamiento que no fuera formulado según esa visión, lo que traería como consecuencia la incompatibilidad de las humanidades con el ideal de ciencia. El retorno de la filosofía práctica ha sido palpable al tratar de responder a las situaciones deplorables que vivimos, desde los acontecimientos de las grandes guerras hasta la instauración de la racionalidad instrumental que ha implicado la visión científicista de la razón y la perspectiva positivista del desarrollo de la civilización humana, que no siempre va en una orientación justa y buena; aspectos que sin duda corresponden al plan de la reflexión ética. Quizá la ética sea una de las expresiones, junto con la hermenéutica y otras manifestaciones, del regreso de la filosofía práctica. Pero, ¿es la ética, en sí, una forma de filosofía práctica?; ¿por qué?; ¿en qué consistió la filosofía práctica en sus inicios?

De acuerdo con Gadamer, podemos rastrear los indicios de la filosofía práctica desde los griegos con Sócrates (Cfr., p. 167), de quien sabemos que comenzó a tratar los temas éticos relacionados con la sociedad y el individuo, además de haber dado, él mismo, un ejemplo de pensamiento filosófico práctico con sus decisiones y forma de filosofar durante la mayor parte de su vida, pero sobre todo en los momentos cercanos a su muerte. Según el testimonio de Platón en “La apología” (Platón, 2008), Sócrates dio un ejemplo de juicio y de comportamiento a partir de la renuncia a lo máspreciado que alguien tiene: su vida. Sócrates

planteó que es preferible sufrir una injusticia que desobedecer las reglas (p. 167), y fue así que cumplió la sentencia que de mala fe le había sido impuesta, pero hay que remarcar que tomó esa decisión pese a que tenía otras alternativas, es decir, a pesar de que era consciente de que la sentencia era injusta, optó por obedecer y sacrificarse en aras a algo que juzgaba más valioso, que era el respeto al orden establecido, en el cual el filósofo creía (Platón, 2008, p. 146). La idea de este pasaje que nos interesa en particular es que Sócrates, al tomar una decisión ético-política por su cuenta, ejemplifica lo que es el ejercicio de una filosofía práctica; Gadamer afirma lo anterior, vinculándolo con el quehacer de la filosofía aristotélica: “En esta verdad personificada por Sócrates, se basa la «filosofía práctica» de Aristóteles. Debe haber una explicación sobre el postulado de esa racionalidad y responsabilidad que es propia del filósofo y esto significa que exige la labor del concepto” (Gadamer, 2000, p. 314). Y según esta labor; ¿cómo se distinguiría un acto cualquiera de uno propio de la filosofía práctica aristotélica?; ¿por qué la ética es parte de la filosofía práctica?

Quizá en la ética reside la importancia primera de las acciones humanas porque es esta la que explica qué tiene valor para el ser humano y cuánto. Independiente de todo otro conocimiento, las interrogantes primigenias de esta cuestión se centran finalmente en la cuestión de los valores. Es innegable que todo carecería de sentido si no tuviera importancia en sí misma la existencia humana. De modo que la filosofía práctica como parte de la ética promueve que los actos sean benevolentes y su valor reside en que el actuar humano se centre en buscar el bien como finalidad y como medio, es decir, que elija “lo mejor”. Se podría, igualmente, evaluar la ética como parte de la filosofía práctica en ese mismo sentido: si alguien al ejecutar una acción lo hace buscando lo mejor y se guía por la prudencia, está realizando la acción desde el terreno de la ética. La ética y la filosofía práctica siempre

confluyen, puesto que la filosofía práctica no es tal si no actúa buscando el bien; dicho de otra manera, no es filosofía práctica si no tiene como objetivo la búsqueda de una finalidad buena. El bien y la felicidad –en la ética aristotélica– son, pues, el objetivo teleológico de la vida y es en el ámbito del actuar donde la filosofía práctica se devela.

Aristóteles retomó los temas éticos teniendo como base una abierta oposición al idealismo platónico, su filosofía, en realidad, es planteada tomando como referencia las vivencias, los objetos inmanentes, el mundo en general y todo lo que ocurre en él. Así, se puede observar que en los planteamientos aristotélicos no había la idea de preeminencia de lo teórico sobre lo práctico,¹ para él eran simplemente conocimientos de órdenes distintos que, como tales, respondían a otras necesidades. De hecho, para Aristóteles resultaba ser una cuestión que no necesitaba mayor mención por ser algo, precisamente, que no representaba mayor problema; implicaba la cuestión racional pero también era necesaria la experiencia pues esta era la que dotaba de sentido según la situación o el entorno, por lo que se requería también del conocimiento del orden de cada lugar, y para un buen manejo de la racionalidad y el manejo de las situaciones según el entorno era necesaria la intervención de la virtud como mediadora. Aristóteles hablaba de la *phrónesis* (prudencia) como la virtud principal que ha de mediar en todas las problemáticas del orden de la praxis. Esta es, digamos, el hilo conductor, pero veamos también el contexto en que planteaba dicha forma de filosofar.

La filosofía práctica aristotélica (Cfr. Aristóteles, 1985, pp.131-159) se pregunta acerca de las finalidades (*telos*) de los actos humanos y entiende que la finalidad última de

¹ En el libro II de la Metafísica, aclara Aristóteles la inconveniencia de querer aplicar la rigurosidad matemática a todo: “Es preciso, por tanto que sepamos ante todo qué suerte de demostración conviene dar a cada objeto particular; porque sería un absurdo confundir y mezclar la indagación de la ciencia y la del método; dos cosas cuya adquisición presenta grandes dificultades. No debe exigirse rigor matemático en todo, sino tan solo cuando se trata de objetos inmateriales”. (Aristóteles, 2011, p. 34).

vivir es la felicidad (*eudaimonía*). Pero hay que tener en cuenta las siguientes puntualizaciones: el movimiento de los actos humanos se divide en dos esferas: la esfera de “lo necesario” y la de “lo contingente”. La primera comprende, mediante el entendimiento que trabaja con principios y leyes, que su forma de conocimiento es la *episteme* (ciencia o conocimiento científico). La segunda esfera, la de lo contingente, aquello que puede ser o puede no ser, se divide en dos subcampos: el orden de lo que “puede llegar a ser”, de lo posible, que se comprende mediante la *techné* (arte) cuya forma epistémica es la *poiesis* (producción) y produce lo bello y lo útil. El segundo subcampo corresponde al ámbito de la *praxis* (acción). Este último se inscribe, bajo la forma de pensar propia de la *phrónesis* (prudencia), que no se atiene a leyes ni principios, sino que trabaja con lo particular, los casos, las circunstancias, etc. Al surgir la preocupación por las consecuencias de los actos llevados a cabo con la finalidad de procurar un bien emerge una relación entre la ética y la filosofía práctica, porque hay la encomienda de –entre otras cosas– entender la finalidad de los actos humanos y preguntarse para qué sirven, a dónde llevan y las decisiones que se toman. La *phrónesis* –que es una de las virtudes *dianoéticas* (Cfr.)–, tiene como propósito conocer y distinguir lo bueno y lo malo, y saber escoger lo mejor. Lo que da la clave a la *phrónesis* es el *logos* (razón) que, con base en el conocimiento de los sentimientos (*pathos*), transforma las experiencias primarias del placer y el dolor, lo justo y lo injusto, etc., en “lo conveniente” (Gadamer, 2000, p. 316).

Ahora bien, hay dos clases de virtudes (Cfr. Aristóteles, 1985)² y ambas implican al *logos*: las éticas, que son la liberalidad y la templanza, y las *dianoéticas*, que son sabiduría, inteligencia y prudencia. La función de las virtudes es imprescindible, sin ellas no se podría

² Aristóteles. Libro VI. (1985, pp. 269-290).

alcanzar ningún tipo de felicidad elevada, y esto es así porque al incluir el uso de la razón (*logos*) que se implica directamente en los actos y en las elecciones tomadas a la hora de actuar, se requiere del autodomínio, del conocimiento en general y de la virtud más importante para la filosofía práctica que es la prudencia (*phrónesis*). Así, a través de esta se tiende al equilibrio o punto medio aristotélico (*mesotés*). La prudencia implica a la sabiduría, que normalmente se adjudica a las personas de experiencia que saben buscar y elegir “lo mejor”. No es casualidad, pues, que la sabiduría sea reconocida como el conocimiento de vida que tienen las personas de edad avanzada y que, por el contrario, sea una virtud que no se tiene fácilmente en la juventud, en donde el ímpetu y los sentimientos intempestivos son lo usual.

De este modo, vemos que la relevancia de la filosofía práctica reside en su capacidad de incidir en la vida, ya que al pertenecer al área de la ética y la política se vincula con lo valorativo de acuerdo con su tiempo y su lugar –pertenece a lo “contingente”(Aristóteles, 2011, p. 317)–; la *praxis* es comandada por las virtudes, que son, en Aristóteles, las encargadas de mediar en los actos humanos y, de entre estas, la *phrónesis* es la virtud *dianoética* más importante dado que da las razones para modular los impulsos. Lo explica el propio Aristóteles en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*:

[P]uesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo liberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que [la razón] diga [el deseo] debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues esta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo (1985, p. 271).

Que la filosofía práctica implique la racionalidad no es una necesidad básica de la existencia pero puede entenderse como una necesidad para quien es consciente de lo que implica actuar sin cautela, sin empatía y sin consideraciones hacia los demás. Implícito está en su nombre, es decir, dicta lo que en la “práctica” resulta relevante –y que tal vez pueda parecer contradictorio– pero es este rasgo el que la vuelve notable en su área; no puede ser solamente especulativa, requiere de la sabiduría, de la experiencia y, sobre todo, de la prudencia (*phrónesis*) para poder lograr lo que Gadamer denomina *eupraxia*,³ “el buen hacer”, que no es un “hacer” de la producción, sino que concierne al hacer político, al trato con los otros. Esta forma de ética, de sabiduría y de práctica –a la vez– no resultaba un problema a la hora de clasificarle como conocimiento. Aristóteles no hace una degradación de la práctica con respecto a la parte intelectual –lo teórico–, por el contrario, las dos conforman una “elección del deseo recto” como parte de la verdad, a lo que podríamos juzgar que se llega a través de la filosofía.

Julio Pallí Bonet dice: “La recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes morales y es obra de la sabiduría práctica, *phrónesis*. Pero el límite o norma de esta recta razón es la contemplación, obra de la filosofía, *sophía*” (Aristóteles, 1985, p. 271). En este breve párrafo parece darse una definición de lo que la filosofía práctica es –aunque no es nombrada tácitamente–. Pallí Bonet nos da la clave principal para entender el quehacer de la filosofía en la práctica, pues es a través de la *phrónesis* (prudencia) que se revela el papel de la filosofía. La *phrónesis* llega a decidir qué es lo bueno, por qué y en qué medida, esta característica es la virtud del pensamiento moral y no se da, por cierto, de modo natural en el

³ “Ahora bien, el verdadero orador dialéctico, como el estadista y el conductor de su propia vida, persigue “el bien” y este no se presenta como un *ergon* que es producto del hacer, sino como *praxis* y *eupraxia* (es decir, como *energeia*)” (Cfr. Gadamer, 2000, p. 299).

humano, es un conocimiento que se adquiere y que con la práctica se refuerza (Cfr. Gadamer, 2000, p. 315). A partir de que el humano tiene la capacidad de razonar es que actúa de manera “consciente”, por lo que se requiere de la prudencia –*phrónesis*– a la hora de hacer cualquier toma de decisiones; es esta virtud la que persigue el punto medio, es también la que pretende alcanzar “la vida buena”. Dice Carlos Pereda:

De ahí que tal vez no se equivoca quien afirma que la *phrónesis* más que una virtud es una meta-
virtud. O mejor, más que el prefijo “meta” habría que usar el prefijo “entre”: la *phrónesis* es la
capacidad de “mediar entre” las virtudes intelectuales y morales, capacidad que es ella misma
una virtud, una capacidad virtuosa que resguarda las otras virtudes de convertirse en vicios y, a
su vez, es regulada por todas ellas. Usando un lenguaje kantiano podríamos decir: la *phrónesis* es
la “condición de posibilidad” de todas las virtudes. Disponer de la *phrónesis* conlleva, pues, a
saber cómo juzgar oportunamente las diversas situaciones: no es posible sin la prudencia ser
moralmente bueno. (2002, p.181).

La *phrónesis* como meta-*virtud* no es sólo capaz de pensar lo acertado o de dar un
buen consejo –que es lo que haría una prudencia “normal”–; es comprensiva pero también
asertiva, eficaz; es oportuna en el ámbito de lo contingente e imprevisible –que es la esfera
de lo real– y actúa buscando “lo mejor” de la ocasión que se presenta. Alcanzar el bien
supremo es una tarea que va más allá de sólo la experimentación de la vida o de la felicidad
abrupta, llegada de sorpresa, es, pues, un fin que se persigue. Dicho fin es el de la felicidad
intelectual –que es el bien supremo–, no se puede restringir tampoco a realizar cálculos
matemáticos ni al uso de la razón, ya que no se limita a la cuestión técnica ni tampoco es
asunto de la racionalidad solamente. Como cuestión humana que es, resulta ser más
intrincada y difícil de determinar que si estuviera reducida a cualquiera de los ámbitos
mencionados. Es por esto que la filosofía práctica resulta bastante compleja, dado que se

necesita de la coordinación de todas las demás para poder alcanzar su cometido, para hacer una elección correcta o “la elección correcta” de entre todas las opciones que se tengan. Si lo pensamos, es bastante lógico entender por qué teniendo esta buena coordinación es posible llegar a la felicidad, debido a que para obrar bien necesitamos claridad en los objetivos y en las formas de alcanzarlos y para ello nos ayuda la *phrónesis*.

Martha C. Nussbaum en *La fragilidad del bien, fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Nussbaum, 2004), explica cómo en el ideario griego de esa época una de las preocupaciones principales de la ética era vivir la “buena vida”, que consistía, sobre todo, en aprender a sortear los avatares de la suerte según se iban presentando, darle el mejor rumbo a las situaciones, especialmente a través del raciocinio era imprescindible. Comenta la autora:

El presente libro es un análisis de la aspiración a la autosuficiencia racional en el pensamiento ético griego; dicha aspiración puede caracterizarse como el deseo de poner a salvo de la fortuna el bien de la vida humana mediante el poder de la razón.[...] No me refiero, cuando hablo de la fortuna, a que los acontecimientos en cuestión sean azarosos o incausados. Lo que acontece a una persona por fortuna es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente *le sucede*, en oposición a lo que hace. (P. 31).

La reacción del individuo ante la adversidad o ante los acontecimientos que le sucedían era una forma de ganar prestigio ante los demás; mantener el decoro era una forma de entender y hacer política. Lo anterior nos lleva a pensar en la importancia que tenía la prudencia en la idea de política y en la filosofía aristotélica, que se apegó a dicho ideal. La política, dada la naturaleza humana de vivir agremiados, resultaba fundamental para alcanzar la buena vida, por lo que la prudencia en el discurrir de la vida sería, entonces, una cuestión fundamental que mediaba entre las personas para alcanzar la felicidad, para hacer buena

política y para tener una buena vida. Y tendría que ser así en la compañía de los demás humanos en donde se diera el ámbito político:

Aristóteles considera un aspecto importante de la tradición filosófica la tesis de que la búsqueda de la autosuficiencia exige una vida solitaria, que no se apoya en estas cosas frágiles ni les atribuye valor alguno. Sin embargo, el Estagirita rechaza esta idea, afirmando que tanto las relaciones sociopolíticas como la *philía* son componentes valiosos y esenciales del buen vivir humano. (P. 433).

Entonces, en la filosofía aristotélica la política tiene como objetivo procurar el bien general así como justicia –en la ciudad, la familia, la comunidad, etc.–, y la praxis –que se desempeña en el trato directo con los otros–, debe apuntar también a lo bueno en tanto que voluntad y deseo, independientemente de los dictados morales –y políticos– como una manera “natural” de buscar lo óptimo o de tender hacia ello. Así, mientras la política busca racionalmente a través de las leyes, la praxis tiene esa misma intención de búsqueda. Esta forma de colaboración entre las diferentes esferas a la hora de tomar de decisiones es lo que Gadamer encuentra como *Prohairesis* (libre elección), que es “el saber práctico que toma decisiones racionales” (Gadamer, 2000, p. 295), que obra tras un proceso de reflexión y dictamina con conocimiento de causa. Dice Aristóteles:

Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas. (Aristóteles, 2008, p. 183).

La toma de decisiones es, en fin, una cuestión que se relaciona prácticamente con todos los aspectos de nuestra vida, desde las cuestiones más superfluas o sencillas o aquellas que definen el rumbo que nuestra vida ha de tomar. En la filosofía aristotélica no es cosa

menor puesto que hay la consciencia de la cabalidad que una decisión requiere: “Aristóteles pasa a criticar las teorías de sus predecesores sobre la naturaleza de la elección; la elección no es ni un deseo ni una forma de opinión sino un juicio, fruto de la deliberación” (Cfr., Ramírez, 2003). Es por esto que Aristóteles advierte que la filosofía práctica es para el ámbito humano, y es por esto también que no puede ser una cuestión juzgada como una ciencia matemática, son, pues, órdenes muy diferentes, desde sus bases hasta su objetivo. Por lo tanto, el método debe variar según el objeto, pero también –de acuerdo con Gadamer–, el obstáculo está en la concepción de los Modernos –que hasta hoy predomina– y en su idea de medir todos los tipos de conocimientos con el mismo método. Además hay que agregar desde la misma enunciación –filosofía “práctica”– hay reticencia a su aceptación: “Por eso es un problema arduo en extremo el establecer las condiciones especiales de la científicidad que son válidas para tales esferas, sobre todo cuando Aristóteles las caracteriza con la vaga indicación de que son ciencias menos exactas” (Gadamer, 2009, p. 296). Aunque, en realidad, al no corresponder al mismo tipo de conocimiento –conocimiento científico– no deberían las ciencias sociales –o ciencias del espíritu, como las llama Gadamer– y las ciencias duras ser tratadas de la misma manera.

La política, a la que Aristóteles llama “ciencia soberana” (Aristóteles, 1985, p. 131) porque su oficio es, precisamente, buscar el bien de la vida dentro de la comunidad humana, equivaldría a “vivir bien” (*eu zoe*), “actuar bien” (*eu praxis*) y “ser feliz” (*eudaimonía*). Para este último fin –la felicidad–, Aristóteles reconoce que hay tres sentidos hacia los cuales orientar la vida: el placer o la vida voluptuosa, la vida política –que remite al sentido del honor y del reconocimiento– y la vida teórica o contemplativa. (Cfr.). Esta última forma de vida es la única que conduce a la verdadera felicidad porque este filósofo señala que la vida

voluptuosa degrada la vida humana al plano animal y que la vida política tampoco es fuente de felicidad ya que implica el honor, la estimación o incluso la riqueza, los cuales pueden ser inconstantes puesto que dependen de alguien o algo externo. En cambio, la vida contemplativa es la óptima –incluso mejor que la vida política en la que se involucra la vida en comunidad– por ser el fin más perfecto y suficiente, por ser lo que es “por sí solo deseable”, es decir, el bien absoluto del alma. Para llegar a cualquier forma de armonía – puede ser en comunidad o puede ser a través de la vida contemplativa– se requiere de la intervención de la virtud (*areté*).

Para que la política pueda realizar su tarea –la administración y procuración del bien y la justicia– es necesaria la intervención de las virtudes, estas se forman en los hábitos como modo de adiestramiento de las pasiones que, en su mayoría, consisten en mantener el equilibrio entre el placer y el dolor. Las virtudes son, dice Aristóteles, “hábitos selectivos” que se ejercitan o se forman a lo largo de la educación pero que se llevan a cabo por elección. Esta última es la característica más importante y es lo que vincula la pretensión del bien de la política con el sentido de la ética –la tendencia al bien–. Ahora bien, las virtudes –y en particular la *phrónesis*– son las encargadas de regular el contacto del individuo con los otros. El trato interpersonal es para Aristóteles una disciplina, puede ser aprendido o ejercitado como tal a través de las costumbres pero también involucra a la conciencia, lo que lo vuelve susceptible de ser parte de la filosofía y, por su aplicación, se identifica como el campo de la filosofía práctica; es decir, se trata también de saber cuándo y cómo actuar: “Menester es que quienes han de actuar atiendan siempre a la oportunidad del momento, como se hace en la medicina y el pilotaje” (p. 140).

1.2 La *phrónesis* aristotélica y la filosofía de Luis Villoro

Así, diremos entonces que este es el origen de la filosofía práctica, cuya función es la de mediar, a través de la *phrónesis* (prudencia) en los actos humanos. En estos, la teoría no tiene realmente una incidencia –puesto que pertenecen a esferas totalmente distintas–, pero se ha interpretado que la práctica puede –y más que eso, debe– ser subsumida a la *phrónesis*. Mario Teodoro Ramírez da cuenta de esto, y advierte que “hay una verdad de la práctica” distinta de lo teórico. La condición humana sí puede pensarse desde la práctica con bases –usaremos los mismos términos de la tradición– epistemológicas, verificables, mientras que la teoría seguirá siendo teoría que puede –o quizá no– incidir directamente buscando el bienestar de tal condición:

Contra las versiones modernas, y de alguna manera también contra las versiones clásicas de la filosofía occidental, los reformuladores de la filosofía práctica contemporánea asumen la radical irreductibilidad de lo práctico a lo teórico, esto es, cuestionan la equivocada suposición de que lo teórico tiene, por su supuesta capacidad para guiar a la práctica, una superioridad o una verdad de suyo de que la práctica sería sólo objeto o consecuencia. En contra, lo que se asume aquí es que hay una verdad de la práctica, en toda la variedad y complejidad de sus formas, que no puede conocerse sino en y por ella misma. Que es la práctica y no la teoría quien posee la prioridad; que es la virtud para lo práctico y no la virtud teórica pura, la vida intelectual o la vida contemplativa, aquello que mejor expresa y mejor define la condición humana. (2003, p. 155).

Hablar de la filosofía práctica es hablar de la instancia suprema de la responsabilidad voluntaria (Cfr., Gadamer, 2000) que determina qué es lo mejor y lo hace con base en razones que lo que persiguen es el bien común. En suma, la filosofía práctica está situada en un punto medular de la vida de los humanos que vocifera la necesidad de un cambio urgente en el que se replanteen las relaciones de estos con sus semejantes y con su entorno en general. Dicho

cambio tendría que modificar a profundidad las ideas básicas que nos constituyen para poder dejar atrás los lastres que nos impiden un verdadero avance como humanidad. Una de las claves para que este cambio pudiera darse en una metamorfosis de la racionalidad actual, en que se deje atrás la idea de la preeminencia de los falsos valores que hoy en día mueven al mundo, sería a través de una racionalidad crítica de sí misma que abandone la fantasía, propia de la filosofía moderna, de un mundo unidireccional, en el que se ha dado por sentado que la vida buena se da a través del “progreso” y en el que se ha valorado más la economía y la dominación que la vida en sí.

Podría pensarse que no hay objetivo más complicado que hacer que confluyan la razón, el poder y el valor de una manera conveniente para todos, porque cierto es que nosotros los humanos hemos dado siempre preeminencia a estas cuestiones pero de manera negativa, como el poder dominar a otros, el poder económico, político, etc., –la dominación de una u otra manera–. Desde el modo de ser de la filosofía moderna se ha hecho pasar al deseo por razón y ha sido sobrepuesto el poder al valor. Se han creado cuidadosamente ideologías (cabe señalar que la ideología tiene como estructura un sistema de enunciados racionales cuya finalidad tiende hacia el bien común, pero en el fondo obedece a los deseos particulares de un grupo) (Cfr., Villoro, 2007) que luego han pasado a ser sistemas morales. Dichos sistemas morales, lejos de tratar de situar primero el bienestar general a través del reconocimiento y la transmisión de valores que reafirmen la igualdad, la justicia, la solidaridad, etc. –es decir, valores positivos–, ponen empeño en resaltar las ideas que alimentan la desigualdad, la aversión, el rechazo, el ensañamiento, etc., entre grupos humanos y no humanos. O también ha sucedido que, al paso del tiempo, los sistemas morales comienzan un proceso de anquilosamiento que llevan igualmente a efectos en los que no se procura el bienestar común,

y que requieren de un pensamiento ético disruptivo. (Cfr. Villoro, 1997). La racionalidad teórica, característica de la filosofía moderna, ha llevado hasta el punto en el que se privilegia a la moral dogmática sobre el pensamiento ético disruptivo. Luis Villoro propone un pensamiento ético como una forma de cuestionamiento, el cual llega a ser necesario ante un sistema moral que ya no funciona:

El pensamiento disruptivo intenta llegar a la realidad, rompiendo las creencias convencionales que las encubren y su repetido discurso. Esa realidad es distinta a la proclamada por las convenciones habituales. Si el objeto del pensamiento reiterativo era “lo mismo”, lo usual y consabido, el del pensamiento disruptivo es “lo otro”. La realidad rebasa siempre nuestros sistemas de creencias y discursos aceptados, hay que saltar sobre ellos para acercárnosla. (P. 203).

El pensamiento ético disruptivo sería una forma de racionalidad de la *phrónesis* y, por ende, una forma de filosofía práctica. Esta actitud cuestionadora de lo establecido aparecería como un modo de hacer filosofía práctica, como una reacción ante la injusticia y ante la adversidad que no se amolda a lo establecido y que es acorde con lo correcto a pesar de que, aparentemente, se presentara como una transgresión a las normas pero que, al final, resultaría ser una obligación ética personal que además estaría relacionada con la honestidad. Representaría una decisión que se debe tomar bajo la idea de ser honesto a título individual, y tendría como objetivo el bien, la ética y la política. Sería, pues, un ejemplo de decisión personal que va de acuerdo con los dictados de la conciencia.

Hemos visto que la filosofía práctica aristotélica plantea una manera de actuar consciente, que involucra a la filosofía misma y se circunscribe al ámbito de los actos humanos, pero sin dejar de lado el filosofar, teniendo, además, como guía a la prudencia.

Creemos, por el marcado interés que muestra Luis Villoro por problemas que implican acciones que remiten a la ética y a la política, que su filosofía confluye con la postura aristotélica y que lo hace buscando hacer modificaciones de cuestiones que implican directamente a las acciones, esto es, que son prácticas.

Villoro habla de la necesidad de obrar bien, de ser razonables, porque la razón asegura que los propósitos se cumplan: “La razón cumple en nuestra especie la función que en otras es prerrogativa del instinto: ser una garantía de la adecuación de nuestras creencias a la realidad y, por lo tanto, del éxito y el valor de nuestras acciones en el mundo”. (Villoro, 2010, p. 208). Necesitamos de la razón como guía, de manera que esto nos permita vivir lo mejor posible. Sin embargo, al hablar de “la razón” Villoro se refiere a una razón crítica, no a la razón *erosionada* que se instauró desde la época de los Modernos. Esta razón disruptiva o razón razonable creemos que es la correspondencia de la *phrónesis* aristotélica, puesto que apuntan igualmente a reconocer la importancia de anteponer lo bueno o el bien a lo práctico, esto es, como medio y como fin de la voluntad humana.

En esta investigación nos delimitaremos a revisar la filosofía ético-política de Villoro que consideramos como una forma de filosofía práctica. La filosofía de Aristóteles sólo nos servirá de guía para partir de un concepto específico de filosofía práctica, lo que nos permitirá emitir un juicio más atinado y con más tiento sobre el pensamiento filosófico de Villoro. Nos concentraremos en el proyecto que desarrolla, enfocándose en las relaciones que existen entre el pensamiento y las formas de dominación, es decir, en la reflexión que emprende bajo la pregunta ¿cómo opera la razón humana, a lo largo de la historia, para dominar o para liberarnos? Lo anterior lo expone en dos partes: una de ellas correspondiente a su obra *Creer, saber, conocer* (Villoro, 2006) y la otra a *El poder y el valor* (Villoro, 1997) Relación

fundamental que implica problemáticas específicas tales como el multiculturalismo, la justicia, la democracia, el Estado, mismas que aborda en algunos otros textos tales como *Los retos de la sociedad por venir* (Villoro, 2010) y *Estado plural, pluralidad de culturas* (Villoro, 1998).

La racionalidad fundamental para pensar en los procesos y problemáticas éticos, en la filosofía de Villoro es la “razón razonable”. Esta ha sido expuesta en *Los retos de la sociedad por venir* (Villoro, 2010) y responde a la crítica a la razón moderna que cayó en los excesos de la arrogancia al pretenderse universal y única. Este exceso es, sin embargo, susceptible de combatirse mediante una reforma de la misma racionalidad que, dejando de aparentar una inmutabilidad recalcitrante, cambiaría por ser una razón dispuesta a ceder, a dialogar y a cambiar. Villoro presenta cuatro características de la “razón razonable”: *múltiple* –no es igual en todos los campos de conocimiento—; *incierto* –porque no pretende alcanzar una certeza indudable—; *impura* –se reconoce condicionada por intereses y actitudes— y *dialógica* –es posible dialogar con esta—. Además, explica Villoro:

Razonable es la razón en los límites de la condición humana. Podríamos decir que frente a la razón “arrogante” es una razón “discreta”. Porque acepta sus límites, no como si fuera un defecto, sino como la única garantía de que nuestra acción en el mundo no sea vana.

Al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sinsentido, sino una razón al servicio de la vida. (P. 121).

La Razón razonable se encarga de buscar las mejores alternativas a las situaciones que necesitan un cambio. La racionalidad moderna puede presentar situaciones que se ven rebasadas por ideas o acciones que tienen un trasfondo irracional, que se conduce quizá por alguna ideología que predica ciertos valores y que en realidad ejerce otros, o que,

simplemente, adopta una postura inamovible que requiere de un ejercicio que irrumpa en la rigidez. Para estos efectos Villoro plantea la noción de “pensamiento disruptivo” – pensamiento crítico– (Cfr. Villoro, 1997) la cual es una forma de crítica constante a todo pensamiento o toda estructura social que represente una atrofia de los valores o de los ideales que resulte ser una forma de dominación. Este término lo expone en *El poder y el valor* (Ídem) y en *Los linderos de la ética* (Villoro, 2000). Villoro nos señala la procedencia del pensamiento disruptivo el cual presenta en su derivación ética; esto no significa que se circunscriba únicamente –aunque quizá sí principalmente– a dicho ámbito. En este texto el autor evidencia dicho surgimiento como el reclamo de los valores no llevados a cabo en la dimensión moral, correspondiente a un grupo de individuos que socializan y crean vínculos entre sí, a la vez que conforman el entramado social:

El rechazo de la moralidad social existente implica la crítica de la ideología de poder ligada a ella. La ética crítica nace así de la disrupción, tanto frente a la moralidad social vigente como a su justificación ideológica del poder. Al sistema de poder existente y a su pretensión de justificación opone entonces un orden de valores no cumplidos. (P. 7).

Sin duda, la ciencia y el conocimiento nos han permitido llegar hasta donde hemos llegado como humanidad. Los avances científicos son muestra de cómo la humanidad es capaz de crear al punto de cambiar la realidad; hay sin embargo un gran problema, y es que la humanidad ha perdido la orientación y ha llegado a confundir lo verdaderamente valioso con cuestiones que deben ser consideradas como medios, no como fines. La razón utilitarista nos llevó a perder de vista la fragilidad de la existencia y, con ella, nos llevó a pensar que nuestro paso por la vida tiene sentido si tenemos poder, si tenemos posesiones materiales.

Por esto, es importante reflexionar acerca de las verdaderas necesidades humanas y sobre qué es lo verdaderamente deseable.

El problema, que es el problema también de este trabajo, es que nos encontramos en una época en la que se percibe, cerca e inminente, un quiebre en la historia humana; no sabemos aún hacia dónde nos conduciremos, pero es claro que se necesita un cambio en la manera de relacionarnos entre nosotros mismos y también con lo que nos rodea. Anteriormente, la manera de emplear la visión utilitarista nos hizo pensarnos dueños del mundo y de todo lo que hay en él; creímos que teníamos el derecho pleno de hacer uso y desuso de todo cuanto hay. Pero esto nos ha hecho tocar límites; hemos visto que el humano es capaz de crear maravillas pero también es capaz de cometer actos atroces. No obstante, si somos capaces de la conciencia, entonces debemos repensar nuestro estado actual y buscar soluciones a los problemas que tenemos para que el cambio sea, finalmente, para bien. Una de las áreas donde es esencial hacer replanteamientos es la filosofía, porque en ella se inicia la construcción de la realidad. Luis Villoro como filósofo mexicano se ha preocupado de estos temas, reflexionando acerca de los problemas que afectan a nuestra civilización pero comenzando por ocuparse de los problemas más cercanos, que son los problemas de nuestras raíces –lo mexicano, los indígenas, el zapatismo–. Creemos, también que la búsqueda y planteamientos villorianos van más allá de las cuestiones teóricas, de lo meramente académico pero también lo exclusivamente práctico. Emmanuel Ferreira ha dicho acerca de esto:

La filosofía para Villoro no es 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. En todo caso,

haciendo una matización a la idea de Villoro, podríamos decir, que la filosofía “no solo” es una profesión, sino también, y fundamentalmente, una actitud ante la vida que no puede darse sin una vida personal que piense por sí misma; aunque esta, se ha desarrollado tradicionalmente en el ámbito académico profesional, pero siempre, como dice Villoro, en el límite de todo pensamiento científico y de toda institucionalidad, mismos que puede llevar en sus venas la sangre de un poder dominante e injusto, porque la filosofía es, sobre todo, “pensamiento disruptivo” frente a cualquier forma de dominación, engaño o prejuicio. (P. 90).

Las reflexiones de Villoro van desde el intrincado tema de la formación de la cultura mexicana hasta el indigenismo, ambos son temas no resueltos, tangibles en el discurrir de la vida actual y requieren de la intervención de la *phrónesis* o del pensamiento disruptivo; de igual importancia resulta el tema del zapatismo, ya que significó una llamada de atención hacia la situación de los indígenas y que para Villoro fue una vuelta a esa misma cuestión.

Por lo anterior hacemos el siguiente planteamiento: ¿será la filosofía de Luis Villoro una forma de filosofía práctica?; ¿cuáles de sus ideas pueden ser consideradas filosofía práctica y por qué?; ¿Es afín el proyecto aristotélico de filosofía práctica con la racionalidad razonable de Villoro?

Muchos de los temas tratados por Villoro pertenecen al área de la ética y la política, Aristóteles nos dice que la ética y política son disciplinas de la filosofía, por lo tanto, pensamos que la filosofía de Luis Villoro es una filosofía práctica. La filosofía de Villoro se centra en cuestiones que se atribuyen al ámbito de lo práctico, entre sus planteamientos están propuestas que tienen como objetivo facilitar la convivencia entre las personas, con toda la complejidad que ello significa. Como cuestión humana, sabemos que la interacción entre las personas es complicada y, a menudo, suele haber más dificultades y roces que salidas fáciles

a los conflictos. Esto ha sido una preocupación que, evidentemente, a lo largo de la historia ha puesto a reflexionar a pensadores que, como podemos observar, tienen puntos de convergencia que nos pueden resultar interesantes, ilustrativos y pertinentes.

Nuestra tesis es que hay ciertas afinidades y complementariedad entre el planteamiento de la *phrónesis* de Aristóteles y la razón razonable de Villoro –recordando que el planteamiento aristotélico es guía orientador para nuestra investigación–, cada una propone por su lado, el uso de la prudencia, la crítica, el diálogo, la apertura al cambio, la toma de decisiones, etc., además de que los objetivos teleológicos son, también, similares –la buena convivencia y la buena vida–. El ámbito de los humanos es perteneciente a lo contingente – como lo planteaba el mismo Aristóteles–, por lo tanto, la razón razonable parece ser adecuada ante las exigencias que hay en la actualidad y parece, también, adecuarse a una forma de razonar que se aparta de los vicios que representa la racionalidad moderna y que abre camino a un razonamiento tolerante en que se permitiría una convivencia más humana y menos intransigente.

Conclusión

Creemos que los elementos que hay en el planteamiento aristotélico y el villoriano, a pesar de que estamos tratando con dos discursos distintos, analizan los mismos temas, y sobre todo, buscan solucionar los mismos problemas. Si bien el discurso aristotélico se encamina a hablar de la política y la forma en que la *phrónesis* ayuda a esta a tener la mejor orientación ética posible. Por su parte, Villoro plantea una forma de racionalidad que dé alternativas diferentes a problemas que se vinculan con los mismos temas que Aristóteles abordó. Aunque han

pasado más de dos mil años observamos la necesidad de atender las cuestiones humanas en lo que a *praxis* social se refiere, es decir, es un tema que evidentemente no debe descuidarse nunca, pues el “bienestar” social depende del cuidado permanente y afanoso que inmediatamente refleja en los individuos la naturaleza práctica que incluimos en nuestra condición humana. A diferencia de los tiempos aristotélicos, actualmente hay condiciones distintas, unas que agravan los problemas de esta naturaleza y otros que los alivian, aunque en esencia la problemática remita a lo mismo. Así, diremos a modo de reflexión final concerniente a este capítulo, que las mismas interrogantes acerca del bien siguen abiertas, y que hasta ahora sigue pendiente una solución definitiva y acabada de estas. Señala Juliana González:⁴

El *pathos* de Luis Villoro es ético. Con esto quiero decir que la conciencia, la sensibilidad y la preocupación éticas tienen una presencia singular tanto en su obra como en su vida, y los valores éticos que adopta son, en principio, los valores básicos del *bien* y el *mal*, en correspondencia íntima con los de *justicia* e *injusticia*. Los valores éticos y los valores políticos. (2017, p. 33).

Y anticipamos desde este primer capítulo que la voluntad conciliadora de Villoro la encontraremos no sólo en la política y la ética, su obra es un buen ejemplo de esto.

Capítulo 2. ...A la Razón razonable en Villoro.

Introducción

Este capítulo busca abordar la cuestión de la racionalidad y dejar claro cuál es el papel de la Razón razonable. Para tal efecto, primero, abordaremos la importancia de la racionalidad en la vida humana de acuerdo con Villoro. Esta es la característica que nos diferencia de los animales, pero principalmente, es la que nos orienta y nos hace organizar, entender, reaccionar, interpretar, etc., la existencia y el mundo en general. Tan solo debemos pensar que sin la racionalidad no tendríamos las capacidades que tenemos para vivir. Esto lo encontraremos en el apartado 2.1.

En el apartado 2.2, por su parte, encontraremos que la Razón moderna -y cualquier otro tipo de racionalidad-, es también muestra de lo que los humanos somos capaces de hacer en todos los niveles: cultural, artístico, tecnológico, etc. Se entiende, por lo tanto, que la racionalidad es la que nos guía a través de la vida, y que esta debe servir, justamente, para resolver cualquier problema que la existencia nos ponga enfrente. El problema, según Villoro, es que la racionalidad predominante llegó a tocar extremos, pues la forma en que se habría mostrado a lo largo de los siglos era como una forma de razonar dura, rígida, que no admite errores en su proceder y que de esta misma manera habría de aplicarse a toda situación, también puede entenderse que no admite formas diferentes de entender. Lo irónico de esta postura fue, que aunque siguió aparentando la misma rigidez, con el tiempo fue evidenciando que no daba preferencia a cuestiones más importantes, sobre todo desde el punto de vista de la ética, lo que es un error según nuestro autor –con quien concordamos–, pues el propósito primero de la razón debe ser “servir para la vida”, en el mejor sentido

posible. Pero este cuestionamiento a la Razón moderna es también una forma de cambio natural en el desarrollo humano que Villoro llama “*cambio de figura de mundo*”. El filósofo señala que no tiene claro si hay un cambio radical en el entorno humano que está por suceder o si se trata sólo de un reajuste de las ideas que rigen y dirigen al ideario social, que funcionan como paradigmas en estas. Así, aunque el autor señala que hay un cambio venidero, hay que decir que no acepta la posmodernidad como esta “nueva época” por falta de claridad. Mientras tanto, lo que sí tiene claro es que hay una crisis en el pensamiento moderno que se está manifestando en, prácticamente, todos los ámbitos humanos.

A pesar de lo anterior, Villoro reconoce que este cambio debe ser un paso en la evolución personal de los humanos, que no podría darse sin los beneficios que significó la instauración de la Razón moderna en las mismas sociedades, pues fue gracias a esta que se reconoció el valor del sujeto como individuo con derechos y posibilidades de florecimiento y desarrollo no sujetas al condicionamiento del designio divino, sino al desarrollo de las capacidades humanas de acuerdo con las ciencias y técnicas.

También aborda la cuestión del conocimiento, que, a partir de este punto, al afianzar el sistema cognoscitivo occidental, bajo el esquema de la Razón moderna, se marginó a otras formas culturales al punto de la dominación, el sometimiento y el exterminio. Cabe mencionar que muchos de estos sucesos se justificaron a partir de la idea de llevar el “desarrollo” a todos los lugares y a todas las civilizaciones. Esta es una cualidad sin duda infame en la historia de la humanidad, pues se ha incurrido –una y otra vez– en discursos de doble naturaleza que justifican, habilidosamente, acciones para beneficiar los intereses propios.

El bien común y la prudencia, en el apartado 2.3, hablan de la dirección que Villoro indica en la conformación de las sociedades, la cual consiste en basarse en los valores comunitarios, pues la figura de “la comunidad” supera otras formas de asociación política, al estar conformadas procurando el bien común y demandando el compromiso de participar de quienes la conforman para su óptimo funcionamiento, lo que se traduce como la práctica constante de sus habitantes, del diálogo y la participación política activa, libre y comprometida. Es así que requeriría de un uso de la Razón razonable, no contundente.

A partir del apartado 2.4, buscamos el planteamiento que propone una forma diferente de razonar. Se mencionan las obras en que se consolidó la idea de la Razón razonable, pero también se confirma un ajuste –no la erradicación– de la Razón moderna en la práctica.

2.1. La racionalidad

La racionalidad y la filosofía práctica van unidas en la medida en que para que la filosofía práctica sea tal, necesita hacer uso de la racionalidad. Ahora bien, la filosofía práctica, hemos dicho ya, está dedicada al área de la improvisación de los hechos, y en esta se requiere, además de la racionalidad, la prudencia (*phrónesis*) para llegar a actuar de la mejor manera. Luis Villoro consideró a la racionalidad como una de las expresiones humanas más importantes, gracias a la cual hemos sido capaces de crear el constructo cultural que nos caracteriza como humanos, creemos que esto es afín con la prudencia de la filosofía práctica, es por esto que la consideramos como la manera correcta de abordar el análisis y la búsqueda

de la filosofía práctica en su filosofía.⁵ Debemos advertir que, si bien creemos que Villoro tuvo siempre una inclinación hacia lo práctico, y siendo ése el objetivo principal de nuestro trabajo y nuestra búsqueda, no ignoramos que el filósofo tenía una vena racional acorde con la tradición que es sumamente importante, lo que le permitió alcanzar el nivel argumentativo y la entereza filosófica que lo caracteriza. Su forma de hacer filosofía podría resultar un tanto “paradójica” –como le ha llamado Esteban Marín–⁶ pues desde la misma formalidad que la filosofía académica exige cimentó su crítica, proponiendo su racionalidad valorativa.

¿Cómo aparece la racionalidad en la filosofía villoriana? Es debido a la racionalidad que los humanos encontramos cómo guiarnos por los diversos caminos que la vida nos ofrece, es el elemento que nos ayuda a entender los entornos que existen; a través de esta es que buscamos y encontramos respuestas a lo largo de nuestras vidas, de nuestras historias y en todos los niveles, desde lo personal, hasta lo que nos llevaría a pensar en la trascendencia que podríamos llegar a tener como especie. La racionalidad ha sido la herramienta principal en el desarrollo del hombre, es lo que nos ha permitido “crear”, en términos generales, y lo que nos ha llevado –en el buen y mal sentido– a ser lo que somos.

La racionalidad va unida a la *búsqueda de sentido*, que también está implícita en los humanos. Para Villoro esta idea es inherente a la presencia del raciocinio; no podemos ser o

⁵ Emmanuel Ferreira, señala que la manera en que Villoro concibe la racionalidad se inclina hacia una forma distinta de como se ha caracterizado: “nuestro filósofo considera que la racionalidad debe estar en la base de la “liberación política”, pero sólo si es una racionalidad valorativa “razonable” que expresa un conocimiento razonado que difiere del conocimiento universal, verdadero, indubitable, incontrovertible, objetivo, generado por un sujeto puro de conocimiento como el que predominó en la episteme moderna”. E. Ferreira; “La vía Epistémica hacia la liberación”. (Ferreira, 2014, p. 213).

⁶ Estamos de acuerdo con Esteban Marín, cuando dice: “Para Villoro la filosofía es una actividad hasta cierto punto paradójica, pues tiene que adoptar la forma de conocimiento de la sabiduría, enraizada en la tradición, así como la forma de conocimiento de la ciencia, que pretende ser crítica de la tradición”. “Husserl y Villoro: Reflexiones en torno a los bienes comunes, la sabiduría, la ciencia y el sentido de la filosofía para la vida”. (Marín, 2019, p. 134).

estar si no tenemos un propósito o *algo* que dé una orientación a nuestra existencia. Hay diversos intentos de explicación de sentido, desde los generales –como la ciencia y la religión, por mencionar algunos– hasta los que son de índole personal, como el propósito de vida, por ejemplo. En *El hombre y el sentido* Villoro señala: “la esencia del hombre es “mundanizar”, transformar las cosas en una estructura de sentido, al través de la cual se revele en qué consiste todo. Al hacerlo convierte su contorno en morada; pues sólo puede vivir en un espacio que refleje su rostro.” (Villoro, 2006, p. 19). Es a través de la racionalidad que buscamos dar un rumbo a nuestras vidas y buscamos razones para ello, por lo que puede llegar a ser un arma de doble filo si estas no son las óptimas o si, definitivamente, buscan deliberadamente un fin que conlleve algo malo para alguien, aunque incluso en este último caso, se tendría un propósito específico, o tendría, pues, el sentido específico de actuar mal deliberadamente.

La vida en común para los humanos es tan necesaria como un objetivo que la oriente. Se encuentra en nuestra naturaleza la necesidad de vivir la vida en grupo, por lo que, difícilmente encontraremos humanos que vivan aislados de otros, y cuando es así, por lo general son situaciones muy específicas. Por esto, buena parte de nuestros pensamientos y propósitos los volquemos hacia este aspecto de la humanidad, que además, debemos mencionar, también denota la racionalidad implícita en el humano, por esto, a menudo pensamos y nos preocupamos de la suerte de la comunidad, de la familia, la sociedad, etc., tratamos de resolver los conflictos que se presentan entre estos grupos. La vida en común, es, sin duda, el área de la filosofía práctica, en donde la encontraremos necesaria constantemente (Cfr., Garzón Valdés-Salmerón, 1993, p. 87).

Villoro habla también de la forma en que la misma racionalidad puede volverse “transformadora”, en el sentido de que a pesar de encontrarse bajo la dominación de un grupo, líder, etc. es posible, a través del mismo raciocinio –del pensamiento disruptivo, en conciso– liberarse de las ataduras y sortear los obstáculos que se presenten. Este rasgo *disruptivo* denota una clara inclinación a lo práctico en la filosofía de Villoro, pues nos lleva a pensar en circunstancias en que debamos llevar a cabo actos específicos que nos ayuden a salir bien librados de situaciones difíciles o a eludir obstáculos que se interpongan entre nuestros objetivos y nosotros. En *El concepto de ideología*, señala: “La reforma del entendimiento suele acompañarse, así, de un proyecto de reforma de vida y, eventualmente, de una reforma de la comunidad. Si por su preguntar teórico, la actividad filosófica era cuestionamiento y discrepancia, por su actitud práctica adquiere un signo de negación.” (Villoro, 2007, p. 129). No olvidemos que la filosofía práctica sigue siendo filosofía, y que un rasgo de esta es que la acompañan la disrupción y la crítica; ambas se presentan dispuestas a identificar *para* hacer cambios en lo real, ese es el lado práctico de la racionalidad, y es imprescindible en la vida social, en el ámbito de lo real. Pero la crítica no puede ser a “diestra y siniestra”, se requiere de lucidez, de tacto, de prudencia (*phrónesis*). Y esto último, a decir de Gadamer, es el propósito de la filosofía práctica: “También la sensatez práctica es una forma de racionalidad, como muestra Aristóteles al describir la reflexión práctica según el modelo lógico del silogismo y como aun partiendo de experiencias actuales del campo jurídico puede mostrar convirtiéndolo en evidencia.” (Gadamer, 2001, p. 193).

Porque, hay que agregar, que Aristóteles, a decir de Gadamer, no presentó a la filosofía práctica como un área de la filosofía, aislada, que no se relaciona y que resulta hasta menos relevante que lo que correspondería a la filosofía en general. Para Aristóteles –y

Gadamer– la filosofía práctica actúa a la par que la filosofía; podría incluso, la primera ser guía de la segunda. Esto denota la necesidad de transformar en lo real, en llevar a cabo las tareas propias de lo práctico, es decir, no dejar sólo en proyecto las acciones que tengan un objetivo manifiesto. Villoro no es ajeno a esta idea, asegura que es necesario buscar la manera de llevar a cabo las acciones pertinentes para lograr un objetivo: “El fin moral no consiste en el deseo ocioso del bien común, sino en la voluntad de realizarlo en acciones concretas. Una acción se justifica en la medida en que origina una situación en la que los valores morales elegidos se realicen.” (Villoro, 1997, p. 193). Tal es el *sentido* de la filosofía práctica. Recordemos una vez más que la guía permanente de esta es la *phrónesis* (prudencia) y esta no se refiere sólo a utopías; sí avizora una finalidad, pero en el trayecto hay o puede haber un sinnúmero de escollos –unos sorprendivos, otros quizá no–, por lo que su determinación será actuar de la mejor manera para obtener los mejores resultados posibles en el escenario que se presente, sin importar cuál sea.

2.2 La crítica a la Razón moderna.

Encontramos en la filosofía de Villoro una forma de racionalidad menos extrema, tajante y autoritaria que la Razón moderna. El filósofo buscó una alternativa en su planteamiento de la Razón razonable que evidencia su voluntad conciliadora, pues cumpliendo con las disposiciones que el método filosófico tradicional le demandaba, buscó una solución que permitiera plantear una propuesta viable para las preocupaciones que le inquietaban. Creemos que al final concluyó que optar por una racionalidad menos rígida que la que lo guiaba era una opción más real y más apta para guiar a soluciones tangibles, que permitan el

diálogo y la interacción. Pero, ¿por qué criticó a la Razón moderna?, ¿en qué consiste esta crítica?, y ¿cómo se relaciona con la filosofía práctica?

Villoro, en *Lo racional y lo razonable*, reconoce el quiebre del fundamento universal que ha sido la idea de Razón –pura– la cual sostuvo durante toda la Modernidad la certidumbre en el rumbo que llevaba la humanidad. Explica cómo, una vez escudriñada, lejos de aparecer rígida, imparcial, muestra su decadencia: “al someterla a la sospecha, la ha encontrado sometida a la voluntad y al deseo.” (Villoro, 2007, p. 205).

Al declarar la falla de la Razón, reconoce a la Razón práctica y su función “para la vida”, que habría de garantizar la Razón moderna. El problema que señaló Villoro, con respecto a la Razón pura y en contraste con la Razón práctica, es que la primera dejó de lado este “servir para la vida”, la misma rigidez de la Razón, su mismo empeño en dejar de lado otra guía que no fuera sino ella misma, acabó por sucumbir ante intereses ilegítimos, que ya no son buenos en sí mismos, sino que responden a otras inclinaciones, que están al servicio de intereses particulares, lejos del bien común o de algún valor que le represente.

La denuncia villoriana acerca del deterioro de la Razón responde también a lo que él llama “un fin de época” o cambio en la “figura del mundo”, estos cambios están asociados con las ideas que representa cada época y con su vigencia en las sociedades, así, al haber un cambio en la idea colectiva acerca de algo, podemos decir que se registra una evolución social. La “figura del mundo” a que se refiere Villoro, corresponde no sólo a una idea colectiva acerca de algo, sino al conjunto de ideas que conforman la percepción correspondiente a una época, a la manera en que los humanos se perciben y perciben el entorno; son creencias colectivas afianzadas en el pensar y los quehaceres de quienes habitan

dicha época, y aunque aparezcan posiciones contrarias, estas obedecen a la misma idea de concepción universal. Lo explica de la siguiente manera:

Las concepciones religiosas, filosóficas, políticas o artísticas más diversas se contraponen en una misma época, pero esa contraposición no sería posible sin el supuesto de un consenso sobre lo que puede aceptarse como razones y valores válidos. De lo contrario, toda argumentación sería imposible. Ese acuerdo está implícito en cualquier controversia y permanece inexpresso a través de las diversas expresiones de ideas contrapuestas. (1993, p. 1).

La duda recurrente para Villoro en este tema es si la Modernidad –y con ella la Razón moderna– está llegando a su fin, o si por el contrario, es sólo una especie de reacomodo, una nueva manifestación de la Modernidad, como una etapa distinta por la que hay que transitar, que en realidad forme parte de esta misma “figura del mundo”. En distintos textos, y distintos autores, esta preocupación se encuentra manifiesta; en el caso de Villoro, su cuestionamiento va dirigido expresamente hacia el “pensamiento racional como paradigma de la Modernidad” (Villoro, 1992, p. 9), tema que en *El pensamiento moderno* le ocupó directamente.

“Crisis del pensamiento Moderno”, dicho así, expresa la decadencia de una idea, pero las implicaciones en lo real son avasallantes, de ahí, la importancia de la preocupación que no se limita sólo al ámbito ideal, propio de los filósofos, va mucho más allá, pero es claro que la conciencia encuentra un reducido espacio en estas palabras que se encuentran dentro de los límites naturales del lenguaje, aun así, la crítica a dicha crisis ha estado royendo la tranquilidad de los pensadores, símbolo indiscutible de la irrupción de algo nuevo en tránsito, que a decir de Villoro, bien podría ser la alborada de una nueva época. Hubo, sin embargo, de su parte, resistencia a aceptar la proclamada “posmodernidad” como la nueva sustituta,

pues para él no había una definición “clara y distinta” de esta, suficiente como para llamarla “nueva figura del mundo”.

Por principio, Villoro, antes de proclamar sin más la ineficacia de la Razón moderna, analizó y reconoció sus alcances haciendo un recuento de los eventos que nos han traído hasta donde estamos actualmente, también, cuál ha sido el significado para la evolución misma de los humanos el que esta haya imperado. En *Filosofía para un fin de época* (Villoro, 1993, p. 1) y *El pensamiento moderno* (1992) identifica al *sujeto* y la *razón* como los términos clave, estos representaron el cambio en la visión que el hombre tenía de sí mismo, pasando de ser el hijo elegido de Dios, puesto a Su servicio, hasta llegar a ser amo y señor de la misma: “en lugar de representar el papel dictado por otros, se atrevió a erigirse en autor de su propia obra.” (1992, p. 92).

Un nuevo orden sucedió entonces –tal como puede suceder si las sentencias que anuncian el fin de la Modernidad resultan verdaderas–; el hombre encontró en la Razón los motivos y la justificación necesaria para otorgarse un destino distinto al que la religión le daba derecho pero también le restringía. De este modo, la implantación de la Razón situó a los humanos en el mundo con una visión diferente y a lo largo de los siglos fue difundándose, dirigiendo cada vez más áreas. Lo expresó Villoro en el siguiente párrafo:

La modernidad formula un proyecto de racionalización del universo. Se trata de una razón totalizadora, porque dirigida a todo; única, porque se ejerce por igual en todos los órdenes del ser, universal, porque es compartida por todos los sujetos. En el Renacimiento, en algunas ideas de Leonardo da Vinci, de Ficino, se anuncia ya esta idea, en el siglo XVII se convierte en el proyecto de una ciencia universal, capaz de expresarse en ideas claras y de formularse en el lenguaje matemático. Todo debe estar sujeto a las condiciones marcadas por la razón. En la Ilustración se vuelve el ideal del dominio universal de la razón. En los siglos XIX y XX

se concreta en el avance triunfal de la ciencia y la técnica, transformadoras de la morada humana. (1993, p. 2).

Se entiende que la motivación humana, a partir del Renacimiento, correspondiera a una recién descubierta curiosidad por el mundo y una nueva perspectiva recreada desde sí. El mundo a partir de entonces, se re-construiría por su propia mano, ya no serían la naturaleza o la mano divina las que dispondrían del orden; señala Villoro: “mediante la razón y el trabajo (el “ojo” y la “mano”) recrea una segunda naturaleza dócil a sus propósitos. La racionalidad “moderna” supuso esta previa transformación en la figura del mundo.” (Villoro, 1992, p. 41).

Entre las características que estudió Villoro de la instauración de la Modernidad, se encuentra el impulso que movió al hombre a situarse en el centro, es decir, el hecho de pasar directamente a ocupar el lugar predominante. Sabemos que no es la única forma de autosituarse en el universo, hay diversas formas culturales que lo prueban, pero llama la atención el hecho de que la racionalidad le situara como el heredero indiscutible del mundo y de todo lo que hay en él. Esta instauración corresponde indudablemente, a la forma de racionalidad moderna, instrumental, y al parecer, no podría ser de otro modo porque esto implicaría que la racionalidad operase de forma distinta –de una manera dialógica, quizá– y sabemos que una de las características principales de la Razón moderna es que no dialoga, afirma e impone. La Razón ha sido empleada para justificar –con argumentos– todo tipo de atrocidades, y es esto lo que en gran medida, ha originado su degradación.

En *Creer, saber, conocer*, Villoro habla de los *motivos* (Cfr., Villoro, 2006, p. 102) que se encuentran implícitos en todas las acciones humanas y de cómo se establecen a partir de finalidades que tienen intencionalidades y pretensiones cargadas con actitudes positivas o negativas –que dependen del objetivo y la idea que se tenga–. Los motivos apuntan hacia un

objetivo específico, que, a su vez, tiene como finalidad la satisfacción de una necesidad o el alcance de un “*estado de bienestar*”, y de esta forma, se establecen los actos de manera personal y también socialmente; “las actitudes están determinadas por pulsiones que mueven a la obtención de estados satisfactorios, por consiguiente, motivos de la acción no son sólo propósitos conscientes, sino también el impulso de satisfacer necesidades inmediatas o de obtener ciertos estados de bienestar o de ausencia de tensión.” (p. 102). Creemos que no podríamos esperar a que la pretensión fuera otra distinta a “dominar”, pues tenemos –no sabemos si culturalmente o por naturaleza– una situación en la que se conjuntan diversos factores que orientan en tal dirección: si lo que se persigue es un estado de satisfacción constante y no hay límites marcados de ningún tipo que tengan la garantía de funcionar –en especial éticos, pero también políticos, legales, religiosos, etc.– o cuando los que hay son, a menudo, evadidos o manipulados, particularmente por quienes se ostentan como autoridades o responsables en favor de deseos o beneficios personales o de un grupo específico, tenemos como resultado una crisis como la actual. Y aunque no es la única manifestación, es decir, también hay aportes valiosos, sí ha predominado la tendencia, en que la Razón se ha visto reducida a ser un “instrumento de dominio y transformación del mundo.” (Villoro, 1993, p. 8). No podemos responder a la interrogante de si somos predominantemente malvados por naturaleza, pero sí podemos advertir la recurrente tergiversación del raciocinio para mal uso de éste, que con el paso del tiempo y bajo el pretexto de los avances científicos y tecnológicos fue dejando de lado el sentido mismo de humanidad, la sensibilidad y la responsabilidad hasta dar paso a lo que conocemos actualmente como “sociedad de consumo”, en nombre de la cual no hay límites, se ha admitido todo. Hans-George Gadamer coincide con Villoro, y advierte que el afán recalcitrante de perfeccionamiento de la razón por la razón misma y la tarea irrealizable de “racionalizar” la realidad la condujo a la devaluación, pues significó

dejar atrás la tarea de *comprensión* del mundo por una búsqueda artificiosa de medios adecuados a fines específicos; lo explica de la siguiente forma: “*lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. La idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica.*” (Gadamer, 1993, p. 20).

Pero los dos conceptos centrales de que habla Villoro: *sujeto* y *razón*, fueron necesarios para el desenvolvimiento humano. El reconocimiento del sujeto, por un lado, permitió que el hombre se diera cuenta de las capacidades que contenía en sí mismo y el desarrollo que somos capaces de alcanzar; no hemos determinado hasta dónde está el fin del alcance que los descubrimientos pueden llegar a tener. El dejar, por otro lado, que la razón se posicionara al mando de la civilización impulsó el anhelo de descubrir y de saber que ha caracterizado a esta época. La conjunción de ambos –sujeto y razón– era pues, necesaria para el florecimiento de la civilización humana, pero esta ha tenido también, su contraparte. La llamada decadencia de la modernidad podemos entenderla también como el extremo de la misma civilización; son los excesos a que se ha permitido llegar, la radicalización de lo mismo que en menor medida hizo florecer a la humanidad. Recordemos que la razón y el hombre están fundidos en una sola entidad; el hombre sin razón sería sólo un animal realizando las funciones propias del “estar vivo”. La razón sin el humano sería un concepto abstracto perdido en el universo de lo ignoto; sería la esencia humana perdida, no habría civilización, cultura, memoria, tal vez ni conciencia de sí mismos como entidades pensantes. Perderíamos, pues, la ambigua posibilidad del tránsito por la historia.

El afán de dominio y de transformación, finalmente, se trastocó en la idea del cientificismo,⁷ la cual, se planteó a través de la racionalidad y terminó siendo considerado el único conocimiento válido. Para poder dominar y transformar el mundo se requería de la *racionalidad instrumental* puesta en práctica; así, conocer los procesos naturales, hacer cálculos certeros y explicar –de manera racional– cuanto había en el mundo, se volvió un sistema a seguir, los conocimientos sobre lógica, matemáticas, los procesos inductivos y la posibilidad de su verificación fueron, poco a poco, transformando y ordenando la idea en torno a la ciencia hasta considerarla el único saber confiable, fidedigno, y sobre todo, objetivo.

La Iglesia, como autoridad de todos los ámbitos en ese tiempo, también contribuyó. Si bien durante la Edad Media mantuvo una postura que se ceñía a los dogmas y sus interpretaciones, durante el Renacimiento también experimentó cambios; comenzó a tener más apertura hacia la magia como conocimiento: “los edictos que la reprimían caen en desuso; aunque aún se condena la “magia demoníaca”, es decir aquella que acude a fuerzas sobrenaturales, se admite la “magia natural” (Villoro, 1992, p. 75). A pesar de que hubo paulatinamente, una diferenciación entre la magia y la ciencia, la Iglesia contribuyó a construir la idea de esta última y a fomentar el descrédito –en términos cognoscitivos– de la primera. Al relegar los mitos y los conocimientos que no fueran acordes con los criterios

⁷ Retomamos el concepto de *cientificismo* de M. T. Ramírez Cobián, quien, en *De la razón a la praxis*, habla de éste como “la sobrevaloración de la ciencia”. En su apreciación, la sobrevaloración se ha originado en la sociedad, y se han cometido dos errores: 1. Epistemológicamente, como el querer aplicar los procedimientos al ámbito de las ciencias del espíritu o ciencias humanas (social-humanas, dice). 2. En el ámbito social, al suponer que es factible extraer del conocimiento científico soluciones para problemas del ámbito real (de la praxis). Aclara: “más que erróneas, ambas pretensiones se han mostrado intrínsecamente irrealizables, y lo que es peor, ha quedado obnubilada la posibilidad de un planteamiento adecuado de las cuestiones en juego y la definición de una perspectiva plausible de solución a nuestra problemática”. Pero en diferendo de esta última afirmación, creemos que sí se debe señalar al cientificismo como error, por la carga que tiene –ética, social, ambiental, etc. –, pues ha sido una pretensión que tiene siglos sucediendo y fallando en un número considerable de casos, los suficientes como para haber considerado su implementación y su exacerbamiento. (Ramírez, 2003, p. 60).

eclesiásticos –y científicos– al área de “lo fantástico”, por un lado, legitimaba su lugar como defensora de la verdad, por el otro, desacreditó toda forma cognoscitiva que no encajara en este sistema. Dice Gadamer: “la crítica del mito hecha a través del cristianismo en el pensamiento moderno llevó a considerar la imagen mítica del mundo como concepto contrario a la imagen científica del mundo.” (Gadamer, 1993, p. 18). Hay que agregar que para Gadamer el pensamiento mítico representa “lo otro” que no cabe en el pensamiento racional, en la construcción científicista predominante: “para el pensamiento científico es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante experiencia metódica”. (P. 14). Esta idea confluye con la opinión de Villoro de que se convirtieron en una especie de dogmas occidentales la ciencia, la razón y la religión; simultáneamente, la subyugación y el sometimiento de culturas distintas eran vistos con buenos ojos, se percibía como “llevar la civilización y la verdad a pueblos ignorantes”. El resultado de lo anterior es que se marginó a otras formas de conocimiento y se les condenó al olvido de sus creencias y de sus culturas o en algunos casos más extremos, se recurrió al exterminio:

El desprecio por las actitudes religiosas, por las morales particulares, por las ricas formas de sabiduría personal que no pretenden competir con la ciencia, es una forma de intolerancia que, no por ejercerse en nombre del conocimiento objetivo, deja de utilizarse como un arma de violencia y de dominio. (Villoro, 2006, p. 295).

A partir de lo anterior, devino el ideal de “Desarrollo” (Cfr., Villoro, 1974), que sería el mismo referente para varias cosas: el acceso al crecimiento económico, al estilo de vida occidental, a la sociedad de abundancia o de consumo. Éste se ve implícito en todo discurso acorde con la ideología moderna –particularmente en la política–; se refiere al bienestar en cualquier nivel, pero específicamente a los estratos más bajos o más retirados de las urbes “desarrolladas”, incluso si algunas comunidades –por tener una visión cultural diferente– no

aspiran a dicho acceso, como ha sucedido con algunas comunidades indígenas. De acuerdo con esta visión, se “requiere” de desarrollo en todo aquel lugar en donde no hay presencia de los avances científicos, en donde la vida habitual resulta ajena a la vida moderna, a la tecnología, a los avances que la ciencia ha presentado como un indiscutible triunfo de la humanidad sobre la naturaleza. Dice Villoro, en *Signos políticos*:

A menudo se presenta el desarrollo como un valor primordial del cual derivarían todos los demás. Una concepción “desarrollista”, común en nuestros países, piensa en el crecimiento económico como la llave maestra que habrá de sacar a nuestros países de todas sus miserias. El acrecentamiento de las fuerzas productivas sería deseable por sí mismo, pues daría remedio a los males que arrastramos desde siglos. Pero eso no es cierto. (P. 21).

Villoro advertía la gran decepción que conlleva la conformación de las sociedades de consumo de los países desarrollados, porque siguiendo con el orden que plantea el crecimiento económico permanente como primario, como *sentido de vida*, se desplaza todo lo demás cambiando el orden de importancia, sustituyendo los valores, la humanidad, etc. Asegura, de hecho, que se apunta a lo contrario: “parece que la elección del desarrollo debiera pagarse con una alta dosis de infelicidad colectiva”, (p. 22). Consideramos este punto el primordial de la crítica villoriana a la Razón moderna y a su conformación, al establecimiento de la razón instrumental, a la infelicidad y la miseria que ha traído como consecuencia en la vida humana por dar preeminencia a cuestiones meramente materiales en que se carece de toda moderación, conciencia, compasión, responsabilidad y respeto, a volver al mundo un lugar polarizado por las desigualdades, ecológicamente devastado, en fin, a un caos absurdo, a la *pérdida de sentido*; eso es a lo que llama “crisis de la Razón moderna” puesto que ha sido esta forma de concebir la vida –esa *figura de mundo*– la que nos ha llevado a los límites en que nos encontramos actualmente. También aclara que este modo de vida es una elección,

que tenemos la capacidad, finalmente, de elegir cambiar en aras a vivir y coexistir en el mundo bajo otros cánones distintos que revaloren nuestras prioridades y cambien la percepción de *lo otro* y *los otros*. Se necesita un cambio que remueva los fundamentos que han edificado Occidente, un cambio en la manera de emplear la razón; se necesita de una *disrupción*. Villoro buscó una forma distinta de la Razón moderna; una que no aniquilara lo diferente, una forma de tolerancia en pro de la convivencia.

2.3 La búsqueda de una racionalidad villoriana

El bien común y la prudencia podrían ser algunas de las referencias que dieran a Villoro un indicio de hacia “dónde virar” en la búsqueda de una racionalidad diferente. Él mismo ha prescrito la prudencia como la forma política más acertada: “consiste en saber emplear en cada contexto concreto, los medios adecuados, dosificándolos según las circunstancias.” (Villoro, 1997, p. 110). El bien común (Cfr., p. 229-236), por su parte, como asociación de quienes componen un grupo social, procura el bien *de todos* y el bien *para todos*, es extensivo incluso a futuro, pues establece las condiciones necesarias favorables para quienes pudieran incorporarse después. Implica un proceder dialógico de la prudencia en la que ningún interlocutor puede –o debe– dar por sentado que entiende a cabalidad las necesidades de los otros, sino que requiere de razones para tomar las mejores decisiones. Es una cuestión de entendimiento y de raciocinio entre las diferentes partes, al cual apunta Villoro como el principio de la ética: “La ética empieza cuando se busca otro fundamento de validez en la argumentación racional” (1997, p. 233). ¿Sería esta la manera en que concluyó Villoro que

era a través de la misma razón la mejor manera de replantear la racionalidad?, ¿cómo se relaciona esto con la filosofía práctica?

Socialmente, se trata de asumir el poder de una u otra forma, es decir, dependiendo del tipo de “asociación política”⁸ bajo la cual se organiza un grupo humano. No ahondaremos en los distintos tipos de modelos asociativos que Villoro expone, sólo mencionaremos, como referencia, la característica que los conforma –en específico, la individual y la comunitaria– porque lo que nos interesa es enfocarnos en la cuestión del manejo del bien común y la prudencia en el poder social.

La organización correspondiente a una “asociación individualista” (Cfr., p. 251-391), donde se busca el bienestar particular, tiene como finalidad garantizar la libertad de cada individuo en su relación con todos, asegurando la creación de un poder común que consistiría en que nadie quede sujeto a un poder en particular. Para Villoro, nos encontramos frente al surgimiento del Estado –que se encuentra en las sociedades contemporáneas de Occidente–, del cual podríamos decir que se caracteriza por ser la propuesta de la *razón teórica* para buscar una manera de cohabitar con cordialidad entre los habitantes de un grupo social. En esta se remarcan los derechos y las obligaciones a nivel individual, es decir, presupone el bienestar de cada uno, exaltando los valores que se relacionan con el individuo y haciendo hincapié en que lo más valioso en una sociedad es la libertad y los valores que se relacionan

⁸ Villoro analiza las distintas formas de asociaciones políticas que organizan a las sociedades y su sistema de poder que, a partir de la Modernidad se han presentado y que retoma de Rousseau y Hobbes, conocidas como “contrato voluntario entre individuos” o “contractualismo”, aunque Villoro prefiere llamarles “convenio”, porque un contrato implica el sometimiento de la voluntad consciente de los involucrados a lo contratado, y en realidad, para Villoro se trata más bien de una “convención” o coincidencia de pareceres. (1997, p. 251).

con esta, como la individualidad. Por otro lado, esta forma de convenio pone en nivel secundario lo relacionado con los valores comunitarios.

En una organización comunitaria, por el contrario, los miembros buscan el *bien común* a través de la unión entre sus cohabitantes. Los valores presupuestos aquí, son los que se relacionan con el beneficio, la equidad y la unidad de la colectividad entre todos los miembros. Para Villoro este tipo de asociación no es “convenio” (Cfr., p. 351) porque se refiere a un poder ejercido por una sociedad o un grupo de personas pertenecientes a un mismo grupo que comparten y anhelan ciertos valores comunes y buscan hacerlos válidos y practicarlos. Dice Villoro:

La comunidad, si se realiza cabalmente, supera los valores de la asociación para la libertad. Porque la comunidad está constituida solamente por una trama de derechos y obligaciones compartidos. [...] Es el conjunto de relaciones serviciales en que cada quien da algo de sí, y no la sola sumisión a la ley común, lo que constituye una comunidad. En una comunidad, cada individuo se considera al servicio de una totalidad que lo rebasa y en ella su vida alcanza una nueva dimensión de sentido. (P. 361).

Resulta pues, diferente el ejercer la libertad con un enfoque individual – individualista– a la idea generalizada del bien común, sobre todo, planteado al interior de una comunidad. La diferencia, diría Villoro, es que buscar el poder por el poder, sin una justificación que conduzca al bien común pierde el carácter de valor objetivo y se convierte en un apasionamiento de quien se lo procura; señala: “El poder por sí mismo está obligado a restringir la libertad de quienes no lo ejercen. Su esencia es la dominación. No podría subsistir sin ella. Al desearse por sí mismo corrompe tanto a quien lo ejerce como a quien lo padece.” (p. 83). Diríamos que se convierte en un monólogo, pierde la intencionalidad de ser un

diálogo, la voluntad de intercambiar pareceres para llegar a acuerdos. En fin, se torna en un discurso unilateral que tiene como propósito una idea totalmente alejada del bien común – éste no es la prioridad ni el objetivo—. El poder ejercido a capricho de unos cuantos es “dominación”, y en este caso se utilizan mecanismos de coacción para someter a los demás, que pueden ser a través de la persuasión, el engaño o por la fuerza, que implica aplicar, de una u otra forma, violencia (Ramírez, 2014, p. 272) sobre la sociedad. El diálogo, en cambio, introduce la idea del *contrapoder* (Cfr., Villoro, 1997, p. 85), que no pretende la dominación, sino el equilibrio entre los interlocutores.

La sociedad, al manifestar descontento por cualquier causa justa, da cuenta de un empoderamiento que es asumido por las personas, en el que hacen manifiesto el reclamo legítimo del contrapoder, que busca el bienestar general o *bien común*. Hay distintos tipos de protestas, pero muchas de ellas son una muestra de una racionalidad contrapuesta a otra, sobre todo en nuestros tiempos en que podemos encontrar demostraciones de llamamientos a la reconsideración o al cambio de estrategia política, de pareceres, etc. pero en los que normalmente se capta la atención de posturas acordes con la parte irracional de la racionalidad moderna.

No ha sido Luis Villoro el único preocupado por la postura de la racionalidad; hubo desde mediados del siglo pasado (Cfr., Villoro, 1993), en distintas escuelas y corrientes de pensamiento la recurrencia a la misma inquietud con respecto a la razón, ante el panorama mundial, cundió la alarma y comenzaron los cuestionamientos a esta. Como es obvio, en cada rincón en que se ha sometido a escrutinio se observan las particularidades propias del lugar, lo que hace que haya matices de varias tonalidades en torno al planteamiento del problema y también a sus posibles soluciones; señala Gadamer en *La herencia de Europa* (Gadamer,

1990) al referirse al problema de la convivencia con otras culturas: “tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón.” (P. 37). Villoro, por su parte, al darse a la tarea de analizar el problema, y desde un punto de vista general vislumbró ideas de alcance mundial, aunque también manifestó la preocupación de lo que podría ocurrir en el tercer mundo y, en conciso, en nuestro país –tema recurrente en él–. (Cfr., Villoro, 1974) Para Villoro, la localización del origen del problema está en la idea misma de la Razón y su transformación, que ha atravesado tiempo y fronteras y que aún mantiene sus formas. Cuestiona, en *Filosofía para un fin de época*:

La época moderna puso al hombre en el centro, como fuente de sentido y ordenador del todo, concibió la razón como instrumento para construir el mundo conforme a sus proyectos. Cinco siglos más tarde empezamos a despertar de ese sueño: ni en la naturaleza ni en la historia ha aparecido el “reino del hombre”. (Villoro, 1993, p. 4).

En *El pensamiento moderno* (Villoro, 1992), plantea tres posibles posturas ante esta crisis; señala: 1. la “actitud nostálgica del pasado” (Cfr., p. 100), que consistiría en la añoranza de revivir valores anteriormente vigentes, la nostalgia por órdenes establecidos en el pasado; todo con la pretensión de llenar el vacío dejado por el desencanto hacia la modernidad. 2. La “desilusión de la modernidad y el realismo escéptico” (Cfr., p. 101), que también han sido presentados como *Posmodernidad* (Cfr., Villoro, 1993, p. 99). Se trata de un *conformismo desilusionado* (Villoro, 1992)–le ha llamado el autor– de la realidad. Esta postura corresponde a la ideología conservadora que buscaría la sujeción al capitalismo y al libre mercado, al mismo tiempo que se referiría a la vana esperanza de esperar un cambio. 3. La tercera postura es presentada como *pensamiento innovador*.⁹ Después de haber

⁹ Villoro manifestó en distintos textos no estar de acuerdo con el término, por no delimitar claramente las características de la Modernidad; aclara: [...]Más que indicador de un pensamiento renovador parece síntoma

experimentado la conquista de la autonomía, del reconocimiento de la dignidad humana, de que los humanos hubieran conquistado su emancipación, Villoro no cree que estemos dispuestos a renunciar a esta liberación y por lo tanto, no podría haber un regreso –generalizado– a formas anteriores –religiosas, de gobierno, etc.–.

Menciona los órdenes comunitarios anteriores que en diversas partes del mundo siguen vigentes; en algunos casos pretendieron cambiar el orden de algunas comunidades con la llegada del “desarrollo” o tal vez no fueron tocadas en absoluto y por lo tanto han preservado su organización, de tal forma que se encuentran o bien, aisladas o en convivencia con las sociedades modernas, el punto es que estos casos podrían ser vistos como una posible vía hacia la evolución de sociedades multiculturales. Villoro refiere también, al caso de los países tercermundistas, que sin haber alcanzado los avances del primer mundo podríamos evitar cometer errores que ya fueron cometidos por dichos países y que los tienen en vilo actualmente; lo comenta en el siguiente párrafo:

Podemos evitar el camino que otros hollaron. Podemos elegir lo que fue el avance y liberación en el proyecto moderno e intentar prevenir sus consecuencias indeseables. El proyecto nuestro podría ser una opción nueva: la modernidad revisada a partir de su término. Conservar el momento de verdad del pensamiento moderno y superarlo en un pensamiento nuevo, proponer una modernidad repensada desde el estadio posterior de una nueva figura del mundo. (P. 104).

Una visión con nuevas características, tendría que desencadenar otros efectos distintos ahora que el mundo es visto de manera diferente, ahora que nos sabemos habitantes de un planeta, dentro de un sistema que aún percibimos interminable, desconocido, como lo

de una ausencia: la que deja el descreimiento en una figura del mundo antes de ser reemplazada por otra. (Cfr., 1992, p. 99).

es el universo. Contemplando al mundo con esta visión y con una inspiración un tanto idealista, advierte: “estos son sólo vislumbres, tal vez avances del deseo” (p. 119), a través de estas ideas propone una *cultura planetaria* (Cfr.) en la que sean tomadas en cuenta todas las culturas, ya no la imposición de una visión sobre otra. También apunta a una forma distinta de relacionarnos con la naturaleza, en la que no hubiera un dominio sobre esta, sino percibida como una fuente de la cual provenimos nosotros también, y que es un punto de origen de energía y belleza con un equilibrio frágil, el cual, tenemos la obligación de cuidar y respetar. Un punto más que agrega Villoro a esta descripción es la forma en que emplearíamos la técnica. Esta tendría que ser también un tanto distinta de lo que ha sido hasta ahora. Se utilizaría también, para subsanar los males que la misma humanidad infligiera anteriormente por el mal uso de la tecnología. Por último, con respecto a los gobiernos, menciona a los Estados nacionales como un sistema en crisis y el surgimiento de la idea de la interdependencia entre países; también contempla la posibilidad de una institución de gobierno mundial manteniendo, al mismo tiempo, *unidades regionales* que afirmarían la identidad de cada individuo elegida libremente.

Esta podría ser la respuesta a la crítica que Rogelio Laguna hace en *Luis Villoro; crítico de la modernidad*,¹⁰ donde advierte que no hay establecida una relación clara entre la figura del mundo y la transformación social con la economía política. Si bien no se establecen las formas en que habrían de manejarse esas áreas, se entiende que quedan abiertas a distintas posibilidades, dado que se requerirían acuerdos concisos entre las unidades regionales al

¹⁰ “Desde nuestra perspectiva la propuesta de Villoro estaría, no obstante, incompleta, porque no logra dar cuenta de la relación que existe entre las figuras del mundo y la transformación social, con una economía política. Si bien consideramos que Villoro va en la dirección correcta, faltaría explicar cuál ha sido el mecanismo de acumulación del capital y cuál ha sido el vehículo de valorización del valor de las cosas”. (Muñoz, 2016, p. 57).

establecer relaciones comerciales, culturales, etc., además de respetar las reglas establecidas por un organismo que se encargara de vigilar a nivel global estos acuerdos. Señala en una dirección opuesta, Gildardo Durán Sánchez, quien reconoce en los planteamientos villoriano la capacidad de adecuarse a las necesidades emergentes. En su tesis doctoral, dice: “No se plantea una fundamentación última sino una fundamentación basada en los valores postulados por la praxis humana, en la racionalidad valorativa, disruptiva, creadora de valores y fines, que responda a las necesidades socio-políticas de cada momento” (Durán, Tesis de doctorado, p. 31). Lo que haríamos extensivo también, a lo referente a la economía política.

Pero volvamos a la búsqueda del planteamiento villoriano de cambio de racionalidad; enfoquémonos en la comprensión de la constitución de nuestro ser a través de la manera en que componemos la historia por medio de las decisiones que tomamos y a partir de lo que juzgamos “valioso”. Porque es esto, finalmente, lo que define la realidad y cada decisión implica alcanzar un objetivo específico y también la renuncia de lo que se deja de lado. Señala Villoro, hablando acerca del desarrollo y del crecimiento económico, que fueron elegidos como los valores a ser alcanzados por la racionalidad moderna –ya corrompida–, que es necesario hacer las cosas de manera distinta porque esta no ha funcionado:

Si el desarrollo no conduce por sí solo a la liberación del hombre, ni a su felicidad ni, mucho menos, a la justicia, para que nos acerque a esas metas es menester una opción. En cada momento tenemos que decidir los objetivos humanos que con él buscamos. Pero toda opción implica una renuncia. Si queremos realizar ciertos valores, tenemos que renunciar a un cierto tipo de crecimiento y a los valores alternativos que ese crecimiento lleve consigo. (Villoro, 1974, p. 23).

El cambio que menciona Villoro, amerita, pues, un cambio en la racionalidad, una forma diferente de *razonar*. Tendría que ser, en vez de autoritaria e inamovible, una “postura razonable” que escuchara a los interlocutores, no se presenta como “contundente” ante cualquier oposición, y en cambio, sí quedaría abierta a otras influencias.

2.4. La Razón razonable, una razón para la práctica

En este apartado buscamos clarificar las dudas de cómo surgió la Razón razonable y cómo se relaciona esta con la filosofía práctica. A lo que creemos que, Villoro, buscando una alternativa a la Razón moderna, elaboró un proyecto filosófico con el propósito de construir una racionalidad distinta, la “Razón razonable” misma que plasmó en sus obras: *Creer, saber, conocer* (Villoro, 2006), *El poder y el valor* (Villoro, 1997), y *Los retos de la sociedad por venir* (Villoro, 2010). Su propósito fue sustentar desde el ámbito epistemológico, ético, político y social dicho sistema filosófico. A nuestro parecer, este proyecto pertenece a la filosofía práctica, aunque encontraremos que a lo largo de su obra hay una tendencia implícita y comprometida con los valores éticos y con la vida misma que también identificamos con el enfoque de la filosofía práctica.

Villoro analizó la Razón Occidental, la cual, desde una visión científicista impuso una esquematización que dio paso a un tipo de dominación, esta, en su afán riguroso, y en nombre de la ciencia y el progreso, ha perpetrado un sinnúmero de atrocidades, las cuales nos han puesto frente a un porvenir incierto. El anhelo de una alternativa ante tal situación es el origen de la Razón razonable. A partir de este panorama es que inicia la búsqueda, a través de la vía filosófica, de una nueva racionalidad que sea capaz de presentar una alternativa al

paso aplastante y terminante de la dominación. La búsqueda de Villoro de una razón alterna, a pesar de ser incisiva, no opta por la descalificación y negación, sino que busca proponer una razón distinta que ayude en la convivencia entre distintas formas de racionalidad, entre culturas diversas que busquen conciliar sus existencias y la convivencia sin la aniquilación mutua. El respeto es pues, en esta “Razón razonable” la piedra angular que viene a sustituir la insana e inamovible racionalidad fría que pasó a último plano en orden de importancia la vida y los valores humanos. Pero aún, presentando dicha alternativa, esta no propuso la erradicación de la Razón moderna, sino una forma diferente de valorarla, que consiste en situarla en un plano distinto, que sea equitativo, igualitario.

Villoro, partiendo de la realidad, plantea la “postura razonable” como aquella que tiene razones válidas o suficientes para sostener una creencia en algo: “lo más razonable consiste en atenernos a lo dado en los límites en que está dado sin pretender distorsionarlo con nuestros sentimientos personales o nuestras creencias previas justificadas” (Villoro, 1997, p. 26). Pero “el problema” con esta es que no representa una certeza incontrovertible, sino que es una mera presunción de dicha realidad, que pertenece al conocimiento personal, por lo tanto, está plagada de apreciaciones personales y no puede ser comparado con un conocimiento objetivo (comparable al de la ciencia), aunque sea un juicio de valor compartido por una comunidad en la que se acepte como algo reconocido por sus integrantes –como “el sentido”–: “la demarcación entre un saber basado en razones objetivamente suficientes y una creencia razonable no es precisa” (p. 27). A pesar de lo anterior, la “postura razonable” ofrece cierto nivel de seguridad al sujeto en tanto que brinda cierta estabilidad al garantizar una visión del mundo que nos facilite nuestro paso por éste; de igual manera, “el sentido” nos permite orientarnos hacia ciertos fines, valorar la vida de una manera específica,

y sin éste nos encontraríamos a la deriva, en una existencia vacía, hueca, sin propósitos. Pero los valores son, así mismo, susceptibles de ser cambiados, varían de una cultura a otra, de un tiempo a otro, incluso, de una persona a otra. Villoro explica:

Las creencias sobre el valor y el sentido no suministran certeza, tampoco por lo tanto seguridad plena. Sin embargo, son nuestras convicciones más profundas, porque afectan la totalidad de la existencia. Sin ellas no podríamos orientar nuestra acción en el mundo. Sin ellas nuestra existencia sería vana y el mundo carecería de sentido. (1997, p. 27).

Aceptar por principio esta forma razonable de ver el mundo puede llegar a ocasionar cierta incomodidad a algunas personas, pues hay quienes no estarían dispuestos a aceptar que rigen su vida a través de supuestos no comprobables. Este es el rasgo de la razón absoluta que hemos mencionado como “cientificismo” y que sigue vigente en varios sectores, recordemos, por ejemplo, que tiene el vicio de intentar universalizar cuanto ve con buenos ojos y de erradicar aquello que no aprueba. Esta forma de visualizar las cosas aún se conserva en nuestro tiempo y puede intentar hacer volver a un dogmatismo que asuma como valores universales incontrovertibles –los suyos, obviamente– que deben ser adoptados por todos.

Así, vemos cómo Villoro busca el equilibrio a través de la razón. Reconoce, desde su crítica cómo las posturas opuestas (Cfr., Villoro, 1997) –nihilismo y dogmatismo– pueden resultar adversas a cualquier grupo humano en la práctica; sabemos que ha habido enfrentamientos a lo largo de la historia donde un grupo humano ha buscado imponer a otros su visión, teniendo como resultado genocidios, masacres, etc. De otra forma pero no menos desastrosa, se encuentra el nihilismo que enfrentamos hoy en día, en donde, en nombre de la ciencia y el progreso vemos cómo impera la condición deshumanizante que no valora ni

respetar la vida en ninguna de sus formas, prefiriendo ver resultados científicos, políticos y económicos “favorables” antes que poner en práctica verdaderos valores.

Volvamos a la crítica inicial de este capítulo en donde hacíamos referencia al objetivo de la crítica de la Razón moderna. El hecho de haber subsumido la vida a la ciencia y a la razón nos ha traído consecuencias desastrosas y estamos en gran riesgo de desaparecer como especie y toda la vida de nuestro planeta por la manera en que se ha manipulado a la razón, dejando que dominen otros valores ajenos a la vida y al respeto por esta. Hay otros pensadores que como Villoro tienen esta visión crítica, y que igualmente, buscan reivindicar el valor del conocimiento en general;¹¹ es por esto que, asumiendo el orden de importancia en el que la vida –la buena vida– y su preservación tienen el primer lugar. La filosofía práctica vendría a ubicarse como juez y parte de todo lo que se implique en este panorama. Si esto es así, entonces la Razón no puede presentarse como área del conocimiento, el cual, de acuerdo con la visión científicista pretenda dirigir la vida y pretender que funcione. Lo que realmente es necesario, es buscar una Razón distinta que dirija desde la libertad y la sabiduría el área de la praxis humana. Hans-George Gadamer, en *El Giro Hermenéutico* (Gadamer, 2001, p. 183) lo expresa así:

La filosofía práctica no consiste en la aplicación de la teoría a la práctica, tal como lo llevamos a diario a cabo de la forma más natural en el ámbito de los quehaceres prácticos, sino que surge de la experiencia de la práctica misma gracias a lo que en ella hay de razón y de razonable. Y es que praxis no significa actuar según determinadas reglas o aplicar

¹¹ Confluimos en pareceres cuando Emmanuel Ferreira dice: “vemos que en la filosofía de Villoro existe la idea de que el conocimiento es lo que nos hace libres. Pero es necesario que éste sea práctico y tenga como fundamento una ética y que dicha ética sea, a su vez, una ética política y no sólo una ética íntima del sujeto en soledad, sin comunidad.” (Ferreira, 2014, p. 214).

conocimientos, sino que se refiere a la situacionalidad más original del ser humano en su entorno natural y social.

Afirmamos, entonces, que la vida práctica no podría regirse por leyes científicas –a pesar de que sí ha habido intentos de hacerlo–, y los distintos ámbitos de esta nos lo corroboran. Pero los “ámbitos”, en la práctica, tampoco son sectores aislados que puedan diferenciarse tajantemente unos de otros. Por el contrario, la vida y la práctica de esta son incontrovertiblemente impredecibles y llegan a todos los recovecos que se relacionan con la existencia, de modo tal, que todas las vivencias remiten a la existencia misma, y remiten, por lo tanto, a la filosofía práctica de un modo u otro. De ahí el menester de encontrar algo que “medie” entre la necesidad de algo que nos provea de cierta certeza sin que se convierta en dogma, es decir, en una guía “razonable”; “porque para cumplir con nuestros fines no necesitamos de una razón indubitable, sino sólo de razones capaces de orientarnos en el mundo, que nos permitan anclarnos en la realidad del entorno” (Villoro, 2010, p. 211); y los saberes objetivos, como la ciencia, que se busca fundamentar en razones incontrovertibles sólo son “un límite al que tienden las creencias razonables”, (p. 210), señala Villoro.

Conclusión

En el capítulo 2, hemos tenido aproximación a la idea de la Razón razonable y a las razones del autor para proponerla. Hacemos énfasis en la aclaración de que Villoro no opta por la erradicación de la Racionalidad moderna implícita en las formas de vida que la involucran, sin embargo, sí refiere a una necesaria reubicación de todas las formas que involucren –y que otorguen certeza– a tales creencias. Y les ha llamado así, “creencias”, pues la ciencia es un saber que se ha hecho percibir como indubitable e incontrovertible, a pesar de que sí lo es en cierta medida, pero es justamente, la manera en que en las sociedades occidentales se asume

y las consecuencias que tiene en el ideario colectivo a lo que Villoro refiere. La certeza que otorgan las creencias –ya sea ciencia, religión o cualquier otro saber– ayudan a entender e interpretar el mundo y la vida, es decir, todo cuanto sucede, de manera que conforma los ideales del sujeto. El autor asume que sin este tipo de disposición que configure la comprensión no es posible vivir para los humanos porque está en nuestra naturaleza guiarnos por algún tipo de estructura.

La propuesta villoriana de la Razón razonable, ayudaría en este punto a promover la tolerancia entre grupos humanos con distintas creencias, alentando una convivencia respetuosa y pacífica, independientemente de las creencias e interpretación de la vida que se asuma.

Capítulo 3. La ética

Introducción

Para dar continuidad al capítulo anterior, hemos buscado en *El poder y el valor*, pues en este se encuentran las propuestas villorianas en lo que a cuestiones ético-políticas se refiere. Desde las primeras páginas de esta obra se menciona la necesidad de una revaloración de la Razón, y también se encuentra implícita la Razón razonable, y la necesidad apremiante que hay de enfocarse en los temas que aborda. Es decir, para nosotros es esencial la exploración y el análisis de esa obra, dado que desde el inicio se anuncia la relevancia que dará a lo ético y lo práctico, dos conceptos en que recae el interés de Villoro –y también el nuestro para la elaboración de este trabajo–.

En lo que a nuestra búsqueda se refiere, hemos encontrado tres pares de conceptos que son centrales en la mención de la política práctica que propone Villoro; son: el *poder* y el *contrapoder*, la *ideología* y el *pensamiento disruptivo*, y la *justicia* y la *injusticia*. En estos tres binomios interviene mediando la Razón razonable de la forma en que lo hace la *phrónesis* aristotélica. Estas cuestiones se analizarán en los apartados 3.1 y 3.2.

Primero, en el apartado 3.3, se abordan el *poder* y el *contrapoder*, y ubicamos el surgimiento del primero en “la fuerza” para hacer algo. Este es el origen del poder en toda sociedad, que después se torna en otro tipo de organización –ya sea conformada voluntaria o involuntariamente–, que va moldeando alguno de los tipos de estructura social que los ojos humanos han visto a través de la historia. Las variaciones que el poder y su manejo presentan, responden, más que a los valores sociales a que la sociedad aspira, a las circunstancias que se van presentando y a las características personales de quienes le manejan.

Los valores en la política, en realidad, habrán de ser conducidos a través de dos lenguajes; uno que articula ideas que hablan del bien común y los valores, que convence, y que Villoro nombra “lenguaje explicativo”. El “lenguaje justificativo”, por su parte, que es aquel que a través de la racionalidad instrumental pone en práctica los medios que los fines apremian.

Frente a tales oscilaciones que implica el poder es necesario el *pensamiento disruptivo*. Este es un “contrapoder” que se centra, no en la preservación del poder, sino en el manejo de este y las causas que lo mueven, incluyendo la inclusión o la omisión de la violencia, que para fines políticos, y a decir de Villoro, no es imprescindible, y a veces, apenas necesaria.

En el apartado 3.4, se abordan la *ideología* y el *pensamiento disruptivo*. Al primer término le ha dedicado un libro completo antes de escribir *El poder y el valor*, dejando en claro que el término en cuestión es difícil de precisar por la capacidad interpretativa que contiene en sí. Sin embargo, en la obra mencionada, sí elige una definición más concisa, que es la que hemos escogido para guiarnos en nuestra búsqueda, y que se avoca a cuestiones prácticas en el manejo de la política. Se relaciona con el manejo del discurso político y sus dos lenguajes, que van de la mano con lo ideal –lo ideológico– y la práctica –contención del poder–. La manera en que la *ideología* ayuda a mantener el poder, y la forma en que el *pensamiento disruptivo* incursiona en tal relación tiene que ver, a veces, con un distanciamiento de la visión que se asume verdadera, y en ocasiones, hasta dogmática; otras, con algún suceso que hace cuestionar los fundamentos de la ideología en cuestión, y llega a dejar al descubierto la doble intencionalidad del discurso, abriendo la posibilidad de encontrar un camino alternativo y auténtico.

El apartado 3.5 está dedicado a la *justicia*, y a la manera en que Villoro la describe. Para el autor es el valor más importante, porque además de ser un fin en sí misma, puede fungir como mediador principal, como medida regulatoria de otros valores. Sin la justicia mediando los valores y su repartición no se puede velar ni asegurar que los derechos tengan adecuada presencia en cualquier sociedad, y que las necesidades sean cubiertas de acuerdo con lo requerido en cada situación específica, dado el contexto en que se encuentren. Esto último es central en el planteamiento villoriano, pues de acuerdo con el autor las condiciones en que se presentan las situaciones en nuestro país o en general, en los países subdesarrollados, es muy diferente a los países desarrollados, lo que hace que haya una gran diferencia entre las formas en que se percibe, se aprecia y se imparte en unos y en otros lugares. Lo anterior, de acuerdo con Villoro, vuelve a la justicia sumamente difícil de llevarse a la práctica.

En el apartado 3.6 hemos incluido algunas ideas y argumentos que Villoro ha propuesto para poder llevar a la praxis un proyecto de sociedad ético-política que se base en la Razón razonable, pero que, en conciso, estén enfocadas a la cuestión de la viabilidad práctica. Estas tienen en común que pertenecen a las obras que escribió Villoro en los últimos veinte años de su vida, tiempo en el que el interés por tales temas, con la especificidad de que fueran enfocados a los problemas de las minorías étnicas, en particular, a lo anteriormente llamado *indigenismo* y a la lucha por la conformación de sociedades multiculturales.

El último apartado, el 3.7, trata acerca del conocimiento en la práctica. En esta parte nos enfocamos en buscar en *Creer, saber, conocer* aquello que nos refiera a esta cuestión. Villoro busca, a través del análisis de los conceptos propios del tema, esclarecer la relación

de estos con su uso y práctica en las sociedades. El libro citado también aborda la crítica a la Razón moderna, en la que va implícito el culto a las ciencias como “el único modo de conocimiento válido”, a partir del cual se ha desdeñado otro tipo de saberes y formas de conocimiento. Se abordan dos prejuicios cognoscitivos que se volvieron parte de la visión social del conocimiento: el primero, “prejuicio cientificista”, que reduce todo el conocimiento a la medición del paradigma científico; y el segundo, que “eleva” el saber científico al saber teórico y lo limita a ese ámbito, dejando a la ciencia encargada del “saber por el saber”, sin relacionarse con otros tipos de saberes y sin implicación en la práctica. En este segundo apartado también abordamos tres conceptos que Villoro identifica como “condiciones del conocimiento”, que son: creencia, justificación y verdad. Estos resultan fundamentales en la conformación de la idea de conocimiento general que predomina en el ideario social.

3.1 Ética práctica: la necesidad manifiesta

En este capítulo nos centraremos principalmente, en *El poder y el valor*, obra en que Villoro analizó la relación entre el discurso político y las cuestiones ético-sociales desde sus primeros principios: los valores. Ya hemos hablado de la crítica a la Razón moderna, la cual, el autor ubicó como el problema principal de nuestro tiempo, y la crítica serviría como el inicio de un cambio de pensamiento que resulta esencial para sortear los tiempos venideros. Esta crítica, que se enfoca en buscar una alternativa a la Razón moderna, nosotros pretendemos equipararla con las coincidencias que pueda tener con la filosofía práctica aristotélica –y con otros discursos que remitan a planteamientos de filosofía práctica–. Señala Villoro desde el

prólogo: “estas páginas pueden situarse, así, en un proyecto de reforma del pensamiento político moderno, con la esperanza de contribuir, en esta triste época, a descubrir los “monstruos de la razón” que devastaron nuestro siglo” (Villoro, 1997, p. 8).

Al mencionar el “proyecto de reforma del pensamiento político moderno” se encuentra implícita la *Razón razonable*, en ella se ubica *la reforma*, que habría de buscar “lo diferente”. Buscamos demostrar con Villoro, que la Razón práctica debería poder ser reconocida como independiente de la *Razón teórica*, no como subordinada, sino proveniente de un orden distinto, perteneciente al orden de los actos, de la causalidad, de lo no-establecido, de *lo contingente*. Gadamer, refiriendo a Kant, ha dicho en *El giro hermenéutico* (Gadamer, 2001, p. 178): “la delimitación de la causalidad a la experiencia supone la justificación de la razón práctica, en la medida en que su “causalidad a partir de la libertad” no contradice a la razón teórica”. En este mismo tenor, la característica “razonable” de la razón villoriana resultaría coincidente con todo tipo de situación con la que se pueda ejercer la responsabilidad de la libertad, la *prohairesis*, o “libertad de decisión”, como le llama Gadamer (Cfr., p. 211), pero también, no necesariamente adversa a la Razón científica o a la Razón utilitaria. Al parecer, el gran error de la Modernidad que Villoro –y otros autores identifican– es haber subsumido lo práctico a lo teórico, trastocándolo,¹² y poniendo lo práctico al servicio de lo teórico, no al contrario. Recordemos que es en la práctica en donde se concretan todos los actos, en donde la vida discurre y acaece; ¿no es dicho ámbito para el que son hechas todas las creaciones humanas?, ¿no son las vivencias humanas concretas las destinatarias de descubrimientos, investigaciones, artes, políticas, etc.? Si no fuera el caso, ¿qué propósito vacío podría tener

¹² Ramírez Cobián, menciona el cambio en la idea de lo práctico –praxis– al someter ésta última a lo utilitario: “El criterio de lo práctico, interpretado como un criterio de utilidad, sencillez, eficacia, funcionalidad, se convirtió, frente a las sociedades premodernas, en el criterio dominante y determinante para la evaluación de las actividades humanas y de la vida misma”. (Ramírez, 2003, p. 146).

la existencia de un hallazgo que no puede ser vivenciado? Si no sirve para “la vida”, para ser experimentado, contemplado, útil; entonces, ¿cuál sería su objetivo?, ¿cuál su *razón* de ser?

Una parte fundamental de la Razón moderna ha sido la homogeneización a través de la intelectualización de la filosofía en este periodo. El hacerla parecer “elevada”, distante de las cuestiones mundanas y capaz de ser captada sólo por “intelectos entrenados” en estos temas ha tenido como consecuencia que: 1. Los problemas pertenecientes al orden del pensamiento sean únicamente visibles y discutibles en ese ámbito y sólo desde esa comunidad epistémica. 2. Esto mismo congrega a unos cuantos a hacer trabajo filosófico y segrega a todos los demás, descalificándolos por no “estar aptos” para esos niveles de discusión. 3. Una repercusión muy clara es la “deshumanización” consecuente, pues la forma de dar tratamiento a los temas, contrario a la concientización, al acercamiento y reconocimiento de los problemas en la práctica, los aleja y los torna “impersonales”, *teóricos*. Esto último, favorece el uso y la implementación de la racionalidad instrumental, ayudándola a deshumanizar y, por lo tanto, a proceder a la implementación de clasificaciones impersonales, que resultarían en una útil herramienta para poner en práctica discursos políticos y las políticas mismas en donde no se da un tratamiento humano a las personas. Es por esto que resulta primordial mantener en un nivel humanista los discursos políticos, y resaltar su estrecha conexión con las prácticas y las políticas públicas que han de implementarse, pero, sobre todo, tener y mantener cercanía con los ámbitos más vulnerables, porque es esta, la práctica, a donde está destinada su participación, y debe ser fundamentalmente humana, compasiva, plural e incluyente.

Como consecuencia de estar aferrados a la idea de ver bajo el esquema de aprobación del cientificismo, que paulatinamente fue cambiando y ganando terreno con una fuerte inclinación hacia “lo utilitario”, se dejaron de lado cuestiones muy importantes, que fueron

relegando temas relacionados con lo ético, al grado de que ha sido en las sociedades donde han emergido movimientos sociales importantes que han –literalmente– saltado, llamando la atención hacia estos problemas por las fuertes implicaciones que conllevan. No es que sean descubrimientos repentinos, o recientes, y aunque sí ha habido estrategias para invisibilizar o atenuar el impacto de muchas prácticas que dejan de lado el respeto y el cuidado de los otros, ahora se ha vuelto, prácticamente imposible hacerlo, y se debe, en gran parte, a las llamadas de atención de dichos movimientos y su insistencia por concientizar a las sociedades. Pues bien, Luis Villoro, evidenció dichas prácticas inapropiadas y habló de la necesidad de la disrupción ante el abuso, lo nocivo o lo incorrecto refiriéndose a distintos ámbitos. En su discurso filosófico, en general, siempre sostuvo que la filosofía y la actitud filosófica pueden –y deben– oponerse legítimamente a través de la disrupción cuando la política y los otros espacios teóricos optan por las prácticas incorrectas, cuando se deja de lado el anhelo verdadero de ver realizado el bien común por intereses particulares que, deliberadamente, intentan engañar a los demás.¹³

3.2 Las preocupaciones éticas de Luis Villoro

Luis Villoro siempre tuvo una inclinación notable hacia problemas de carácter ético, basta dar una ojeada por sus escritos para darse cuenta de ello. Era frecuente que terminara haciendo acotaciones de este tipo en sus análisis o que encaminara los temas hacia una

¹³ Emmanuel Ferreira explica la peor cara de la política: “podemos observar que la política es, negativamente, el arte del uso del poder para el mantenimiento de la dominación de un todo de seres humanos por la violencia de una parte, a través de los medios necesarios para lograr dicho fin; es el conjunto de métodos, procedimientos y conocimientos con los que se rompe el vínculo social y se reemplaza por la violencia generalizada, por lo que consideramos que la política también es la ciencia del mal.” (Ferreira, Open Insigth, p. 165).

finalidad relacionada con alguna cuestión ética. Pero hubo un tema en específico, como lo hemos mencionado ya con anterioridad, que fue recurrente y se convirtió en un proyecto, concretándose, finalmente, en tres libros;¹⁴ se trata de la relación entre la política y la ética abordándola desde su procedencia epistemológica, analizando las distintas relaciones políticas y terminando en el análisis de las distintas construcciones comunitarias que Villoro expuso. A lo que hay que añadir que al hacer análisis de sus preocupaciones, además de ser éticas, buscaba posibles soluciones. Creemos que dichas preocupaciones se encuentran en tres binomios claves, a partir de los cuales es posible enarbolar y entender los planteamientos villorianos, que remiten al ámbito práctico y al tratamiento de la Razón razonable. Estos temas son: el poder y el contrapoder, la ideología y el pensamiento disruptivo, y la justicia y su opuesto.

3.3 El poder y el contrapoder

El poder y el contrapoder describen la manera en que mantienen un equilibrio entre fuerzas, en este caso, de fuerzas políticas en la práctica, ambos se muestran inexorablemente en este terreno. El poder como lo aborda Villoro, es la capacidad de “hacer algo”. Lo describe como un *valor extrínseco* (Villoro, 1997), un medio para un fin, es decir, no sería algo valioso en sí mismo, pero sí sirve para conseguir algo más. El poder es fuerza, capacidad, voluntad, impulso. Dice Villoro: “en el origen del poder no encuentra naturaleza ni razón, ni pactos entre iguales, en su origen se encuentra un hecho descarnado: la fuerza” (p. 97). Deja claro que en una primera instancia éste es su origen y también el objetivo, pues el querer el poder

¹⁴ *El poder y el valor* (1997), *Creer, saber, conocer* (2007), y *Los retos de la sociedad por venir* (2010).

implica quererlo para ejercerlo, para ponerlo en práctica. Pero no sólo tiene esta cara, puede volverse sumamente complejo y diverso, se puede convertir en una alianza, acuerdo, también puede tornarse en conflicto, opresión, dominación. Esto último, señala Villoro, es el origen del poder político, refiriéndose al surgimiento de éste en una sociedad en la que no se haya instituido un poder principal político –un *Estado*–, se refiere a una sociedad “primitiva”: ““poder” en política se emplea en un sentido más preciso, que no podría aplicarse a una sociedad como la anterior. El poder, en este sentido, nace con el conflicto.” (P. 81).

Ya ubicándonos en nuestras sociedades, el poder se asocia con la manera en que se gobierna, y aunque –utópicamente, en buena medida– se relaciona con la democracia y la idea de libertad, libre asociación, etc. que, supuestamente, se ha procurado a partir de la instauración de la Razón moderna, encontramos también formas de dominación.

Actualmente, por ejemplo, con los medios masivos de comunicación, la manipulación que se ejerce es través del manejo de información, y en específico en el ámbito político en el que se aplican todo tipo de estrategias relacionadas con la procuración de conservación del poder. Estas formas de manejo del poder van dirigidas específicamente al ámbito práctico, donde se juega con las voluntades de las personas en aras a favorecer grupos políticos, candidatos, partidos, etc. Se ha vuelto, incluso, tierra fértil para quienes han hecho de las estrategias un negocio rentable de la ciencia de la manipulación. El fundamento del Estado, para Villoro, es un acto de poder que es necesario, pues pone –o impone– orden y da orientación, encauza hacia un fin común. También ayuda a delimitar los deseos individualistas que sin algo o alguien que cumpla esta función reguladora puede, fácilmente, llegar a situaciones descontroladas. Refiere pues, al terreno de la práctica, en éste la teoría o el discurso del poder no siempre son acordes, pero sí puede servir para justificar acciones –ya llevadas a cabo–,

para implantar una ideología o para seguir el curso de un plan de gobierno o de nación que sigue un rumbo específico. Es donde se muestra la naturaleza de las intenciones, independientemente de sus justificaciones, teorías y discursos. Desde la perspectiva de Villoro es éste el mérito de Maquiavelo:

¿por qué entonces puede considerársele uno de los fundadores de la ciencia política moderna? Quizás no porque expone una nueva teoría sino porque formula una nueva pregunta. Para el gobierno efectivo no importa tanto el Estado que debiera existir sino el que existe de hecho (...) La pregunta de Maquiavelo es distinta a la de sus predecesores: interroga por los mecanismos que mantienen el poder efectivo.” (P. 96-97).

Está claro que en el ámbito de la práctica, se pueden hacer proyectos que operan bajo supuestos, diagnósticos, y esperan que en la realidad los planes funcionen, pero es imprescindible en el ámbito político estar alertas y saber actuar cuando los planes cambian y se presentan imprevistos, incluso, si la situación colapsa, sacar provecho de lo sucedido y utilizar en beneficio propio las adversidades que se presenten o en su defecto, aminorar los males. Villoro resalta del discurso de la razón instrumental de Maquiavelo, en particular la cuestión de “los medios a los fines”, pues de acuerdo con el autor italiano es necesario dejar de lado la moral, los preceptos y los prejuicios si la situación así lo exige; es decir, si la Razón instrumental lo requiere. Es esta última la que habrá de dirigir las cuestiones políticas, es el timón del poder, que si pudiéramos concretarla en una imagen, más que un timón —que obedece al funcionamiento mecánico de la maquinaria de un barco—, parecería el ejercicio de un malabarista, que para no perder el equilibrio mueve y adecua el cuerpo a las condiciones que se le presentan. Dice Villoro: “no se trata de un saber teórico, comprobable objetivamente, como el de la ciencia, sino de un conocimiento personal, precientífico, destinado a orientar la acción. Su objeto es la relación de medios a fines en el comportamiento

político.” (1997, p. 100). Pero el poder tiene también su reverso, por ser precisamente, una fuerza que se mantiene a través de la persistencia, de la pericia y del ingenio, y que pasa por todas las tonalidades morales y éticas, requiere, en muchos casos, para mantenerse, acciones concretas y de dudosa ética.

Valor y poder son contrarios pero complementarios (p. 85), son parte de la realidad social, el valor –o los valores– es el objetivo a que apunta cualquier sociedad; el poder, mientras tanto ocurre en torno a éste, es la fuerza –o fuerzas– que se ejercen alrededor del valor, estas, sin embargo, puede ser que apunten en diferentes direcciones, que tengan distintos objetivos o inclusive que choquen entre sí, no buscando el mismo objetivo, sino en oposición directa a éste. Cuando hay una respuesta de este tipo por parte de un sector social, que se manifiesta adversa y que defiende su postura surge el *contrapoder*. Villoro lo describe como una oposición al poder y a que éste ocurra y concrete una acción de la manera prevista. Es una forma clara de voluntad que ocurre como respuesta ante una imposición o ante una figura de poder. Da ejemplos de éste hablando de algunos personajes que han encarnado el contrapoder en sus situaciones específicas como Gandhi, Jan Patula, Diógenes el Cínico y otros, quienes deliberadamente optaban por acciones concretas contrarias a una exigencia u orden por parte de una figura de poder.

Los movimientos sociales que tienen un propósito ético o bien, que se han conformado bajo estatutos éticos, representan un desafío al poder estatal, y buscan por lo general, oponerse al poder del gobierno por alguna causa. Hay, al parecer una asociación entre el poder y el sometimiento a éste a través de la fascinación y la seducción de quien le ostenta; dice Villoro: “el poder corrompe a quien lo sustenta, humilla a quien lo padece. Por eso la búsqueda del valor implica una actitud disruptiva frente al poder existente, para afirmar

“lo otro” del poder. Pero el intento de terminar con la dominación o, al menos, de limitarla, requiere poder”. (P. 85).

No habría, por lo tanto, una escapatoria fácil a este ciclo de poder, pues su naturaleza, es de hecho, la dominación, el sometimiento, el abuso y la opresión; revelarse y mantenerse firme ante esta espiral cíclica de dominio y sumisión, representa un ejercicio constante de conciencia y reflexión. Este ejercicio requiere del pensamiento disruptivo, de la conciencia y la voluntad de hacer valer una visión distinta de la que se pretende, es la señal de quien sabe que las consecuencias de una pretensión específica le son o le serán adversas y entonces pugna por ser escuchado y por mostrar su postura y tesón para impedir una acción a través de *su* acción concreta; señala el autor: “frente al poder impositivo hay otra forma de poder: el que no se im-pone a la voluntad del otro, sino ex-pone la propia. Entre dos partes en conflicto la una no pretende dominar a la otra, sino ejercer sin trabas la propia.” (P. 86).

Advierte Villoro que no se trata de fuerzas que se mantienen en constante lucha por la dominación de su contrario; el contrapoder, de hecho, resulta ser de índole distinto al del poder, porque éste es una fuerza que surge como respuesta a la opresión de aquel. Idealmente, sería una búsqueda de la abolición de todo poder, aunque resulta también irrealizable. El contrapoder no busca imponerse sobre el poder, sino mostrar su voluntad disidente ante éste, y en su estado más puro o ideal no recurriría a la violencia social, al contrario, buscaría exponerse de una manera ordenada, como en la resistencia organizada o en la desobediencia civil; “así como el máximo poder lleva consigo la máxima violencia, el máximo contrapoder tiende a establecer la mínima violencia.” (p. 87). Pero aún, el sentido de la violencia es

opuesto,¹⁵ según Villoro en el contrapoder la violencia surge de acuerdo con su contexto, y es la búsqueda de la limitación, o bien, la disolución de la opresión, aunque en el transcurso puede volverse un poder impositivo él mismo, como cuando un movimiento social llega a convertirse en una fuerza persistente de oposición recurrente a la violencia o al vandalismo, y aunque éste tendría un margen de actuar antes de tornarse en tal dolor de cabeza para el estado o para el poder, no hay siempre una línea clara que marque la diferencia entre el derecho a ejercer la voluntad disidente y llegar a excesos violentos.¹⁶ Tal sería el caso en los últimos años, en que a raíz de las protestas violentas y el vandalismo ejercido en edificios, calles y monumentos públicos, el gobierno y la sociedad han comenzado a voltear a ver los movimientos de grupos de feministas que se manifiestan y protestan por la poca o nula acción que hay en torno a las desapariciones y asesinatos de miles de mujeres que ha habido a lo largo del último par de décadas. Dichos movimientos son vistos por muchos como algo reprobable por la destrucción y el maltrato que dejan como evidencia en la vía pública, pero por otro lado, es la expresión desesperada de personas que reaccionan por la indiferencia de las autoridades y la indolencia social ante un fenómeno monstruoso en todas sus acepciones.

¹⁵ No sería necesariamente así, Villoro lo describe de esa forma en un posicionamiento ideal, pero reconoce que hay, en la práctica, despliegues de violencia como manifestación del contrapoder de distintas formas e intensidades. (Cfr., Villoro, 1997, p. 71).

¹⁶ Gildardo Durán Sánchez traduce como “violencia razonable” el sentido del contrapoder al ser necesaria para la liberación de los oprimidos. Cuando el poder político se vuelve impositivo y violento contra la población bajo el discurso de resguardar el orden y la paz social y buscar, en realidad, la prevalencia de cierto sistema favorecedor de un sector –la élite dominante- a pesar de que en el discurso declare necesaria, en pro del bienestar de “todos” la continuidad de las políticas en curso. Para Villoro, la expresión ideal del contrapoder es través de la organización social, en la que la violencia no sea necesaria, aunque tampoco niega que suele aparecer al manifestar el descontento social. (Durán, 2014, p. 272).

3.4 La ideología y el pensamiento disruptivo

La ideología podría ser uno de los términos más difíciles, por su complejidad, alcance y plasticidad que Villoro se dio a la tarea de esclarecer. En buena parte es necesaria para sostener los discursos y su vigencia, dotarlos de sentido, actualizarlos y hacerlos cercanos a la gente, pero también, como todo discurso político, y siguiendo la lectura villoriana, analiza y deja al descubierto los matices más oscuros que se adentran en los terrenos de la dominación con este fin como objetivo principal e indiscutible.

La manera en que Villoro describe la ideología en *El poder y el valor* –que es el concepto al que nos ceñiremos–, refiere a: “un marco de creencias y actitudes comunes a un grupo social que ordena las creencias de cada individuo perteneciente a ese grupo y le prescribe reglas de comportamiento. Son más resistentes a las innovaciones que los “credos” religiosos o morales y exigen un alto grado de adhesión afectiva.” (Villoro, 1997, p. 183). Por lo amplio del término y las distintas acepciones que tiene, precisa Villoro que, el caso en que busca emplear el término es para dar cuenta del manejo del poder; en conciso, explica que se utiliza para convencer de mantener un orden específico en una sociedad, y que éste sea aceptado por todos: “la ideología consiste en una operación mental por la que los valores subjetivos propios de un grupo se presentan como si fueran “valores objetivos”.” (P. 186). Las creencias ideológicas no están fundamentadas en *justificaciones suficientes* (Cfr., Villoro, 2006), y por supuesto, menos aún, en *razones incontrovertibles*, sin embargo, sí buscan establecerlas como creencias generales aprobadas y llevadas a cabo por los integrantes de dicha sociedad, o lo que es lo mismo, por quienes las practican. Es decir, que se clarifica la incidencia de las creencias en los distintos discursos morales, políticos, religiosos, etc., pero que también muestra lo cercanas que son en la práctica y su

ambivalencia en esta, pues por un lado pueden ayudar a reforzar los valores que guíen a las sociedades hacia el bien común, pero también ayudan a sostener sistemas dominantes opresivos que se mantienen vigentes a través del enraizamiento afectivo de sus practicantes.

La Ideología tiene diferentes caras y matices y por lo mismo, puede ser también, el reverso del pensamiento disruptivo en su faceta más cercana a la tiranía, pues es capaz de adaptarse, a través de varias maneras, a las necesidades de justificación que se presenten. Resulta tan adaptable y compatible con las necesidades sociales, de acuerdo con lo dicho con Villoro, que aplaca las conciencias y legitima la prolongación de la estada de religiones, partidos políticos o sistemas sociales que se sustentan en un discurso doble, que por un lado conforta a los que lo padecen, y por otro, deja ufanos y tranquilos a los favorecidos, satisfaciendo a los sectores. Resulta muy cercana al poder, es, de hecho, la herramienta principal de éste, porque es el camino más fácil a su consolidación. También, a través de la ideología, se busca la justificación, en caso de ser necesario, para llevar a cabo otro tipo de acciones, si es que no funciona la vía del convencimiento –como el uso de la fuerza, por ejemplo–. Así, revestida de una autoridad que pretende el orden, se ha utilizado para reprimir movimientos sociales, que a través de las protestas buscan evidenciar la inconformidad ante las autoridades y la sociedad. Tenemos, lamentablemente, en nuestro país una larga sucesión de casos de represión con estas características. De este modo, la ideología como pensamiento reiterativo busca perpetuar en todos los ámbitos de una sociedad el orden establecido; dice Villoro:

Su objeto es lo que puede repetirse, lo permanente, lo consabido, el orden y concierto sin fisuras, el uso, la costumbre, lo que mantiene y resiste frente a la confusión y al desorden. Por

eso, no ama las innovaciones; a lo desconocido e inclasificable prefiere la lealtad a las normas establecidas. Su objeto es “lo mismo”. (1997, p. 179).

Pero así, como brinda cierta estabilidad y seguridad, también genera prácticas que pueden llegar a convertirse en *interpretaciones* que en realidad no aportan nada nuevo a los valores establecidos pero que sí pueden tornarse en prácticas sin sentido, quizás algunas en una especie de “vicios” culturales, que ayudan a perpetuar el sistema dominante. Es así como se constituyen en un engaño, pues se muestran como un sistema valioso objetivamente pero encubre desigualdades y opresiones. Aunque, de acuerdo con Villoro, dicho engaño resulta ser inconsciente mientras satisface las necesidades particulares y de grupo; no habrá necesidad de cuestionarla a menos que comience a haber disidencias con algunos individuos o grupos que busquen introducir cambios en el funcionamiento de la sociedad por verse agraviados por alguna carencia o padecer algún perjuicio.

Para que el pensamiento disruptivo pueda, finalmente suceder, debe darse un rompimiento con la moral en práctica, algo debe ocurrir para que la conciencia despierte y pueda cuestionar la manera en que se actúa. El percatarse del doble discurso de la moral desgastada puede parecer evidente cuando ya se ha dado el quiebre, pero, en realidad, el pasar por el proceso en la práctica debe resultar más complejo y no tan fácil de asimilar, porque al atravesar por el umbral de la verdad y ver detenidamente las acciones y sus repercusiones sin el velo de la ideología que imposibilite la claridad, no hay vuelta atrás; es cimbrar los fundamentos psicológicos de una persona, sacudir la conciencia y comenzar a aceptar que lo que se reconocía como “verdades” no lo son, que de hecho, están lejos de serlo, y que en realidad, lo que se venera es una idea mal cubierta por un discurso que, bajo la consigna de que la práctica de la vida y la vida misma es confusa y engañosa, mantiene a sus seguidores

sometidos, al tiempo que elude cuestionamientos, pues también les hace sentir seguros y confiados de lo que hacen; señala Villoro:

El pensamiento ideológico pretende conciliar esos dos lenguajes. Responde a la necesidad de ocultar la contradicción entre la práctica del poder y los principios éticos que podrían legitimarlo. Supone una hazaña lingüística: borrar con las palabras la contradicción lógica entre un discurso que, por principio, niega la situación de dominación y otro, cuyo objetivo es exponer los procedimientos necesarios para mantenerla. Tiene que efectuar así una labor de enmascaramiento: oculta el lenguaje descarnado del poder bajo el lenguaje del valor. (P. 194).

El anverso de la ideología, sería entonces, el pensamiento disruptivo, por ejemplo, en el caso de las prácticas políticas o morales, un distanciamiento de estas y un cuestionamiento de las mismas y de las creencias que las sustentan, en general, una vez que sucede no se puede ignorar: “Al distanciamiento de la ideología dominante sucede la conciencia del engaño” (p. 201). El anquilosamiento de lo establecido no se limita sólo a la moral o a la política, en todos los ámbitos de la práctica encontramos convenciones que se vuelven reglas; hay círculos sociales que, bajo alguna ideología, se vuelven cerrados y elitistas –culturales, laborales, artísticos, académicos, religiosos, etc.–, tanto, que incluso pueden volverse una especie de cultos, a los que el acceso se vuelve restringido o con requerimientos que rayan en lo absurdo. Villoro abordó este tema a fondo, desde varias perspectivas, reconociendo que la sujeción a ideas, formas sociales, morales, políticas, religiosas, paradigmas cognoscitivos o de otros tipos, se encuentran fundamentados en creencias, no en verdades inamovibles, lo que las hace susceptibles de ser cambiadas, sustituibles, y esto más por consenso que porque sean efectivamente útiles o cognoscitivamente irrefutables. Dice Villoro, en *El poder y el valor*:

El pensamiento disruptivo intenta llegar a la realidad, rompiendo las creencias convencionales que la encubren y su repetido discurso. Esa realidad es distinta a la proclamada por las convenciones habituales. Si el objeto del pensamiento reiterativo era “lo mismo”, lo usual y consabido, el del pensamiento disruptivo es “lo otro”. La realidad rebasa siempre nuestros sistemas de creencias y discursos aceptados, hay que saltar sobre ellos para acercárnosla. (P. 203).

Y podemos, de acuerdo con Villoro, a partir de esto “otro”, y desde la propia reflexión, comenzar a construir un pensamiento y una moral que llamó *auténticos*, que se construyen desde sí mismo que nos acerca y nos permite ver “lo otro” con una mirada distinta, con menos prejuicios y más apertura, permitiéndonos la afinidad y la cercanía con lo que parecía muy distinto a nosotros anteriormente. Partamos de aquí hacia el pensamiento ético villoriano, que busca la incidencia en la práctica, búsqueda que fue una constante en la obra y vida del filósofo.

3.5 La justicia

La justicia es un concepto fundamental de la ética política por su alcance y, podríamos decir, por su condición tácita u *omnipresencia* en el tema, pues aunque hubiera una sociedad perfecta en su planeación, si no contempla a la justicia como objetivo en la práctica, le falta todo, porque esta, además de ser un valor intrínseco, es decir, valiosa por sí misma, está estrechamente relacionada con el resto de los valores, de tal forma que tendría su ausencia una especie de efecto dominó afectando otros valores a los que cualquier sociedad apuntaría –como la libertad, felicidad, orden, etc. – por ser esta la que regula en su justo medio a cualquier valor, señala Villoro: “podemos considerar la justicia como condición del carácter

objetivo de cualquier valor” (1997, p. 271). La justicia es valiosa *en sí misma* pero la manera en que se ejerce no es tan sencilla de aplicarse, porque aunque es un valor intrínseco, es un tanto compleja de identificarse en las acciones; estas, por su lado no son *justas* en sí mismas, responden siempre a un contexto particular que puede, fácilmente, modificar la realidad. La aplicación y práctica de la justicia es, por lo tanto, sumamente compleja, ya sea que se trate del ámbito jurídico o del ámbito de las acciones cotidianas. En los actos, más que referirnos a la justicia como tal, buscamos “lo justo” de las acciones, que es el *carácter objetivo* a que se refiere Villoro, mismo que no resulta tan evidente y fácil de encontrar puesto que, ante las situaciones veremos siempre una infinidad de matices que pueden obnubilar la objetividad. Dice Gadamer respecto a esto:

Lo que es justo es totalmente relativo a la situación ética en la que nos encontramos. No se puede decir de una manera general y abstracta qué acciones son justas y cuáles no lo son: no hay acciones justas “en sí”, independientemente de la situación que las reclama. (1993, p. 88).

Es pues, el tema de la justicia, básico en el actuar pero difícil de practicarse, y susceptible, por lo mismo, de no alcanzarse. La búsqueda de la justicia o “de lo justo”, es y debe ser una cuestión básica y constante en los temas relacionados con la ética y la política, pues no podría percibirse en ninguna acción de ningún tipo –práctica, o de la vida diaria, en la política o en la impartición de una teoría o doctrina– sin que “lo justo” medie en esta –cuando menos teóricamente–. A esto nos referíamos al llamarla “omnipresente”. Es, sin embargo, en la realidad, la gran ausente en cuantiosas situaciones diarias, que además, son el resultado premeditado –generalmente, aunque también se puede omitir por ignorancia– de los responsables de velar y de asegurar su inclusión en las sociedades, pero que, en aras a otros objetivos, pasan la justicia a planos secundarios, o simplemente, la excluyen.

La justicia y su opuesto –la injusticia– fueron motivo de preocupación de Luis Villoro, quien, viendo la falta de esta, o la presencia inevitable de la injusticia en las sociedades, particularmente en México –pero también en Latinoamérica, y en general, en el tercer mundo– buscó, a través de la reflexión, los mecanismos para contrarrestar su indiscutible y propagada presencia. Fue crítico y opositor a las políticas de los gobiernos negligentes, que inmersos en la ideología del sistema neoliberal y la corrupción, eran incapaces de buscar alternativas que resultaran contrarias a éste, a pesar de los estragos que eran evidentes en todos los ámbitos. Señala desde el prólogo de *Los retos de la sociedad por venir*: “el mal radical es la injusticia (...), considerada como negación del bien común o como incumplimiento de normas universales, rige de hecho en todos los países.” (Villoro, 2007, p. 9).

Villoro retoma las ideas de justicia de los griegos (Villoro, 1997), quienes reconocieron la importancia de este valor y lo ubicaron en el centro de las virtudes –Platón– ; como oposición al poder –con Sócrates–; y con Aristóteles, como parte fundamental de la política. También da un repaso por los análisis de varios filósofos que a lo largo del tiempo han retomado el asunto, pero por más que la cuestión teórica de la justicia tenga infinidad de interpretaciones y estudiosos dedicados a su reflexión, la preocupación de Villoro apunta a la práctica de esta, o para ser exactos, a la carencia que hay en su impartición actual y a la intención del autor de incluirla. Estamos de acuerdo con Ambrosio Velasco cuando dice que la idea de *justicia* propuesta por Villoro es: “de equidad, entendida como “igualdad, congruencia y proporcionalidad” (Ramírez, 2014, p. 164), especialmente aplicada al problema de la multiculturalidad y en específico, a los pueblos indígenas, que fueron en buena medida, quienes movieron a la reflexión a nuestro filósofo, y a quien el mismo Velasco

Gómez llama “filósofo de retaguardia” evocando la expresión de Boaventura de Sousa Santos que refiere a “una profunda comprensión y respeto de los pueblos indígenas, de sus luchas, de sus creencias, valores y cosmovisiones, que han probado ser las de mayor capacidad transformadora y, por ello, las más esperanzadoras” (p. 166); filosofía hecha para llevarse a cabo, quisiéramos completar.

Desde las primeras publicaciones de Villoro, es notable cómo la injusticia fue “la piedra en el zapato” que le apremió a reflexionar, y en particular, con la cuestión en el tema del indigenismo, al cual tuvo una segunda vuelta con el zapatismo después de años, y para el cual se inspiró en la construcción de una ética política construida desde la base epistemológica de la que da cuenta “*Creer, saber, conocer*” y el análisis ético-político de “*El poder y el valor*”. No deslindó su papel teórico-académico de la crudeza de la realidad y de lo adverso de las circunstancias a pesar de haber podido hacerlo, en lugar de eso, llamó a la reflexión desde lo local, desde la singularidad de los sucesos de cada región, lo que ha hecho una diferencia en sus planteamientos, y lejos de buscar ubicarse dentro de los límites aprobados de la filosofía occidentalizada, que cerraba sus círculos a la filosofía hecha en *la periferia* –con cierto dejo desdeñoso–,¹⁷ Villoro destacó la necesidad de la reflexión desde las propias circunstancias:

¹⁷ *Cfr.* A propósito de la propuesta heideggeriana –y a pesar de ésta– de voltear a ver otros pensamientos filosóficos distintos a la filosofía europea. Para Gadamer, la filosofía hecha fuera de Europa no puede ser considerada como tal, porque, a pesar de que se trata de *otros* lenguajes que, si bien responden a cuestionamientos legítimos sobre temas afines a ésta, sólo es filosofía la que *deviene* de los griegos, la hecha en Europa y por europeos. Aún en el tiempo en que escribí *El giro hermenéutico* (que fue publicado en 1995), le parecía que ésta se encontraba “llena de inconsistencias”; hay varios pasajes en éste artículo en el que señala lo dicho, pero tomaremos como referencia el de la página 223, que dice: “Desde entonces siento que en el extranjero se sigue utilizando un lenguaje conceptual que me parece anticuado y completamente ajeno a las cosas, incluso entre investigadores de prestigio, por ejemplo en el terreno de la filosofía griega, a la que me dediqué especialmente por razones obvias. Se habla ahí de “realismo” e “idealismo” o también de “objetivo” y “subjetivo”, como si estos conceptos pertenecientes a la historia de la metafísica no hubieran cambiado completamente de sentido en esta época de la ciencia moderna y como si pudieran responder todavía a nuestras

Pero para bien o para mal, hay quienes tenemos que reflexionar sobre los mismos problemas en medios muy diferentes: sociedades donde aún no se funda sólidamente la democracia, donde reina una desigualdad inconcebible para unos países desarrollados, donde el índice de los expulsados de los beneficios sociales y políticos de la asociación a la que teóricamente pertenecen es elevado. (...) Lo que más nos impacta al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia. Si queremos partir de nuestro conocimiento personal del mundo en torno –punto de partida, en mi opinión, de toda reflexión auténtica– no podemos menos que considerar desde una perspectiva distinta los mismos problemas que ocupan a los filósofos de países occidentales desarrollados. (Villoro, 2007, p. 15).

De esta forma demarcó su intención de hacer reflexión para las cuestiones urgentes desde los sucesos locales, dando paso al *pensamiento auténtico* y a la *Racionalidad razonable* que objetiva lo verdaderamente importante en el ámbito de la praxis.

El poder está implícito en cualquier relación de convivencia; en toda sociedad encontraremos manifestaciones de éste; así lo señala Villoro: “la sociedad no puede entenderse sin la presencia del poder” (p. 15), estaría implícito hasta en el dominio de la naturaleza, por lo tanto, encontraremos también, manifestaciones de actos injustos, pues toda esta sucesión de acciones derivan de la pulsión del deseo y están implícitas en la vida y en la naturaleza humana (Cfr.). Hay distintas intenciones e intensidades en el deseo de poder y también en la oposición a éste, –como ya se comentó con relación al contrapoder– de tal forma que, de acuerdo con el autor, un gobierno ideal sería aquel que no requiriera del poder: “una ciudad bien ordenada sería la que pudiera prescindir del deseo de poder.” (p. 17). Pero eso está lejos de ser la realidad de la humanidad, pues siempre ha habido quien está en su

necesidades de pensamiento. Tiene que ser el lenguaje y el lugar en el que el pensamiento se lleva a cabo y se manifiesta, y apenas es ya lenguaje cuando el pensamiento se oculta en anticipaciones superadas, en las que acaba enredándose”. (Gadamer, 2001-a, p. 219).

búsqueda, y también, desde luego, la injusticia como manifestación de éste y el contrapoder como su opuesto; Gadamer señala: “La “naturaleza” del ser humano no cambia. El abuso de poder constituye desde siempre el problema primero de la convivencia humana, mientras que el impedirlo completamente al reino de la utopía.” (Gadamer, 1995, p. 184).

Villoro asocia la carencia de la justicia a la cuestión de los valores y la dominación, de hecho, dice que la búsqueda de la justicia sucede cuando surge el contrapoder. La forma ideal de manifestación del contrapoder sería concebida y llevada a cabo por la razón o por el pensamiento disruptivo, pero para poder llegar a este punto tendría que haber pasado por alguna forma de *toma de conciencia* acerca de la injusticia. Villoro, explica la concientización a través de la “experiencia de la exclusión” como ejemplo de *La vía negativa hacia la justicia*,¹⁸ que comprende tres momentos distintos, que a decir del autor: “no son etapas sucesivas en el tiempo, sino estadios de complejidad creciente en el desarrollo de un orden moral” (p. 20). No es por supuesto, la única forma en que se presentaría la concientización acerca de la justicia y sus consecuencias –el reconocimiento del otro, la solidaridad entre personas, etc.–, pero sí es una forma en que, indudablemente sucede y que ilustra la implicación de la justicia –o de la injusticia– en la vida social y el carácter de universalidad de esta como valor intrínseco. Dice Villoro:

La idea de la justicia a partir de la experiencia negativa de la exclusión, no concibe la justicia como un orden definido, final, sino como un proceso histórico, real, que puede tener varias etapas concretas. En cada etapa, el sentido histórico de la justicia social se acerca a una idea

¹⁸ Solo haremos mención de estos, sin embargo, hay que señalar que es un buen ejemplo de cómo emerge el pensamiento disruptivo. (Villoro, 2007, p. 15).

en la que se suprimen las diferencias excluyentes. Cada etapa es una aproximación a una idea de justicia cabal en la que se suprimirían las diferencias. (P. 35).

Deja ver, también, que este es un proceso entre muchos otros, que son además –como bien lo explica–, meramente probables, como el carácter humano y la vida misma son: impredecibles, imperfectos e inacabados. Los comportamientos de las sociedades, a lo largo de la historia, han dejado claro que el humano busca la mejora constante en todos los ámbitos, que a veces acierta y otras tantas no; que en cada intento además de enfrentarse a sus semejantes, y de enfrentarse a la resistencia que la vida misma opone, también debe enfrentarse a sí mismo y a sus deseos. El problema de la justicia –o de su ausencia– es, acaso, el problema de base en las cuestiones sociales objetivamente hablando.

3.6 El fundamento ético en Villoro y la praxis

Lo que movía el pensamiento de Luis Villoro era, sin duda, la inconformidad ante las situaciones injustas, la desigualdad y la indolencia ante estas, de ahí que su búsqueda filosófica haya tenido siempre un trasfondo ético. Para fundamentar su ética política, Villoro parte de Kant y Hegel haciendo una síntesis de las propuestas de ambos (Villoro, 1997); la kantiana, que ubica al individuo como libre, crítico y autónomo frente a la moralidad; la hegeliana, que ubica al sujeto condicionado por la moral a que pertenece, y que es retomada después por el marxismo. Villoro, por su parte, prescribe la aceptación autónoma de valores objetivos y normas generales, así como la implementación de estas en una moralidad social, que deben, según lo dicho, fundamentarse en dos puntos: 1. *determinación de valores objetivos fundados en razones*; y 2. *establecimiento de las condiciones que hagan posible su*

realización en bienes sociales concretos. Pretende una ética crítica que apunte hacia un orden social justo, asequible, pero posible por la voluntad y la conciencia: “el cambio social no puede ser obra de ningún “polizón”. La ética forma parte de un pensamiento disruptivo”. (P. 225).

Perseguir valores objetivos en común, por encima de intereses particulares, es lo primero que Villoro intenta dilucidar. La vida en sociedad –o comunidad–, implica razones objetivas que arrojan motivos suficientes conformes a un bien común que incluye el beneficio personal. Villoro sostiene que tenemos un impulso que viene de orden orgánico (Cfr., p. 227) que nos constriñe a cooperar con los demás porque esto aumenta las posibilidades de sobrevivir, de tal forma, que es natural en los humanos, puesto que somos seres sociales y tenemos una tendencia natural a la empatía que, de hecho, da sentido a nuestras vidas y se convierte en la pertenencia a un grupo. En el reconocimiento, buscamos reciprocidad, lo que hace que haya un anhelo de cooperación y búsqueda de aprobación. En este proceso se establece una relación entre los deseos propios y los del bien común, que Villoro señala, es una propensión a la pertenencia a un grupo social, pues la pertenencia a un colectivo induce a quienes lo conforman a tomar decisiones acordes al grupo y al bien general de éste, es decir, al *bien común*. Diríamos, siguiendo a Villoro, que la tendencia al bien común es parte de nuestra socialización como animales de grupo, sin embargo, requiere de ciertas formas de asociación que refuercen los lazos y la búsqueda de valores afines para que se forme una *comunidad*, que una vez organizada, consolide su escala de valores y elija su estructura general.

Pero la incidencia de la razón en este proceso es lo que conduce hacia la ética, o en su defecto, hacia el pensamiento reiterativo; lo dice Villoro en *El poder y el valor*: “la ética

empieza cuando se busca otro fundamento de validez en la argumentación racional.” (P. 233). La forma en que incide el pensamiento ético o el pensamiento reiterativo, es a través de la universalización de los valores que cada sociedad contiene, y ya sea que apunte hacia un pensamiento reiterativo o a un orden de lo ético, es igualmente, ocupación de la razón; dice Villoro: “la universalización de las inclinaciones incluyentes, hasta abarcar todo, no puede ser obra del propio deseo, lo es de la razón.” (P. 233). De tal manera que, siguiendo los valores objetivos y universalizables será una asociación ético-política –puesto que cualquier conformación social es política aunque no necesariamente ética– si se apunta hacia el bien objetivo de todos los miembros de esta y si busca la forma efectiva de realizarlos: “la propuesta de una ética política parte de una moralidad existente, condicionada por relaciones sociales reales; la supone, pero no se reduce a ella; tiene que someterla a crítica, en base a razones.” (P. 236).

Hay también, una máxima que Villoro propone para echar a andar un cambio social, y de la cual, despliega cuatro principios de acción. Esta es: “Obra de manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos.” (P. 246).

1. Fundada en una racionalidad valorativa, en política, la voluntad ética postula valores objetivos; prescribe normas generales que responden a los valores y rebasa la moral existente.
2. La voluntad ética se orienta por la sociedad proyectada pero por lo mismo, no puede cumplirse totalmente, sin embargo, no deja de ser una idea regulativa, sigue siendo una opción ética que invita a cambiar o a mejorar.
3. La voluntad ética busca la realización de los valores proyectados en la transformación real del mundo. La ética política busca el valor del acto total.

4. La voluntad ética hace una valoración de los objetivos a realizar en cada caso, porque nunca hay uno igual a otro.

Para los cuatro puntos es necesaria la *prudencia*, pues no son conocimientos personales. Señala Villoro: “Esa reflexión no puede regirse por leyes generales, es obra de un conocimiento personal guiado por la prudencia” (p. 247). Dado que, ya hemos comentado con anterioridad el importante papel que tiene la prudencia –*phrónesis*– sólo queremos resaltar que el mismo Villoro la retoma como parte indispensable de su propuesta ética. Ahora bien, de acuerdo con estos puntos, la manera de incorporar a la práctica un cambio en la política, y encontrar la forma de llevar a cabo los valores, lo primero que hay que dejar claro, al parecer, es que nunca se llegará a lo ideal, a la *utopía*, y que no se puede dejar de lado la crítica objetiva, pues de ser así, se convertiría en *ideología*. Es decir, debemos “aceptar la realidad”, enfrentarnos a su resistencia, porque a pesar de que se pueda dar una aproximación a la idea que se tiene, hay que asimilar que siempre habrá circunstancias inesperadas que irrumpen en el orden, aunque esto es parte de la vida y de las eventualidades que le son propias. También podría haber voluntades disímiles que busquen contradecir el proceso de cambio, aun habiendo buena disposición a los cambios por parte de la mayoría de los miembros de una sociedad o de un buen sector –que es otro de los requisitos necesarios para llevar a cabo un cambio político, pues el consenso es indispensable– se debe estar preparados para afrontar el disenso, y quizás la confrontación, lo que no exime el ejercicio y quizá el despliegue del poder, que es necesario hasta ciertos límites y en ciertas situaciones. Llevar a cabo un nuevo proyecto de sociedad, además de lo idealista y persistente que se requiere, también precisa de ser sensatos y objetivos, y no dejarse abatir por las adversidades y caer en un estado de indiferencia o de frustración debido a estas. En palabras de Villoro:

“la actitud ética supone orientación hacia el valor objetivo y, a la vez, aceptación de una realidad carente.” (P. 245).

Como parte de los fundamentos éticos que Villoro propone con una finalidad que apunta a su realización en la práctica, están los cuatro principios normativos que plantea en *Aproximaciones a una ética de la cultura* (Villoro, 1998); en éste señala que, para que un fundamento ético sea tal debe referirse “a comportamientos y disposiciones conscientes e intencionales” (p. 110), para lo cual es necesario incluir una *ética de las creencias*, una *ética de las actitudes* y una *ética de las intenciones* que ayuden a guiar a los individuos miembros de una cultura al mejoramiento de la vida social bajo la idea de efectuar acciones buscando la realización de los valores. Las tres éticas están contempladas en los cuatro puntos o cuatro principios normativos, que son: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia. Sólo mencionaremos brevemente en qué consisten, pues nuestro interés es señalar la inclinación que tienen estos en su conjunto, hacia la práctica. El primero, el principio de autonomía, se relaciona con la libertad que una cultura debe tener para elegir sus orientaciones libremente (valores, criterios, funcionamiento y organización). El segundo, el de autenticidad, busca la congruencia, es decir, que los intereses de quienes conforman dicha cultura sean acordes con sus actos guiados por un interés genuino en su cumplimiento. El principio de finalidad –o de racionalidad valorativa–, que es el tercer punto; se relaciona con la integración y cohesión de un grupo social, con dar sentido a la pertenencia del grupo humano del que se forma parte y de sentirse comprometidos e incluidos en dicha sociedad. El último, el principio de eficacia –o de racionalidad instrumental–, se refiere a la capacidad de realizar los fines y valores de una sociedad. Para poder llevar a cabo tales fines es necesario que se establezcan criterios

racionales para buscar los medios más eficientes y lograr los cometidos culturales que se buscan. Con respecto a estos cuatro principios señala Mario Teodoro Ramírez:

Los cuatro principios se encuentran íntimamente engarzados, unos dependen de otros: no hay autenticidad sin autonomía, y sin ambas no se cumplen adecuadamente las funciones de finalidad y eficacia. En cierta medida, el principio de autonomía puede considerarse el básico o decisivo para una ética de la cultura, e incluso para la determinación de una política cultural (multicultural e intercultural) adecuada. (2010, p. 102).

Sin duda, como bien aclara Ramírez, los cuatro puntos se encuentran enlazados y son importantes para la consolidación del fundamento ético en una cultura. Notemos que es el último punto en el que se especifica la necesidad de buscar la manera de llevar a cabo en la práctica los valores culturales y las éticas que Villoro busca conjuntar, pues sin éste, de nada serviría que la ética teórica estuviese sólidamente fundamentada; esto es, no deja al azar la cuestión práctica.

3.7 Epistemología para una ética práctica

En *Crear, saber, conocer* (Villoro, 2007), Villoro busca responder la pregunta ¿qué es el conocimiento? El autor inicia por deslindar el papel de la filosofía de otros quehaceres y plantea el problema única y exclusivamente desde su área, que implica: el análisis, la clarificación y la sistematización de los conceptos epistémicos. Después de hacer esta precisión y lejos de buscar la respuesta en teorías idealistas o de corte metafísico, inicia su búsqueda en “los hechos psíquicos y sociales” (p. 11), esto es, cómo es el proceso psíquico que acaece en un individuo; y como hecho social, cómo el conocimiento es parte de la conformación e intercambio en una comunidad humana, y se transmite y practica en la vida

diaria. Dicho de otra manera: Villoro reflexiona cómo es el conocimiento en la práctica. Así, parte de lo familiar y lo cotidiano y deja en claro que la manera en que se analizarán será a través de la “justificación y validez”; dice el autor:

Ya no me importará descubrir las causas y consecuencias del conocimiento sino las condiciones en que un pretendido saber está justificado o no, es verdadero o falso, corresponde o no a la realidad. Para ello no tendré que observar ni medir relaciones causales entre hechos reales, tendré que analizar conceptos. Y esa sí es tarea de la reflexión filosófica. (2007, p. 11).

Como ya se mencionó, parte de nuestro interés en la obra general de Villoro, es la crítica a la Razón moderna, en la que va implícita la necesidad de incluir una visión distinta que cambie las ideas centralistas de este modo de raciocinio, puntualiza la necesidad de reconocer otras formas de racionalidad, entre la que se incluyen, también, otras formas de conocimiento independientes del conocimiento científico, que de acuerdo con la Razón tradicional, es el único saber válido y reconocible como tal. Dice Gadamer respecto del predominio actual de las ciencias: “Son confusiones, no del ser humano, no de la ciencia o a causa de la ciencia, sino confusiones que se han establecido con la superstición de la ciencia en la civilización moderna.” (Gadamer, 2001-a, p. 185).

Villoro plantea al inicio en *Creer, saber, conocer*, que hay dos prejuicios derivados de la visión de la Razón tradicional: uno, que el mismo Villoro llama “cientificista”; se asocia con la restricción que impone la ciencia, pues esta, al ser el paradigma del conocimiento, trata de medir a cualquier otra estructura cognoscitiva que se pretenda reconocer como tal bajo sus mismos lineamientos. Dice Villoro: “Así, el conocimiento de la “epistemología” se identifica, a menudo, con el de la filosofía de la ciencia. Reducir el conocimiento válido al

saber científico ha sido un programa del positivismo. Pero la ciencia, con ser la más segura de las formas del conocimiento, es sólo una de ellas” (Villoro, 2007, p. 21). Y añade, que aunque la ciencia ha servido, también, para resolver problemas de la vida cotidiana, no es el único saber ni el único que ha servido con esos fines, al contrario, la humanidad sobrevivió sin la ciencia durante milenios y, en cambio, la ciencia sí se sirvió de otros tipos de saberes, que posteriormente, han sido desdeñados por esta.

El segundo prejuicio, es el que desliga el conocimiento –científico– de la práctica, y lo intenta reducir únicamente a la actividad teórica. A lo que replica Villoro, que el verdadero interés en el conocimiento en general, debe ser el poder utilizarlo para resolver problemas en la práctica, es decir, Villoro tiene el propósito de descubrir lo que “dota de sentido” al conocimiento en general, que es *servir para la vida* (Cfr. Villoro, 2010). La visión villoriana del reconocimiento y uso del conocimiento es compartida por nosotros, pues, ¿qué interés puede tener el sólo acumular conocimientos sin el propósito de ser usado para resolver problemas de la vida diaria? Resultaría inútil la ciencia y su ejercicio. Por otro lado, es importante reconocer el papel de otros conocimientos en la supervivencia, en su implicación práctica e incluso en la incursión a nuevos conocimientos, es decir, el potencial que pueden tener otras formas de saberes porque eso podría abrir otras sendas cognoscitivas que desconocemos y que podrían ser soluciones a problemas que enfrentamos.

Villoro identifica tres condiciones del conocimiento que a continuación retomaremos: *creencia, justificación y verdad*. Consideramos que estos tres conceptos son el eje de la teoría villoriana del conocimiento, por lo que revisaremos en qué consiste cada uno y cómo se relacionan con la filosofía práctica. La *creencia* se encuentra en la base del esquema cognoscitivo villoriano porque en esta se fundamentan la verdad y la justificación como

consecuencias derivadas del convencimiento de que algo es *verdadero*. Es también, cimiento para las distintas formas de conocimiento. La *justificación* es la vía a través de la cual la *verdad* se sostiene como tal, pero si no hay una forma de anclaje en la creencia, esta no podrá ser considerada como tal. Para esclarecer lo anterior hay que explicar, primero, cómo describe el autor cada término y por qué resulta dicha explicación un desafío al prejuicio cientificista y una crítica a la idea de Razón “tradicional” que ya hemos mencionado.

Villoro hace énfasis en fundamentar su teoría del conocimiento en la experiencia, y que por lo mismo alude a distintos elementos que se relacionan con las vivencias y con la realidad –creencia, justificación y verdad–. La relación de los conceptos que la anteceden y la unen con esta última es el eslabón final en su cadena cognoscitiva, lo que nos permite contrastarla con las propias vivencias y demuestra, a la vez, la sencilla pero convincente argumentación de la teoría. Hay que señalar que tal sencillez no demerita la capacidad de adecuación que tiene con los distintos tipos de conocimiento y de comunidades en que se puede aplicar, vemos pues, que muestra de manera viable la función que el mismo Villoro enunció desde el principio: que un conocimiento será reconocido como tal en tanto sea posible justificarlo de acuerdo con su entorno y sus características, es decir, de acuerdo con la realidad –su realidad–. Esta *maleabilidad* resulta, además de útil, conciliadora, pues da pauta para el reconocimiento cultural y el acercamiento en circunstancias distintas de las que hasta ahora, la Razón moderna impuso con su modelo cientificista.

Del mismo modo, la filosofía práctica habla de las acciones en un ambiente incierto, en el ámbito de lo contingente, y habla de las acciones como una manera de direccionarlas hacia la mejor versión de lo que pueda suceder merced a la *phrónesis* (prudencia). Trata, pues de las acciones en el plano de lo real y la forma en que pueden ser efectuadas de la mejor

manera, del mismo modo que Villoro propone su teoría epistemológica –así como la del valor y la de la perspectiva social– en la que, desde sus fundamentos, la realidad es una cuestión recurrente como objetivo y como medio de realización de las intenciones humanas, a través de la cual se consolidan estas últimas y en las que busca establecer la Razón razonable que está dispuesta a negociar, a ceder, a criticar, también a exigir, etc., es decir, que se mantiene alerta permanentemente ante los acontecimientos. Dice Ramírez aludiendo a Villoro:

Pensar es abrirse a algo otro. Por eso el pensar es el lugar de la verdad, y la noción de verdad mantiene en su sentido más salvaje el carácter de una apertura, incluso de un acontecimiento, hasta de una sorpresa. La verdad es encuentro, choque, ruptura. Pues, y este es el principio o inicio emblemático de toda filosofía reflexiva, la verdad no es algo que espontáneamente se nos dé sino algo que hay que conquistar contra las “certezas” anquilosadas del saber existente, contra los esquemas y las nociones mecánicas de la ideología. (2010, p. 34).

Observamos también, que de la misma manera en que uno y otro discurso buscan la realidad como objetivo, buscan el bien y lo proponen no como una utopía sino como una finalidad que se debe tratar de alcanzar en todos los actos, como una lucha constante. Así, la Razón razonable, o bien, la *phrónesis* de la filosofía práctica, tienen en común el interés en una convivencia más armoniosa, aplicándola desde las bases epistemológicas y a través de una actitud de re-conocimiento, que más que tomar en cuenta las diferencias buscan y proponen contemplar las similitudes entre los humanos.

Es de notar que Luis Villoro no habla de la educación como tal, no propone explícitamente un plan educativo, al menos no en *Creer, saber conocer*, pero se entiende que este va implícito cuando habla de “cambios sociales” o en la forma en que el conocimiento se transfiere en una sociedad. Se infiere, pues, de sus planteamientos el que esta idea, aunque

no la menciona, no es cuestión menor, pero el discurso filosófico de esta obra en específico, se sitúa en un plano que nos ubica por encima de tales especificaciones. Nos habla, sin embargo acerca de generar cambios sociales *en la realidad*, a través de *ser razonables* –a través de la *phrónesis*–, lo que permitiría, por un lado, no desdeñar las singularidades regionales de las sociedades y su bagaje contextual, y por otro, no dejar fuera a nadie, es decir, aplicar el criterio de “no exclusión”. Emmanuel Ferreira ha dicho acerca de esta cuestión:

En este pasaje y, en general, en la teoría del conocimiento, para Villoro, la atención a lo real tiene mucho peso, incluso el “saber” no se conforma o articula sólo bajo una condición de verdad, sino bajo “condición ontológica” que consiste en la atadura entre el pensamiento y la realidad. Por este aspecto, consideramos que lo que está en el fondo, en su sentido de la educación es una epistemología apegada a la realidad –aunque moderada por una “razón razonable”–; por ende, se puede pensar en la posibilidad de una filosofía de la educación de la *phrónesis* que busque operar en el justo medio entre la razón y la realidad, así como entre la ciencia y la sabiduría. (2020, p. 29).

Concordando con esta idea, agregaríamos que al dejar abiertas las posibilidades de la aplicación de los conocimientos locales y los que se ambicionan universales –ciencia–, se abren otras posibilidades que hasta ahora no se han tomado en cuenta pero que enriquecerían el acervo humano de conocimientos, y quizás sería posible pensar en nuevas áreas de estudio que resultaran complementarias, además del efecto ético y concientizador que la *phrónesis* conlleva.

Conclusión

Hemos visto que este capítulo busca las vías que Villoro plantó como posibles caminos de la práctica de la Razón razonable. En específico, toca dos puntos fundamentales: la práctica y su posibilidad en el ámbito político y en el de la epistemología. En ambos casos va implícita la crítica a la Razón moderna y a la forma en que se ha relacionado socialmente con las ideas que circundan estos temas actualmente. Vemos a través de las palabras de Villoro lo necesario que es abrir el campo de acción que tiene la racionalidad y cómo pueden abrirse las posibilidades de esta, si se da paso a otras formas de visión y de vida a las que se ha negado la posibilidad de integrarse.

Capítulo 4. La política

Introducción

Los fundamentos políticos en que se basa Villoro son los valores, aunque más que los valores en abstracto, como vimos anteriormente para nuestro autor, es el valor de la justicia el que cimienta el discurso político, pues teniéndolo como base, será menos difícil afianzar cualquier escala de valores que se proponga como fin último de una sociedad, aunque también reconoce, que hay diversos cánones y esto hace que haya diferencias enormes entre una sociedad y otra. No obstante, a pesar de dichas diferencias, queda claro que hay una constante, y esta es la innegable existencia de una escala de valores presente en cualquier sociedad, independientemente de que se llegue a su realización y de que sean afines o no con otras sociedades. Villoro, propone el postulado de la comunidad como la concreción de su teoría, es decir, es en la comunidad en la que puede realizarse su ideal de sociedad y de ética política. En este capítulo, nos centraremos en el análisis de dicha propuesta y la manera en que se centra el mismo autor en la importancia de su realización, que es finalmente, también, su objetivo, y desde nuestra perspectiva, un ejemplo de lo que es la filosofía práctica.

Uno de los aspectos más importantes de la política, es que está encaminada al manejo del poder y la administración de éste, porque toda sociedad está sometida a un sistema de poder, y al igual que la cuestión de los valores, no tiene una faceta única. Lo social está implícito aquí, pero tampoco se muestra de una sola forma; es pues, la diversidad de prácticas lo que hace que se vuelva sumamente complejo en su concepción y manejo, pues va de la noción personal y colectiva a la práctica efectiva, y en estos trayectos hay un sinnúmero de expresiones de todas las tonalidades. A esto refieren los dos lenguajes de la política que

Villoro retoma de Maquiavelo, mismos que intervienen a la hora de poner en práctica cualquier proyecto político –y que hemos comentado ya–. Es importante mencionar esta cuestión, pues deja al descubierto la realidad oscilatoria del manejo del poder, que va del discurso a su realización, y los cambios que en el trayecto puede haber. Lo vemos retratado en la frase popular que señala que “del dicho al hecho hay mucho trecho”, pues la misma naturaleza del poder es de cambio y se presta a la manipulación fácilmente.

Pero es la realización efectiva de los valores lo que busca Villoro, el fin último de su propuesta y que debería ser también, el fin último de cualquier propuesta ética. Para poder cumplir el objetivo, Villoro cree que es necesario hacer un cambio en la manera de razonar que tenemos. Luego de identificar a la Razón moderna como un proceso sumamente complejo que dio paso a la emancipación de la razón humana, y que, aunque no ha llegado a cumplir totalmente el objetivo, sigue en la búsqueda de dicho propósito. Hemos visto también, que esta y su apego al cientificismo han ocasionado, primero el esplendor, y después, la decadencia del proceso cultural de las sociedades occidentales pues, la naturaleza humana no responde a los cálculos que la ciencia hace según su método. En *Creer, saber, conocer* y en *El Poder y el valor*, como hemos dicho anteriormente, es uno de los objetivos, por lo que también presenta la propuesta del autor para solucionarlo, pues para poder liberarnos de las diferentes opresiones culturales que ha ocasionado el cientificismo intelectual –resultado de la implantación de la Razón moderna– es necesario identificar los elementos que frenan los procesos de emancipación y buscar la vía menos turbulenta hacia una vida libre de tales sujeciones, que permita el desarrollo social, y en general, de la vida bajo condiciones éticas y de verdadera libertad. Comenta Luis Villoro sobre esto:

El marxismo fracasó en su intento de lograr la emancipación de una teoría que se pretendía científica, pero dejó un legado para el siglo XXI: la liberación humana no obedece a principios de una ética abstracta, aplicable a los individuos aislados obedece a una ética que dé satisfacción a necesidades colectivas reales, que responda a sus intereses efectivos y se despliegue a las condiciones que permitan realizarla, es decir, a una ética política *concreta*. (1997, p. 174).

Así, Villoro deja claro que su interés se orienta hacia una ética-política que no quede sólo en el análisis, sino que pueda realizarse, lo que podríamos identificar como dos objetivos concretos: uno, que el discurso esté fundamentado en valores, y dos, que sea posible llevarse a cabo, es decir, esté planteado para su realización.

En el primer apartado hablaremos del proceso de toma de conciencia que resulta imprescindible en cualquier proceso de cambio voluntario. En dicho proceso tenemos al pensamiento disruptivo –que ya hemos comentado–. En tal transformación Villoro identifica a la utopía como el lugar de la imaginación humana en que se origina la idea del anhelo de cambio. Es importante mencionarlo pues si bien, el pensamiento disruptivo inicia el proceso de cambio a partir del desacuerdo y del cuestionamiento, es necesaria una guía o un objetivo al cual se busque llegar. A este proceso, una vez puesto en marcha, le llama el autor: *Razón práctica*. Esta forma de razonamiento es también parte de la Razón razonable, y da cuenta de un proceso político en curso, pues nos habla, a partir de tres puntos, acerca de la situación de la conciencia de un individuo o grupo que está en el punto de búsqueda de una mejor situación social. Lo anterior se resumiría en decir que este proceso es la práctica de una ética política.

El apartado 4.2 aborda el tema de la comunidad, que ya se había mencionado dada la importancia que Villoro le confiere como la forma de asociación social ideal. Pero en esta

parte del trabajo nos enfocamos en las razones que da el autor para evaluarla como la forma de asociación ideal y también en porqué los otros tipos de asociaciones son menos convenientes.

El apartado 4.3 aborda dos temas que se relacionan estrechamente con el de la comunidad: el indigenismo y el multiculturalismo. El indigenismo fue una preocupación de Villoro desde que el autor era muy joven. La situación de los indígenas en México ha sido, como bien se sabe, a partir de la Colonización, de profunda desigualdad y desventaja. Han sido el sector más desfavorecido y olvidado de la sociedad mexicana. También se convirtió en un tema recurrente que preocupó a filósofos y políticos a partir de mediados del siglo pasado.

4.1 La utopía, la Razón práctica y la política

Si el planteamiento villoriano es de talante práctico, es lógico pensar que necesariamente, tenga una ruta señalada hacia la realización de la teoría, que va desde la exposición y la argumentación de esta, hasta la explicación de cómo llevarla a cabo. El filósofo, no dudó en afirmar que hay caminos que van de la ética hacia la práctica, en el plano político-social. En este apartado, abordaremos algunas formas en que Villoro reconoce posibles vías que llevan a la realización social de una ética política, desde la concientización individual y colectiva, primero, hasta la voluntad manifiesta de idear y actuar para obtener ciertos resultados, después. El origen de tal proceso se origina en la utopía, misma que es un anhelo inalcanzable, pero que desencadena las posibilidades de una revolución o de cualquier proceso social perseguido, porque ninguno de estos se da a través de la casualidad, sino de la

causalidad y de la voluntad de quienes ven el beneficio que habrán de obtener de llevar a cabo un ideal. En palabras de Emmanuel Ferreira, el resultado sería una filosofía auténtica que sería útil para la resolución de diversas problemáticas:

Así, integrando la “racionalidad rigurosa-analítica” –cuyo ejemplar puede ser el concepto de autenticidad (autonomía, autenticidad, pensamiento crítico y pensamiento riguroso)– con la “razón razonable” –y en congruencia con el criterio ético intercultural (autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia) que Villoro propone en *Estado plural, pluralidad de culturas*–, es que pensamos en la actualización del concepto de autenticidad de Villoro, precisamente, con el toque de la ética, porque todo parece indicar que es lo que hoy en día necesitamos, tanto para resolver problemas prácticos, como para orientarnos en cuestiones teóricas epistemológicas, es un pensamiento ético (disruptivo pero con valor); y, sin duda puede ayudarnos a pensar los problemas fundamentales de la filosofía mexicana y Latinoamericana. (2021, p. 102).

Villoro retoma de Kant tres puntos a partir de los cuales se clarifica la Razón práctica y la manera de relacionarse con el comportamiento político (Cfr. Villoro, 1997, p. 223): 1. La moralidad social está justificada en tradiciones y convenciones. Dado que la ética debe fundarse en razones, debe someter las morales existentes a la crítica. 2. Solamente un individuo autónomo será reconocido como agente moral. No puede, por tanto, seguir dictados ajenos, sino sólo su propia razón. 3. Los principios de la Razón práctica son universales, esto es, trascienden cualquier regla consensuada, mientras los preceptos de la moralidad social responden a intereses de un grupo. Lo que nos habla de un proceso anterior de asimilación de la realidad y de la idea de utopía, que tendría como consecuencia establecer una diferencia entre la moralidad social vigente y la conciencia del individuo, que denota la voluntad de actuar diferente y crítica ante los eventos que se presenten, con el objetivo de lograr un cambio en el entorno que beneficie a la generalidad de quienes conforman tal sociedad.

Señala Gadamer en *Sobre la posibilidad de una ética filosófica* (Gadamer, 2001-b), que al analizar el reconocimiento Kantiano acerca de la Razón práctica la ha encontrado fundamental y pertinente en esto que Villoro sostiene con respecto a la manifestación crítica y consciente de un individuo:

Lo que Kant observa es lo siguiente: los casos extremos en los que una persona reflexiona sobre su *deber puro* en contra de toda inclinación, hacen que esa persona tenga conciencia, por decirlo así, de su razón moral y le proporcionan de esta manera el fundamento sólido para su carácter. (P. 123).

Es así que se plantea la práctica de una ética política por parte de quienes habitan en una sociedad. Hay distintas vías –y al mismo tiempo, ninguna– para llegar al estado de conciencia en que se desea vivir en un ambiente comunitario, es decir, no hay fórmulas para llevar la conciencia hasta este plano. Es una especie de ruta, que puede ser personal o colectiva, como búsqueda de sentido, que pretende establecer razones que satisfagan las necesidades de vida de las personas al interior de una sociedad, a eso lleva la utopía. Su ejecución es llevada a cabo por la Razón práctica, y el resultado de esta, es la instauración de una ética política que habrá de buscar el bien común y dotar de sentido a tal sociedad. Pero nada de esto es posible si antes no se tiene el conocimiento y la conciencia de lo expuestos que estamos a sucumbir ante la fragilidad de nuestra voluntad y a las numerosas opciones y variantes que la realidad misma nos ofrece, y que nos puede guiar ciega y equivocadamente. A esto, Gadamer le llama “condicionalidad”. En el mismo texto a que nos referimos anteriormente, en el que sopesa las propuestas kantiana y aristotélica a este respecto y en el que, al final, al dar su fallo entre una y otra opción, elige dar al planteamiento de la susceptibilidad humana de los actos y la conciencia comprendidos en la propuesta de la

Razón práctica aristotélica el reconocimiento de que, a partir de tal, se puede construir una *ética filosófica* –y en este caso diremos, también una *ética política*–. Señala Gadamer:

Así, Aristóteles puede reconocer en el contenido de su doctrina sobre el *ethos* la condicionalidad de todo ser humano, sin que esta doctrina misma niegue su condicionalidad. Una ética filosófica que no sólo reconoce su propia problematicidad de esta manera, sino que precisamente tiene esa problematicidad como su contenido esencial, me parece a mí que es la única que satisface la absolutividad de lo moral. (P. 133).

Si bien, Kant hace el reconocimiento de la falibilidad humana, a diferencia de Aristóteles, postula la necesidad de plantear desde *el deber* con el –imperativo categórico– la resolución de lo que una ética filosófica debe ser. Parten de lo mismo, pero llegan a puertos distintos con sus propuestas, en los cuales coinciden lo propuesto por el estagirita con Villoro: una *ética política* debe comprender la especificación de valores objetivos basados en razones y en el establecimiento de las condiciones que determinen su realización. Tal ética política requiere de la proyección de una *ética crítica* que busque un orden social justo, lo que requiere, a su vez, de una *ética disruptiva y concreta*, motivada por intereses objetivos, que busquen ineludiblemente, el bien común. La voluntad juega aquí, un importante papel, y deberá basarse en razones, nunca en apetitos. También será cuestionadora de la moral condicionada socialmente, porque buscará identificar a quién benefician los valores políticos. Buscará, así mismo, la universalización de dichos valores, lo que implica que tal efecto no sea obra del deseo solamente, sino también, necesariamente de la razón: “la universalización de las inclinaciones incluyentes, hasta abarcar todo, no puede ser obra del propio deseo, lo es de la razón. Pero la razón no hace más que elevar a carácter universal el objeto del eros. Entonces nace la ética.” (Villoro, 1997, p. 233).

Villoro reconoce que el humano busca soluciones a los problemas que se le presentan a través de la imaginación, ejemplo de esto es la utopía. A través de esta es que se idealiza la realidad, aunque emerge de la misma idea y significa, además, un quiebre, pues por un lado, está el anhelo de un estado que no está en acto sino en potencia, y por el otro, el reconocimiento de la carencia y sus consecuencias, que es causa del anhelo utopista. Señala el autor:

En estos puntos la utopía coincide con la ética disruptiva, *es* una postura ética disruptiva. Así, la utopía tiene una función contraria a la de las ideologías “reiterativas”. Mientras estas tienen por efecto afianzar las creencias vigentes que aseguran un estado de dominación, el pensamiento utópico rompe las creencias usuales para proponer un orden nuevo. (P. 244).

Una utopía, describe Villoro, no es solamente, la búsqueda de un deseo individual, sino la búsqueda de un orden objetivo. Es así que puede surgir la voluntad de cambiar, no sólo de soñar con una realidad distinta, sino de idear la forma de transformar la realidad y de emprender su construcción. Este, reconoce el autor, es un paso de suma importancia, y responde a los principios de la Razón práctica. La utopía y la ética disruptiva, sostiene el autor, se constituyen por valores y fines últimos. En ambos casos se promulgan normas que ordenan las acciones. Lo anterior pone al descubierto los valores objetivos necesarios en una política que engloba diferentes asociaciones parciales y las obliga a ser incluyentes, es decir, que pretende que “su bien” sea el bien de todos.

Pero es necesario, también, entender y asimilar el hecho de que la utopía como tal, es irrealizable, y que hay que mantenerse alerta para realizar los ajustes que se requieran en el momento en que sean necesarios. Dicho ejercicio no es, para nada, una cuestión sencilla de realizar, pues la división entre el bien común y los intereses personales a los ojos de los

gobernantes no es nunca un tema sencillo de manejar y de mantener como la cuestión fundamental que es. Señala Villoro:

Frente a las ideologías, el pensamiento y el comportamiento éticos se orientan por la *diferencia* entre la realidad proyectada del valor objetivo y los valores subjetivos de cada grupo social. Frente a las utopías, postula la *mediación* entre el orden del valor y los valores subjetivos de cada grupo social. (P. 246).

De esta forma podemos ver en la postura villoriana, el afán que busca no sólo presentar ordenadamente su teoría, sino que prioriza la realización efectiva de las decisiones tomadas, decisiones éticas, y aplicarlas de la mejor forma, es decir, con *prudencia*. La manera en que pretende concretar el planteamiento es a través de la realización de la comunidad, como anticipamos en el capítulo anterior, pues esta es el núcleo humano en el cual se observa de modo “natural” una tendencia hacia la constitución de una sociedad fundamentada en valores y guiada por una ética política. A continuación, abordamos el tema.

4.2 La comunidad y su *telos*

Villoro retoma de Max Weber la definición de comunidad, que la describe como una relación social en que los participantes buscan “construir un todo” basándose en la voluntad subjetiva de hacerlo, inspirados por el afecto o la tradición (Cfr., Villoro, 1997, p. 359). Pero lo que marca dicha relación social desde la perspectiva del autor es que está justificada en un vínculo ético. Lo explica de la siguiente forma: “En efecto si un individuo se considera a sí mismo un elemento de una totalidad, al buscar su propio bien, busca el del todo”. Porque al hacer coincidir los intereses particulares con el interés general, se vela tanto por el bien común

como por el bien personal, estamos hablando de lo que él llama *asociación conforme el valor*. Es importante introducir aquí, la forma en que el filósofo plantea la recuperación de las comunidades a partir de una conformación distinta de Estado. Menciona la forma en que una sociedad acuerda congregarse y organizarse como tal. Hay tres estadios o asociaciones que presenta en *El poder y el valor*, a continuación, los explicaremos brevemente. El primer estadio, parte de la percepción del sinsentido de la existencia aislada. Éste corresponde a la asociación conforme *al orden* y es el más radical por descubrirse en aislamiento con respecto a los otros. Villoro menciona que tiene como efecto posible en los individuos el terror ante agresiones de otros, pero es también una *primera forma de razonar* (p. 378) –como la llama el autor–, al vincular la existencia a un núcleo y establecer un orden, pues el existir cobra sentido al ser un elemento en una totalidad, porque es así que la vida se comprende, se construye en el ideario de los sujetos, donde se es un elemento perteneciente a algo, dentro de un orden específico. La segunda pertenencia a un orden puede generar otro tipo de mal. Esta corresponde a la asociación conforme *al poder*. Cuando el lugar que se ocupa en dicha estructura no es el que corresponde con nuestros deseos y por tanto resulte en una frustración con respecto a nuestras aspiraciones y necesidades. El mal correspondiente a este estadio es la falsedad, pues al obligar al individuo a cumplir un rol que no desea, le provoca infelicidad y malestar. Ante este panorama, la razón busca respuestas y descubre que hay otros tipos de valores que se relacionan con la dignidad, la libertad, autenticidad, responsabilidad e igualdad. Dice Villoro: “El sentido de la vida ya no está dado por la pertenencia a un todo, sino por la decisión autónoma. El individuo es fuente de todo sentido.” (Villoro, 1997, p. 380). Pero aquí, el individualismo –como sucede en las sociedades contemporáneas occidentales– puede llegar a generar otro mal: la búsqueda del yo conduce a un encierro en sí mismo y la autonomía personal a un aislamiento. El tercer estadio, el *del valor* o asociación

por fraternidad, debe integrar los dos anteriores. El orden y la armonía como resultado de una libertad plena. Pone al individuo al servicio del otro, lo que constituye una totalidad. Para Villoro sólo así podremos descubrir el verdadero ser en comunidad, porque el ser real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en la integración voluntaria al otro. Cada quien es capaz de encontrar su verdadero “yo” en la negación del apego a sí mismo: “el atravesar los tres estadios es, tanto para el individuo como para la colectividad, cumplir con el designio del amor: realizarse a sí mismo por la afirmación de lo otro.” (P. 381).

De acuerdo con lo descrito por el autor, al interior de una comunidad se elimina el conflicto que en una asociación de otro tipo permanece por el interés personal y el del colectivo; en una comunidad no hay conflicto, pues ambos objetivos son coincidentes. Nadie obtiene un beneficio sin haber contribuido con éste. Las tradiciones y costumbres están incorporadas en la moralidad social colectiva y su adhesión es fundamentalmente emotiva o afectiva. La comunidad es la tendencia ideal de toda asociación en donde los participantes son capaces de negarse a sí mismos en favor del bien común. Una comunidad admite grados en la medida en que puede estar más o menos acabada y más o menos amplia, según se identifiquen los miembros que la integran.

La comunidad no se edifica sobre los derechos y las obligaciones, es necesario también, que se asuma la prestación de un servicio a la colectividad. Esto es descrito como “conjunto de relaciones serviciales” (p. 361), en que hay una contribución dada por cada individuo de forma voluntaria y por convencimiento. Al ser una relación establecida en la reciprocidad de dones de manera voluntaria, se puede interpretar como una forma de realización, un trabajo desinteresado por la comunidad. Y, recalca Villoro, la autonomía adquiere un significado diferente del mero individualismo, busca un fin común y se

compromete con otras libertades para su realización, es decir, no hay la conminación o la coerción de las leyes que normalmente obligan a los miembros a seguir las normas establecidas; es la convicción propia y la certeza de que se actúa de la mejor manera la que mueve la voluntad de los individuos. Agrega que esto mismo se convierte en un valor común.

El riesgo latente es que se convierta en una relación de dominación-servidumbre si el fin común es una imposición, pues deja de ser, diría Villoro, un “don”.¹⁹ Recordemos que una sociedad es susceptible de cambios en cualquier momento, por lo que no resultaría extraño que las virtudes reunidas por la comunidad se tornen en antivalores. Son dos principalmente, los que menciona Villoro: el individualismo y la imposición. Ambos resultan ser un exceso en que se tornan las virtudes solidarias que hemos mencionado anteriormente, cuando algo detona el cambio, lo cual puede tener lugar por cualquier detalle, ya sea a través de una intención específica de originar un cambio, o sin que haya tal, por mera eventualidad. Sería obra del carácter humano, espontáneo, inexplicable, complicado, insondable, como todo lo que tiene carácter humano. La forma en que el autor busca la prevención de este giro en la comunidad, es a través de la justicia. El hecho de que Villoro la reconozca como el valor central entre todos los valores, es porque al estar presente, garantiza que los otros valores aparezcan. Esta debería ser adecuada a cada miembro de la comunidad, puesto que no todos tienen las mismas necesidades ni las tienen en el mismo grado. Esta idea específica de justicia, que el autor retoma de Marx, está basada en la fraternidad y tolerancia hacia los otros. Dice:

¹⁹ Un “don” es la contribución de cada individuo con la sociedad, que se da *libremente*. (Cfr., Villoro, 1997, p. 361).

La famosa fórmula de justicia, propuesta por Marx para el programa de Gota, no responde, a mi parecer, a un requisito de justicia sino a su relación de comunidad: “De cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades”. El primer enunciado supone la disposición de cada quien de dar lo mejor de sí, sin exigir que su contribución se mida por algún derecho. Es la fórmula del don que no espera retribución. “A cada quien según sus necesidades” no señala más criterio para recibir los beneficios de la comunidad que las carencias. Y estas pueden variar en los distintos sujetos. Sólo quien se identifica con el otro, sólo quien es impulsado por un sentimiento de fraternidad hacia él, puede cumplirlo. (P. 364).

El vínculo comunitario afectivo puede tener su origen desde las relaciones personales, como la familia o la pareja en tanto estén enfocadas en la realización comunitaria basada en el amor; señala Villoro: “En la auténtica relación amorosa no hay oposición entre el bien común y el bien individual; cada elemento considera que se realiza a sí mismo mejor cuando la pareja se realiza.”. (P. 364). Así, al hablar de la comunidad vinculada a través del poder político, puede haber también una relación afectiva, pero puede también, no haberla, y en lugar de tal vínculo, estar relacionado a través de la convicción de obrar según los valores. Villoro afirma (Cfr., p. 365) que en las sociedades humanas no siempre hay poder político, como tal, dependiendo del tipo de relación social establecida, puede, por tanto, tratarse de un consenso que apunta hacia los objetivos comunes, en particular donde son valores lo que estos promueven.

Villoro resalta las diferencias entre las sociedades desde su origen, reconociendo las estructuras comunitarias propias de sociedades originarias de los diferentes continentes que fueron invadidas y colonizadas por los europeos, cuestión que tuvo como consecuencia la propagación del pensamiento occidental, y por ende, un cambio radical y de fondo en dichas comunidades. Al hablar de las comunidades indias, dice:

En muchos casos, en África, Asia y América Latina, los Estados nacionales conservan en su seno estructuras locales donde aún rige la comunidad. Esto es patente en la América india. En toda América los antiguos pueblos indígenas han mantenido, pese a los cambios que introdujo la colonia, el sentido tradicional de la comunidad, en coexistencia con las asociaciones políticas derivadas del pensamiento occidental. (...) Fue la conquista europea la que constituyó una amenaza de su desintegración. Pero aún bajo las nuevas leyes, lucharon por permanecer y ahora, cinco siglos más tarde, reivindican de nuevo sus derechos. (P. 367).

Parte de esta descripción se vuelca hacia la crítica al occidentalismo, la colonización y sus efectos. Si bien el modelo impuesto ha prevalecido, también lo han hecho las costumbres y los ideales de comunidad. El papel que han jugado, es pues, crucial, porque orienta y da sentido a la convivencia. Villoro hace referencia directa a las comunidades chiapanecas en las cuales estuvo presente tras el surgimiento del zapatismo, pero, también reconoce que hay un sinnúmero de formas distintas en que se apropiaron las comunidades originarias del modelo occidental y lo interpretaron, y que hoy, al ser efectivamente, un híbrido de ambas culturas, mantienen características de ambos modelos, conformadas de modos diversos, algunos acordes a las descripciones de nuestro autor, pero otras más, no tanto.

Entre los puntos importantes que encuentra Villoro acerca de los cambios que surgieron y que dieron paso a la modificación de las comunidades y su idiosincrasia, están la pérdida del territorio y su subsecuente mercantilización. No se trata solamente del despojo, sino también del hecho de tener que dejar de percibirla como algo sagrado; explica Villoro: “cuando la “madre tierra” se convierte en objeto, la liga más profunda entre todos los entes que estaban a su cuidado se rompe.” (P. 371). La destrucción de la comunidad se completa

al trasladarse a las ciudades, en donde la vida comunitaria se imposibilita, pues aísla a los individuos, obligándoles a vivir y a desarrollarse socialmente de modo distinto. Dice Villoro:

En el mundo moderno, en cambio, el individualismo reemplaza la noción de integración en la sociedad. El individuo ya no adquiere sentido por su pertenencia a una totalidad, es él mismo la fuente de sentido y valor de esa totalidad. Tiene, por lo tanto, que descubrir su propia identidad en un proceso de crítica y oposición a las ideas heredadas. (...) La aparición del Estado-nación moderno, concebido como una asociación voluntaria de individuos libres e iguales, marca la oposición a la idea comunitaria tradicional. (P. 372).

Asegura, también, que el tiempo en que vivimos, en que el pensamiento moderno está haciendo crisis, ha revivido la nostalgia por la comunidad perdida. De acuerdo con el autor, la falta de sentido del individualismo, nos hace emprender la búsqueda de formas anteriores de vida. Él mismo reconoce, que adoptar la forma de vida de la comunidad como se practicaba, es imposible, pues ha habido distintos tipos de procesos a lo largo de la Modernidad –que ya se han mencionado anteriormente en este trabajo–, como por ejemplo, el reconocimiento de la igualdad y la libertad como derechos inalienables, y otros más que tienen sus trasfondos, experiencias, revoluciones, luchas, etc., que representan triunfos para la humanidad, en particular, para las generaciones posteriores a estas luchas. Hay que aclarar que Villoro reconoce (Cfr., Villoro, 1997, pp. 370-374) que los valores de las sociedades modernas no tienen mucho en común con los valores de las comunidades, es por esto que hace la aclaración de que lo más viable sería recuperar los valores de la comunidad. Esta idea se enfoca en una renovación que consistiría en superar el sinsentido de las sociedades modernas, sin renunciar a los valores fundamentales. Implicaría, de acuerdo con el autor, las posibilidades de, por un lado, rechazar libremente, la obediencia a usos y costumbres, que es una de las condiciones de las comunidades tradicionales. Por otro lado, no tendría que

renunciarse a los valores fundamentales de las sociedades modernas, como la libertad. La noción de pertenencia, tendría un matiz distinto, pues esta no sería la pertenencia a una totalidad como lo era el caso de las comunidades tradicionales, sino una integración libre, de individuos que, por convicción, eligen la adhesión y práctica de esos valores a la totalidad comunitaria. En palabras de Villoro: “Renovar la modernidad quiere decir superarla en una traza nueva: recuperar el momento de verdad del pensamiento y la vida pre-modernos, sin renunciar a los valores fundamentales de una asociación para la libertad”. (P. 373).

La manera en que Villoro propone la constitución de las nuevas comunidades, es a través del *Estado multicultural* (Cfr., Villoro, 2010), conformado por grupos minoritarios provenientes de distintas nacionalidades y etnias que sean capaces de autogobernarse y que gocen del respeto del Estado nacional, de tomar sus decisiones autónomas, pero también, que por consenso, determinen su adhesión al Estado nacional y hasta dónde llegarán las condiciones de su autogobierno. Esta forma de autorregulación o autogobierno, es extensiva, desde la perspectiva villoriana, a otros grupos sociales, como sindicatos, grupos campesinos, etc. que tengan el reconocimiento de la autonomía desde la Federación.

Villoro remarca esta especie de “despertar” o despabilamiento del sueño a que nos había inducido la Modernidad. Despertar amargo, sin duda, pero que nos obliga a cuestionar y a replantear la realidad en que nos encontramos actualmente, y también cuestiona la forma en que recibiremos y construiremos el futuro y el porvenir de las futuras generaciones. Una de las características que nos parecen importantes mencionar, es que Villoro mantiene una perspectiva que da cuenta de la posición de los países tercermundistas y los efectos que han tenido cuestiones como la colonización y lo que significan los procesos de descolonización –o decolonialidad–, la cuestión de la desigualdad, etc. para los países que buscan librarse del

yugo de Occidente, que en su afán de llevar “el progreso” y la civilización ha transgredido de distintas formas todo aquello que es diferente de sí, es decir, todo lo que ha encontrado a su paso. Explica Villoro:

En el llamado Tercer Mundo, se conservan aún muchas formas de comunidades tradicionales. La política de la “modernización” las ha visto como una rémora y ha tratado de remplazarlas por las estructuras de un Estado uniforme, burocrático, copiado de los países occidentales. Pero apenas ahora empezamos a percatarnos de la cara oscura de la Modernidad. (Villoro, 1997, p. 375).

Como parte de la propuesta villoriana de replanteamiento y rescate de la comunidad, está el hacerlo sin eliminar la figura del Estado-nación, de una forma no determinada, abierta a las distintas posibilidades y necesidades de la comunidad en cuestión. También es importante mencionar que Villoro no plantea sus propuestas a partir de un cataclismo y un comienzo nuevo, desde cero, lo que hace más asequibles sus ideas con respecto a la actualidad, misma que no necesita más confrontaciones, sino una vía conciliatoria. Explica:

El nuevo Estado no nacería de la destrucción repentina del Estado-nación, actual, sino de un lento proceso de reforma de las correspondientes instituciones. La democracia radical no es una utopía; no es una sociedad nueva que brotara de la destrucción de la actual; es una idea general, destinada a servir de norte para la acción paulatina de redistribución del poder. Por eso, el tránsito a la nueva concepción del Estado variará en cada sociedad según sus circunstancias específicas y sólo se consolidará cuando se convierta en práctica social corriente. (P. 377).

Recordemos que las posturas villorianas optan por buscar un tránsito viable, que en la medida de lo posible sea guiada por una senda pacífica en que la prudencia sea quien determine las decisiones. Esta es, sin duda, una forma ética de plantear un cambio en la

sociedad, uno que se antoja probable por optar por no abandonar la vía política para lograrlo y por partir de lo que hay. Sin embargo, advierte Villoro, para optar por construir una sociedad ética, no requiere más que la voluntad personal, es decir, no es necesario tener que pasar por todos los tipos de asociaciones sociales o estadios –que explicamos al inicio del apartado–, para decidir comportarse con los otros de manera fraterna. Esto, más bien está relacionado con el nivel de conciencia, de voluntad, y en la sabiduría que cada persona tiene; afirma Villoro: “ni el Buda ni Francisco de Asís tuvieron que esperar el advenimiento de una sociedad fraterna para practicar ellos mismos la fraternidad hacia todo ser viviente” (p. 378). Porque se trata de encontrar el sentido de la existencia a través de la pertenencia a un núcleo social. Atravesar los tres estadios significa, en la práctica, el desaprendizaje de prácticas, costumbres y la asimilación de otras, porque involucra procesos de concientización que exigen la realización de ponderaciones distintas en diferentes áreas de la vida, desde lo que se percibe como bueno o deseable hasta lo que se vuelve su contrario. Implica cambios a todos los niveles en una persona, es decir, implica una disrupción ocasionada por el razonamiento, que no necesariamente tendríamos que atravesar si encontramos otras formas de tomar conciencia. Habrá, sin embargo, personas que requerirán del paso por estos, otros que estarán definitivamente autoexcluidos de la posibilidad de cualquier cambio, porque así es la naturaleza humana. Albergamos la esperanza de que el anhelo de la constitución comunitaria sea general, y que se plantee como una posibilidad latente, libre, de voluntad propia para la humanidad. Emmanuel Ferreira señala este anhelo como la *libertad auténtica* villoriana; dice:

Desde esta plataforma podemos enunciar que la libertad auténtica, para Villoro, es el poder o la capacidad de crear sentido en el seno de una comunidad, en el mismo acto de integrarnos a ella, y que la liberación también sea auténtica es la realización de las configuraciones del

sentido que se van produciendo en los acuerdos razonables entre las personas de una comunidad y que se van consolidando como estructuras de conocimiento práctico-valorativo, cuyo motor, en cuanto actitud ética, es el cuidado y el servicio del yo hacia el otro, los otros, la comunidad, actitud desinteresada a la que no le corresponde necesaria o forzosamente la reciprocidad, pero que cuando se da, ocurre el milagro de lo humano. (Ferreira, 2014, p. 243).

Esta forma de poder cuidar de los otros, de estar “al servicio” voluntaria y desinteresadamente, es lo que Villoro describe como “don”, el que denota la orientación *práctica* de la propuesta villoriana pues se enfoca en “el hacer” bajo la jurisdicción de la libertad y la prudencia. Sin esta última no habría medida en la libertad de ejercer, porque todos los actos que se realizan son efectuados desinteresadamente y acordes con la conciencia de quien pone en práctica su autodeterminación.

4.3 El problema del indigenismo y el multiculturalismo

Ambos temas están relacionados con la cuestión de la comunidad, pues es en las comunidades indígenas o indias –como les llama el propio autor–, donde esta forma de organización ha surgido y ha prevalecido a lo largo del tiempo, a pesar del proceso de conquista y dominación que se suscitaron en los lugares donde los países europeos hicieron sus colonias durante el periodo histórico correspondiente a cada lugar. Pero es, precisamente, la cuestión de la prevalencia de las comunidades en los grupos indígenas lo que ha llevado a Villoro a pensar en un replanteamiento y recuperación de estas, mismo que signifique un cambio positivo para los habitantes de los pueblos originarios, en tanto que recuperen su autonomía, y está enfocado hacia la conformación de un *Estado* diferente, uno en que quepan distintos tipos de alteridades, y que al mismo tiempo, todas gocen de autonomía, reconocimiento y respeto.

El origen del interés de Villoro hacia el tema del indigenismo, que en realidad es, el origen del interés de buena parte de su obra, surge con la famosa anécdota (Cfr., Villoro, 2017, pp. 11-37) de cuando él, siendo un niño recién llegado de Barcelona, fue presentado a los trabajadores de la hacienda familiar como “el patroncito”, y un hombre viejo, indígena, besó su mano en señal de respeto, lo que lo desconcertó y le removió las fibras más sensibles de su conciencia. Esta vivencia le marcó permanentemente, pues a partir de éste recuerdo, se le despertó el interés que a lo largo de su vida le guiaría por temas relacionados con el trasfondo de la situación que envolvió a quienes participaron de ella.

Como ya se sabe, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, fue su primera obra publicada. En esta se enfoca a tratar de responder dos preguntas esenciales en el problema del indigenismo; 1. Cuál es el ser del indio que se manifiesta en la creencia mexicana 2. Qué es la conciencia indigenista. Villoro hizo énfasis desde un principio en el hecho de que los estudios –hechos, también por otros miembros del grupo Hiperión–, sobre indigenismo, no respondían tales preguntas desde la concepción que el indio tendría sobre sí mismo, sino desde las conciencias externas, muchas veces desde las conveniencias de estas últimas. Señala en la introducción:

A lo largo de la historia, español, criollo y mestizo han expresado en concepciones unitarias este proceso de conceptualización de lo indígena. Pero, sobre ellas, aún podemos transitar a otro plano y preguntarnos por las estructuras concienenciales que responden de cada tipo de conceptualización de lo indígena. Tomando como hecho la concepción expresada, preguntaremos por la conciencia que explica. Esta doble faceta: concepción y conciencia indigenistas, constituye lo que llamamos *indigenismo*. Podríamos definir a éste como aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienenciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena. (Villoro, 1987, p.13).

Años después, al hacer la reimpresión de la misma obra –con treinta y ocho años de diferencia–, en el prólogo, Villoro hace algunas puntualizaciones muy interesantes e importantes, en particular para nosotros y este trabajo, pues dilucida problemas que retoma posteriormente y que le llevó a la reflexión y a la creación de la última fase de su vida y obra, que es, entre otras cosas, en torno a las comunidades indígenas, la conformación del Estado multicultural, etc., en que aquellas sean reconocidas y liberadas de la dominación de que han sido objeto desde la Conquista. Pero reconoce, además, el peso de la cuestión práctica y de las implicaciones que tienen en la realidad. Dice:

Es cierto que se estudia en cada caso, la función práctica que cumple cada concepción en interés de un sujeto histórico, pero falta explicar cómo es justamente esa función que da razón de la concepción correspondiente. Toda dialéctica de la conciencia, que descubre mi trabajo, es una manifestación de una lucha, mencionada pero no tratada expresamente: el conflicto entre clases y grupos dominantes y dominados. Por no hacer expreso este punto, puede dar lugar a interpretarse como un proceso autónomo de conciencia que transcurriera conforme a sus propias leyes. En verdad no hay tal: el proceso de conciencia obedece a una dialéctica que no tiene lugar en la conciencia misma, sino en la realidad social. La dialéctica de la conciencia transcurre desde un primer momento de “negación” radical del indio y un momento final de “recuperación”. Ese proceso sólo manifiesta el de una historia real, que se inicia con la extrema sujeción del indio en la colonia y habrá de terminar con su liberación en la sociedad en que se supriman las distinciones de clases y de razas. (P. 8).

Ambrosio Velasco Gómez, en la introducción de *Ensayos sobre indigenismo* (2017) menciona que en las dos primeras obras de Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México* y *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, se percibe un dejo amargo a lo largo de sus páginas, que es manifestación del autor dadas las condiciones de los indígenas desde la Conquista hasta nuestros días. Pero, el hecho de reflejar de esa manera el

sentir del autor en ambos libros nos muestra el porqué del interés de Villoro de ahondar en tales temas, de la búsqueda, aunque no inmediata, sí persistente y comprometida. Señala Velasco Gómez:

Así, los dos grandes libros de la primera etapa filosófica de Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo* y *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, terminan con escepticismo e incluso frustración respecto a las posibilidades de superación del indigenismo y, sobre todo, respecto a la solución del problema indígena. Esta decepción lo lleva a buscar otros temas y perspectivas filosóficos. (P. 25).

Posteriormente, en concordancia con Velasco Gómez, luego de treinta y tantos años, y de dedicar este tiempo a la filosofía analítica y a la filosofía semántica, retomó los temas del indigenismo y la ética que hay en torno a éste y otros temas afines. Tras el reconocimiento de que los temas de filosofía abstracta no siempre tienen aplicabilidad, y menos aún, una proyección que busca un motivo para buscar la manera de solucionar problemas referentes a la política y la ética, y después de presenciar al entonces emergente EZLN, volvió su interés por las cuestiones y problemáticas que se relacionan con todo ello:

Pero al igual que Villoro se decepcionó de la filosofía ensayística propiamente iberoamericana de su primer periodo, también se decepcionó de los resultados de la filosofía abstracta y rigurosa. Se había ganado un cierto tipo de rigor conceptual, pero esa filosofía había perdido significación social y política y proyección pedagógica y cultural. Parecía que Villoro estaba a la espera de algún acontecimiento trascendente que resignificara su quehacer filosófico. Y ese suceso llegó el 1 de enero de 1994: la insurrección indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en las montañas de Chiapas, dando origen al tercer y último momento filosófico de Luis Villoro. (P. 28).

Tal momento filosófico, fue el que lo llevó a la elaboración de toda una propuesta de teoría del estado desde el fundamento mismo de lo cognoscitivo, que constituye lo esencial para entender cómo se conforma desde sus creencias fundamentales, una ética política para la sociedad. Y en conciso, develó el papel que ha jugado la Razón en todo esto que mencionamos. Hemos visto, también, cómo para Villoro estamos aproximándonos al fin de una época –que es lo que llama “cambio de figura de mundo”, y que hemos abordado anteriormente–, de un tiempo en que la Razón moderna ha dominado, conquistado, impuesto y manipulado la cultura de manera global. En prácticamente todos los continentes, encontraremos la presencia de la Razón moderna, ya sea dejando su huella colonizadora o ejerciendo una fuerte influencia cultural y económica. La imposición occidental, sin duda, ha cambiado al mundo, pero también ha comenzado a dar señales de decadencia. Como en todo ciclo humano, la proclama de lo que fue acallado y oprimido, ante este anunciado deterioro, busca salir y hacerse presente. Al ser parte de las formas de vida que fueron forzadas a desaparecer o a esconderse, buscan el retorno bajo el justo reclamo de la libertad. Convencidas de hacerse justicia, las culturas oprimidas levantan la voz y buscan restablecer el derecho a la existencia que les fue negado, y que ahora, con convicción, y orgullosas de sí mismas y de sus orígenes, reclaman su lugar en el mundo asertivamente.

Villoro, en su tercer periodo de pensamiento y obra, al presenciar el surgimiento del EZLN en 1994, volvió sobre su interés inicial del tema del indigenismo, pero esta vez con un ánimo distinto, con la intención de, además de hacer una fuerte crítica, también buscar soluciones viables, tangibles. Parte fundamental de la obra villoriana, es el aporte de la Razón razonable, desde la cual plantea el cambio en la racionalidad, una que no se presente más como inamovible, eterna e inmutable, sino como la razón múltiple, incierta, impura y

dialógica; humana, pues. Tal cambio de razón va dirigida a las culturas oprimidas de la mano de la propuesta de la autonomía de los pueblos indios y la conformación de los Estados multiculturales que tengan como estructura a las comunidades, mismas que busquen adherirse a estos nuevos Estados, de manera voluntaria. Dice:

El respeto a la vida, a la autonomía, la igualdad de condiciones y la posibilidad de perseguir sin coacción los propios fines y valores no son *resultado* sino *condición* de todo convenio político voluntario. Corresponden a una situación ideal que nunca se da en pureza. Pero en la medida en que no se cumplan esas condiciones, el resultado no será una asociación voluntaria, sino una imposición, al menos parcial, de una de las partes sobre las otras. (...) Sólo si se reconoce el derecho originario de un pueblo de asociarse con otros en un Estado multicultural, la asociación política estará fundada en libertad. (Villoro, 1998, p. 82).

Esta propuesta comprende una conformación distinta de la del *Estado-nación homogéneo* (Cfr. Villoro, 2010), el cual apunta hacia el ideal del nacionalismo, que entre sus ideas centrales, según el autor, comprende: el pertenecer a un territorio en el que se establezca el poder estatal, y que después de éste, no haya ninguna otra autoridad por encima. Tiene entre sus ideales, la unidad, uniformidad y homogeneidad como característica social general, que consiste básicamente, en que todos tienen los mismos derechos y obligaciones. Su organización política obedece a la democracia representativa. Desde el punto de vista económico, el capitalismo, y últimamente, el neoliberalismo, son las formas en que se establece el modelo de desarrollo aplicado. En nuestro país, además, se instituyó el federalismo como forma de organización al interior del Estado, misma que de acuerdo con Villoro, ha sido medio para impulsar el modelo económico, antes liberalismo, y ahora, el neoliberalismo. A la par de esto, acabó con los ejidos, y por lo tanto, con las comunidades, al despojarles de sus tierras; dice el autor:

Durante el periodo colonial, las comunidades habían subsistido en su diversidad; la Corona española las protegió siempre contra los encomenderos, porque ellas eran la base de su sistema impositivo. Los liberales, en cambio, eran fanáticos de la propiedad privada en la que veían, al igual que los neoliberales (sus herederos actuales) la fuente de todo progreso económico. En consecuencia, la Ley Lerdo de 1856 declaraba el fin del ejido, y decretaba la apropiación individual y familiar de las tierras comunales. (P. 174).

Posteriormente, se restablecieron las ideas que apoyaban la conformación de los ejidos y la propiedad comunal, además introduciendo la corriente indigenista y la idea – sinuosa– del “respeto” por las culturas indias (Cfr.). Pero a la vuelta de siglos de la permanencia del orden racional a que hemos estado sometidos, vemos que éste no funciona, y que pese a sus promesas racionales no hemos tenido, en absoluto, el resultado que el cientificismo, incluido en la Razón moderna, prometía. Ahora, lejos de observar el dominio armonioso provisto por la ciencia y la razón, tenemos un riesgo latente de desaparecer como especie y de acabar con la vida en el planeta, sin mencionar que las relaciones entre los mismos humanos, que habrían de ser llevadas con orden, respeto, y en absoluta cordialidad, “gracias a la racionalidad” que habría de permear toda forma de comunicación, ha sido el mismo caos que anteriormente, con la diferencia de que el desarrollo tecnológico ha llevado a revolucionar también, las formas anteriores de manipulación, exterminio y aniquilación, que ahora son por demás, eficientes.

Lo anterior nos señala, de manera general qué es lo que sucede con la humanidad, pero enfocándonos en el tema que estamos tratando, el del indigenismo –que como bien sabemos, no es el único grupo que sufre alienación y discriminación– y de la conformación del Estado-nación, que pese a su promesa de imparcialidad –implícita en la homogeneidad,

que consiste en asegurar la justicia, dada la igualdad entre las personas que conforman dichas sociedades— no da un trato igual ni equitativo.

Así pues, con la propuesta del Estado plural o multicultural, se consolidaría no sólo para los indígenas, la posibilidad de vivir en libertad, con aceptación y con respeto de las diferencias. La unidad estaría representada, no por la homogeneidad que en las sociedades actuales no permite el reconocimiento de la diversidad, sino como el trato equitativo, mismo que pone al descubierto las posibilidades y limitantes del individuo con un sentido humanitario. En *Los retos de la sociedad por venir*, hacia el final de “Multiculturalismo: un liberalismo radical”, afirma:

Hay un solo camino para enfrentar la barbarie: escuchar al otro, intentar comprenderlo, por distinto que fuere, por errado que nos parezca. Y después de escucharlo, construir un orden de justicia transcultural que lo incluya, un orden basado, no en la imposición de nuestro arbitrio, sino en la equidad de derechos de todas las culturas diferentes; un orden capaz de juzgar el crimen del que se siente humillado tanto como el del poderoso que lo somete a un trato humillante. El llamado “multiculturalismo” no es más que eso: un llamado a la razón para asegurar el reconocimiento recíproco que permita nuestra sobrevivencia y destierre la barbarie. (2010, 200).

Tal perspectiva ética es necesaria, en general, no sólo para enfocarla hacia los indígenas, sino para todo individuo. Si bien, Luis Villoro apuntó hacia la problemática de los pueblos originarios por ser, no sólo en nuestro país, sino en el continente entero, grupos focalizados que han padecido la discriminación en todas las formas desde la llegada de los colonos, su propuesta es extensiva a todos los grupos, trascendiendo etnias, procedencia, religión, etc., de tal forma que universaliza la idea de la conformación *del Estado* en un Estado para todos. Definitivamente, la manera en que captó la atención del autor, fue al salir

a la luz pública el EZLN, por el interés que siempre le causó el tema, aunque también quizás podría haber sido cuestión de tiempo para volver a enfocarse en los temas relacionados con todo aquello que despertó su conciencia y espíritu filosófico. De manera que, pensamos que tal vez, si no hubiera habido surgimiento del EZLN, Villoro hubiera vuelto los ojos a las reflexiones afines, quizás hubiera sido otro el detonante de su búsqueda, pero sin duda, el hecho de que los sucesos hayan sido de esta forma, en él, fue una urgencia avasallante que lo movió a buscar soluciones, y al parecer, también, hacia el final de su vida, logró apaciguar un poco esta especie de deuda moral, que al parecer, siempre tuvo con los desfavorecidos. Cómo no pensar que buscaría la manera de tratar tales temas, si en su discurso está implícito el procurar el equilibrio, la medida, la justicia, la lucha contra la dominación, etc., y no se conformaría sólo con ponerlo por escrito. Los testimonios que nos llegan a través de otros autores, son la manera en que nos podremos enterar acerca de las acciones que llevó a cabo, pues de otra forma, difícilmente lo haríamos. No podríamos enterarnos de lo dispuesto que estaba a ponerse en obra, y en el plano personal, estaba lejos de ser un académico soberbio y vivir una vida de cómoda cordialidad y convivencia lejana con los problemas de los cuales podría haber opinado sin comprometerse mayormente, sin entrar en disputas con las figuras que los protagonizaban –especialmente en cuestiones políticas–, pero contrario a esto, estaba dispuesto a encarar los problemas y hacer, desde sus posibilidades, lo que estuviera a su alcance. “Persona de ejemplo”, le ha llamado Juan Villoro, su hijo, al decir (Stepanenko, 2017, p. 343):

Lo ejemplar depende de la mirada ajena; es atributo de los testigos. Existe para los demás, no para quien lo encarna.

¿Hasta dónde quiso mi padre participar de la ejemplaridad que tanto admiraba en otras figuras? La primera manera de ejercerla es negarla.

Conclusión

Vemos en este último capítulo, que aunque no es fácil realizar los anhelos de inspiración utópica, las ideas de los cambios sí comienzan ahí; y aunque tampoco hay estrategias claras para concretarlos, la voluntad determina que se realicen o no, y la manera en que se concretan responderá a mil y un situaciones que se enfrentarán en el camino, que, guiados por la prudencia será, acaso, menos imposible su aproximación. Hay una serie de situaciones que se pueden llegar a presentar –o no– que pueden simplificar o volver más complejo y difícil cada proceso social de cambio, y no hay modo en que esto pueda calcularse anticipadamente con exactitud. Esta es la razón de que Villoro plantee a la figura de la organización social de la comunidad como la forma más viable para lograr el bien común, y de tratar de alcanzar la justicia como el valor más importante que se ostente como el objetivo principal, no llevado de una manera tajante y autoritaria, sino de una forma dialógica, que se encuentre dispuesta a conceder o demandar de acuerdo con la situación particular que así lo requiera, de acuerdo con una *Razón razonable*.

Reflexión final

1. La filosofía práctica aristotélica y su relación con la filosofía de Luis Villoro.

Hemos intentado evidenciar, a lo largo de estas páginas, cómo los planteamientos villorianos resultan afines con la filosofía práctica aristotélica. Observamos que el autor tuvo la inclinación hacia la ética desde el inicio de su obra, luego, se interesó en fortalecer teóricamente sus argumentos y darles forma, para finalmente, encaminarlos por la vía de la filosofía práctica, buscando la mayor afinidad con lo real. Sabemos que hablamos de años, de toda una vida y de una fructífera carrera filosófica que estamos describiendo de manera burda en este pequeño párrafo, pero es la manera sucinta en que buscamos resaltar el interés en la ética que Luis Villoro tuvo siempre, y el camino que tomó hacia la filosofía práctica, independientemente de la corriente de pensamiento a través de la cual estuviera transitando en cada momento específico de su vida, pues como sabemos, sus influencias vienen de distintas vertientes filosóficas.

Hemos visto la distinción entre la noción de la filosofía práctica y la filosofía teórica desde la visión aristotélica, siendo estas de órdenes muy distintos. Aristóteles señaló dos caminos muy diferentes para tales funciones. Recordemos que, de acuerdo con el estagirita, la filosofía teórica es afín a las ciencias, y en ese tenor, debe funcionar según el orden racional más riguroso. La filosofía práctica, es al contrario, perteneciente al orden de los actos contingentes, a lo humano, a lo impredecible. Por esto compara la filosofía práctica con el ámbito del orden del arte y de la política, pues es necesaria, de muchas formas la improvisación aplicada a lo real. Es aquí cuando aparece la *phrónesis*, y es a través de esta

que se puede regular, mediar y actuar de forma óptima, tomando la mejor de las decisiones con la *prohairesis* —o la mejor elección—.

Luis Villoro encontró una forma diferente de postular las creencias y la razón, y de entender de qué manera concebimos la realidad; y consecuentemente, porqué actuamos de tales formas. En la epistemología villoriana, encontramos cómo las creencias son la base de los actos de los individuos y colectividades que habitan una sociedad. Es pues, al cobijo de las creencias, que incluyen el sentido de la vida, que las personas deciden actuar en todos los ámbitos, de acuerdo con lo que su forma de entender el entorno, la sociedad, etc., les dicta. Para Villoro, se trata de la *Razón* y la forma en que es moldeada por lo anterior, de modo que, aunque hay ciertos patrones que guían su conformación, se puede deducir que hay diversidad en la manera en que la *Razón* puede ser conformada. Este es el punto de partida de la crítica villoriana hacia la *Razón* moderna, construida bajo los preceptos científicos que obligan a homogeneizar de formas múltiples la vida, y que ha tenido un alcance global a lo largo de los siglos en que la *Razón* moderna ha predominado, y ha devastado —muchas veces— lo que le resulta diferente, adverso. De aquí, que Villoro proponga la *Razón* razonable como una forma que implique menos violencia para todos a la hora de introducir un cambio que permita la pluralización de la vida en todos los ámbitos. Se trata de la razón dispuesta a ser múltiple, incierta, impura y dialógica, porque es una razón *para* la práctica.

2. La complementariedad

Como anticipamos en el punto anterior, retomamos de Aristóteles la idea de la filosofía práctica que sitúa a la *phrónesis* como parte primordial de la vida y de la misma educación,

que antepone incluso a la ciencia y a la filosofía teórica. Plantea la dirección de todo pensamiento, estudio o acto a partir de la aprobación de la *phrónesis* o prudencia, siendo este el fundamento ético más importante que hemos encontrado, lo que nos indica la relevancia que daba al discernimiento de acuerdo con las situaciones o necesidades que se irían presentando y evaluándolo desde el terreno de lo no establecido, lo incierto, es decir, con la práctica.

Por su parte, Villoro, con la Razón razonable puesta en práctica nos da una ruta ética y política a partir de la cual podemos guiarnos sin tener que renunciar a lo que hemos aprendido a lo largo de los siglos como especie, pero redireccionando las decisiones que haya que tomar. Esto involucra la evaluación de lo que retomamos de nuestra cultura y la influencia occidental que decidiremos –o no– seguir ejerciendo. Poner en tela de juicio cuanto realicemos nos permitiría poner en práctica valores renovados conscientemente y tomar decisiones basadas en las necesidades más apremiantes que no se fundamenten en intereses particulares o de unos cuantos, sino en el bien común.

Villoro buscó la factibilidad de la realización de la Razón razonable, esto, desde nuestra perspectiva, nos da la posibilidad de poder forjar una realidad distinta de la que tenemos actualmente, que ha sido la realidad humana sujeta a intereses y caprichos de quienes han tenido la potestad de decidir por todos.

Entonces, valorar lo práctico antes que lo teórico e implementarlo en todos los temas, a pesar de que denote un cambio en los valores religiosos, culturales, etc., procurando el bien común en todas las direcciones –con todo y con todos–, es sin duda, el punto de complementariedad más importante entre la ética aristotélica y el planteamiento villoriano de la Razón razonable.

Lo es, porque nos daríamos la libertad de ver, lo efectivamente, más importante y urgente que debemos resolver –que desde nuestra perspectiva es el tema de la ecología y la convivencia entre humanos–, y evaluar nuestro presente y nuestro futuro dejando en segundo plano temas que refieren a otras cuestiones. Sabemos que implicaría dejar de lado las creencias –lo cual debe ser sumamente complejo– pero esto sería un acto de consciencia, bondad, compasión, humanidad, y adaptabilidad, que finalmente, ha sido lo que ha caracterizado a nuestra especie. Hasta ahora, lo que hemos valorado de una forma exacerbada en las culturas occidentales, ha sido la dominación de todo –de la naturaleza, el territorio, la economía, en suma, de todos los otros y de todo lo otro–, por lo que esta adaptabilidad implicaría una nueva forma de evaluar las creencias –o motivos para actuar, como les llama Villoro–, y el que sean implementados en mayor o menor medida es importante y significa que el pensamiento disruptivo se ha puesto en práctica con el afán de buscar alternativas que mejoren las condiciones de *la* vida en general, es decir, de la vida en todos los sentidos, no unidireccionalmente pensando en la humanidad o en un solo sector de esta, sino pensando en un conjunto de entidades vivientes que son parte de un todo, y que como tales, tienen derecho a ser consideradas importantes y dignas de ser tomadas en cuenta.

La complementariedad consistiría en implementar ambas teorías en la búsqueda de la resolución de los problemas que actualmente nos aquejan. Por un lado, los principios aristotélicos, la cuestión de la preeminencia de la filosofía práctica, la relevancia de su involucramiento desde la educación y la praxis cotidiana de ésta; y por otro, la Razón razonable, que por su planteamiento sería adaptable a las circunstancias contemporáneas, bajo el reconocimiento consciente de la falibilidad que se encuentra en esta misma y a la vez el empeño de hacerse realidad bajo la búsqueda constante de su realización.

3. La racionalidad de la ética

La racionalidad de la Ética planteada por Villoro consiste en que tiene dos aspectos que se relacionan con “el hacer”, es decir, con la práctica; el primero se relaciona con la aplicación de la Razón en todos los ámbitos, pues se entiende que esta se encuentra en el centro de todo, es decir, es lo más importante a tomar en cuenta antes que cualquier otra cosa; la segunda, es la cuestión de que la Ética en la práctica debe ser situada en un lugar de importancia más elevado que la Razón, y que su objetivo principal es que debe aplicarse siempre. Villoro plantea que es necesaria una reforma a la Razón que parta desde la idea misma de la Racionalidad, pero desde una perspectiva distinta, es decir, una desde la cual no se juzgue de acuerdo con las ideas *científicas* que se han impuesto como las “verdaderas”, las únicas aceptables, etc. La ciencia ha dado siempre la impresión de ser el único conocimiento comprobable, de hecho, desde los criterios de la Racionalidad moderna, es la única que puede cumplir con esta exigencia por su misma conformación, por lo que se vuelve una trampa, pues al no admitir formas alternas de conocimientos, racionalidades, etc. cierra opciones a otras alternativas. Hasta hace poco se ha comenzado a reconocer formas diferentes de saberes que pueden resultar igualmente benéficos para la humanidad, o más aún, que no tienen los inconvenientes que sí llegan a tener ciertos usos de la ciencia, como en las áreas de la medicina o la agricultura, por ejemplo, y también que tomen en cuenta que la principal razón de la existencia de toda ciencia, estudio, arte, reflexión, etc., es decir, todo aquello que resulte ser fruto de la cultura, deberá ser en beneficio de la vida, no sólo de la humanidad, sino de todo cuanto nos rodea. Porque todo se encuentra conectado en el mundo, todos somos parte de lo que debería ser *la comunidad* que habita en esta tierra, y por lo tanto, buscar un beneficio común, en donde todo, todos, resultáramos beneficiados. Ése sería el objetivo a seguir. La

razón al servicio de la Ética, y la ética al servicio de la vida. En fin, cabe señalar que ha sido un error no dar espacio a lo distinto, y eso es lo que ha buscado demostrar nuestro autor.

4. La ética en el ámbito de lo multicultural.

Luis Villoro, propone que sea una *ética-política disruptiva* la que se mantenga al mando en la conformación del *Estado multicultural* y que se realice el rescate de las comunidades, pues, como vimos, para él es esta la mejor forma de *asociación* humana. Hay que enfatizar el papel de la disrupción, pues esta es la que procurará en todo momento evitar que el papel del poder se vuelva instrumento para la *dominación*, y hacer que el valor de *la Justicia* perdure. También en esta propuesta vemos la intención de volver realizables, tangibles, los objetivos planteados al interior de una *Democracia participativa*, donde las personas hagan valer su opinión y sea verdaderamente tomadas en cuenta, independientemente de su género, sexo, procedencia, etc., y en que los gobernantes “*manden obedeciendo*”, –dirían los zapatistas–. Nuevamente, observamos la intención del autor, de que, en la medida de lo posible, pueda realizarse esta forma de asociación y procurar el mayor bien posible, el mayor respeto posible entre las culturas y sus diferencias, tratando de conformar de acuerdo con cada comunidad una trama social en que todas lleguen a acuerdos que sean respetados por voluntad, por libertad y por conciencia.

Lo propone porque, dadas las características de la Racionalidad moderna, al igual que en el ámbito epistemológico, también en el ámbito del reconocimiento de la cultura –como quehacer humano–, no había habido libertad de expresión o avalamiento de las culturas ajenas por parte de la Occidental. De acuerdo con esta última, todo lo que *no* ha sido emanado del interior de la cultura occidental se considera inauténtico, indigno de reconocimiento, todo es objeto de desconfianza, de sospecha o temor. El desconocimiento de las demás culturas como tales, ha dado pie a la desestimación y el rechazo de las mismas. En los países que han sido colonias de algún país europeo encontraremos esta misma situación, que en más de una ocasión ha llegado hasta los extremos de buscar el exterminio total de los otros, que eran, por cierto, quienes ya habitaban esas tierras, y hasta estos últimos tiempos no ha habido una forma éticamente correcta, respetuosa de conducirse con las culturas ajenas. Aunque esto último no ha sido conducta de Occidente únicamente, sí lo ha sido en su mayoría, y es además, la que ha resultado más violenta y más eficaz a la hora de implementar esta última.

5. La ética en torno al indigenismo

En el caso de nuestro país, que fue objeto frecuente de las cavilaciones de Luis Villoro, y quizás, como punto central o uno de los más importantes para él, fue que el problema del *indigenismo* y el desconocimiento de los indígenas que hasta hoy en día, siguen padeciendo la segregación y marginación de que han sido objeto desde tiempo de la Colonia. Luis Villoro, como hemos visto, y como parte de la propuesta del Estado multicultural, está el reconocimiento y otorgamiento de la *autonomía* de los pueblos originarios. Puesto que el Estado homogéneo no observa ni respeta sus contextos distintos, y no les da la libertad para

decidir sus destinos de acuerdo con sus propias decisiones. Nos encontramos frente al planteamiento villoriano que se llevó a la realización, pero hay que aclarar, que las comunidades en que se dio esta forma de gobierno y de vida, funcionaban de esa manera desde antes que el filósofo lo planteara. A partir de la declaración de guerra del EZLN en 1994, Villoro retomó el tema del indigenismo, y vimos que los últimos veinte años de su vida, el tema le ocupó de manera casi total, y se alcanza a percibir que tuvo, finalmente, una resolución satisfactoria del tema a nivel personal, como también lo tuvo a nivel intelectual. Villoro aclaró que estuvo en los *Acuerdos de San Andrés* aprendiendo de lo que los habitantes de esa zona de Chiapas demandaban al gobierno, que no eran, por cierto, nada más que sus derechos. Las reflexiones que Villoro hizo en torno a la cuestión del indigenismo, se antoja que puedan funcionar para otras latitudes, no sólo en nuestro país o en América Latina.

Vemos pues, que en todas las propuestas encontramos el propósito de llevar la teoría a la práctica, pues en todas, lo que se busca es encontrar la manera de acercarse a la Utopía de la realidad que se desea cambiar. Villoro, a través del planteamiento de la Razón razonable deja claro que lo que se necesita es esta forma de diálogo con todo y con todos, es abrir la capacidad de entender y tolerar, respetar y ser libres. Es una forma de buscar lo rescatable de la humanidad, y cultivar en nosotros mismos la esperanza de crear un mundo más amable para todos. Es, en suma, hacer filosofía para la vida, es decir, filosofía práctica.

Bibliografía

Primarias

- Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Jalapa: Universidad Veracruzana, 1962.
- _____, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México: FCE, 1965.
- _____, *Signos políticos*, México: Grijalbo, 1974.
- _____, *Estudios sobre Husserl*, México: UNAM, 1975.
- _____, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: FCE, 1987.
- _____, *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, México: El Colegio Nacional/FCE, 1992.
- _____, *En México entre libros: pensadores del siglo XX*, México: El Colegio Nacional/FCE, 1995.
- _____, *La mezquita azul*, México: Verdehalago/UAM, 1996.
- _____, *El poder y el valor*, México: FCE, 1997.
- _____, *Una filosofía del silencio: filosofía de la India*, México: Verdehalago/UAM, México, 1997.
- _____, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, México: UNAM/Paidós, 1998.
- _____, *La significación del silencio y otros ensayos*, México: UNAM, 1998.
- _____, (coord.) *Los linderos de la Ética*, México: Siglo XXI, 2000.

- _____, *De la libertad a la comunidad*, México: Ariel, 2001.
- _____, *Crear, Saber, Conocer*, México: Siglo XXI, 2006.
- _____, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México: FCE, 2007.
- _____, *Tres retos de la sociedad por venir*, México: Siglo XXI, 2009.
- _____, *Los retos de la sociedad por venir*, México: FCE, 2010.
- _____, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México: FCE, 2010.
- _____, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, México: FCE, 2015.
- _____, *Ensayos sobre indigenismo*, México: Biblioteca Nueva, 2017.

Artículos, introducciones y capítulos en libros

- _____, Edición y prólogo a J. Portilla, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México: Era, 1996, 212 pp.
- _____, Introducción a Antonio Caso, *Obras completas VII: El acto ideatorio y la filosofía de Husserl, positivismo, neopositivismo y fenomenología*, México: UNAM, 1972, pp. V-XXVIII (Nueva Biblioteca Mexicana, 19).
- _____, Presentación de Manuel Gamio, *Hacia un México nuevo: problemas sociales*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1987, pp. 7-17.
- _____, Introducción a Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, pp. 9-23.
- _____, “Sobre la cadena aristotélica de causas”, en *Presencia*, Núm. 1, 1948.
- _____, “Soledad existencial”, en *Hojas de Literatura*, Núm. 3, 1948.
- _____, “Soledad y comunión”, en *Filosofía y Letras*, Vol. 17, Núm. 33, enero-marzo de 1949, pp. 115-131.
- _____, “El indio en el alma del mestizo”, *México en la Cultura*, suplemento de Novedades, Núm. 29, 21 de agosto de 1949, pp. 1, 2.
- _____, “Génesis y proyecto de existencialismo en México”, *Filosofía y Letras*, Vol. 18, Núm. 36, octubre-diciembre de 1949, pp. 233-244.

- _____, “Raíz del indigenismo”, *Cuadernos Americanos*, Vol. LXI, Núm. 1, enero-febrero de 1952, pp. 36-49.
- _____, “Hidalgo, violencia y libertad”, *Historia Mexicana*, Vol. 2, Núm. 2 (6), octubre-diciembre de 1952, pp. 223-239.
- _____, “¿Es posible una filosofía americana?”, en *Conversaciones filosóficas interamericanas*, La Habana, 1953, pp. 151-154.
- _____, “La tarea del historiador desde la perspectiva mexicana”, *Historia Mexicana*, Vol. IX, Núm. 3, enero-marzo de 1960, pp. 329-339.
- _____, “La cultura mexicana de 1910 a 1960”, *Historia Mexicana*, Vol. X, Núm. 38 (2), octubre-diciembre, 1960, pp. 196-219.
- _____, “Motivos y justificación de la vocación filosófica”, *La palabra y el hombre*, segunda época, Núm. 15, 1960.
- _____ *et al.*, “Sobre la enseñanza de la filosofía”, *Diánoia*, Vol. VII, Núm. 7, 1961, pp. 119-144.
- _____, “Ideología y filosofía”, *Revista de la Casa de las Américas* (La Habana), año, Núm. 17-18, marzo-junio de 1963, pp. 44-48.
- _____, “La naturaleza americana de Clavijero”, *La Palabra y el Hombre*, segunda época, Núm. 28, octubre-diciembre de 1963, pp. 543-550.
- _____, “Las corrientes ideológicas en la época de la Independencia”, en *Estudios de historia de la filosofía en México*, México: UNAM, 1963, pp. 203-241.
- _____, “La filosofía de José Gaos”, *Diánoia*, Vol. X, Núm. 10, 1964, pp. 307-322.
- _____, “Historia de las ideas”, *Historia Mexicana*, Vol. 15, Núm. 58-29, 82-83, octubre de 1965-marzo de 1966, pp. 161-195.
- _____, “Invención y crítica filosóficas”, *Diálogos*, Vol. 1, Núm. 6, septiembre-octubre de 1965, pp. 21-22.
- _____ *et al.*, “El sentido actual de la filosofía en México”, *Universidad de México*, Vol. XXII, Núm. 5, enero de 1968, pp. I-VIII.
- _____, “Variables para el futuro”, *Plural*, Núm. 3, diciembre de 1971, pp. 37-40.
- _____ *et al.*, “La sobrevivencia de la especie humana. Mesa redonda”, *Plural*, Núm. 7 de abril de 1972, pp. 21-28 (suplemento, 7).

- _____, *et al.*, “México 1972: los escritores y la política. Mesa redonda”, *Plural*, Núm. 13, octubre de 1972, pp. 21-28. (suplemento, 13).
- _____, “Perspectivas para la filosofía en México para 1980”, en *El perfil de México en 1980*, Vol. 3, México: Siglo XXI, 1972, pp. 605-617.
- _____, “La independencia mexicana y la norteamericana: paralelos y divergencias”, *Plural*, Vol. V. Núm. 58, julio de 1976, pp. 17-23.
- _____, “La revolución de independencia”, en *Historia general de México*, t. II, México: El Colegio de México, 1976, pp. 70-75.
- _____, “La reforma política y las perspectivas de la democracia”, en *México hoy*, México: Siglo XXI, 1979, pp. 348-363.
- _____, “Sobre la explicación teleológica en la historia”, Universidad de México, Vol. XXXV, Núm. 2-3, octubre-noviembre de 1980, pp. 4-7.
- _____, “Práctica, moral y libertad”, *Iztapalapa*, año 3, Núm. 7, junio-diciembre de 1982, pp. 23-26.
- _____, “De las confusiones de un nacionalismo cultural”, Sábado, suplemento de *Unomásuno*, Núm. 219, 16 de enero de 1982.
- _____, “En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana (entrevista)”, *Concordia* (Frankfurt), Núm. 6, 1984, pp. 48-57.
- _____, “‘El poder no se legitima por la dominación’ (Luis Villoro). Texto del discurso de recepción del premio nacional de Ciencias Sociales”. *La jornada*, año 3, Núm. 811, 19 de diciembre de 1986, p. 24.
- _____, “Ciencia, política, filosofía e ideología”, en *Vuelta*, Núm. 137, abril de 1988, pp. 18-22.
- _____, “Sobre el concepto de racionalidad”, en *La racionalidad*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1988, pp. 31-45.
- _____, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, *Casa del Tiempo*, Núm. 94, 1990.
- _____, “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Latinoamérica, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México: UNAM, Vol. 2, 1992, pp. 395-405.
- _____, “Filosofía para un fin de época”, *Nexos*, Núm. 185, mayo de 1993, pp. 43-50.
- _____, “Sobre el concepto de revolución”, *Theoría*, Vol. 1, Núm. 1, julio de 1993, pp. 69-86.

- _____, “Crisis del Estado-nación mexicano”, *Dialéctica* (Puebla), Núm. 27, primavera de 1995, pp. 14-23.
- _____, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía*, Núm. 3, octubre de 1995, pp. 7-19.
- _____, “¿El fin del indigenismo?”, en *Memorias del Seminario Permanente sobre asuntos indígenas*, México, 1996, pp. 27-31.
- _____, “En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas”, *Cuadernos Americanos*, nueva época, año 10, Vol. 2, Núm. 56, marzo-abril de 1996, pp. 211-227.
- _____, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético: en torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés”, *Isonomía*, Núm. 9, octubre de 1998, pp. 35-48.
- _____, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, Núm. 11, 1998, pp. 66-78.
- _____, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, en J. E. Rolando Ordoñez (coord.), *Pueblos Indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascanianas*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1999, pp. 69-82.
- _____, “De la libertad a la comunidad”, *Este país*, Núm., 106, enero de 2000, pp. 42-46.
- _____, “Pensar en español”, *Revista de Occidente* (Madrid), Núm. 233, octubre de 2000, pp. 105-112.

Complementarias

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Trad. Pallí Bonet J., Introd. Emilio Lledó Iñigo, España: Gredós, 1985.
- _____, *Metafísica*, México: Gandhi, 2011.
- Berti, Enrico, “¿Sabiduría o filosofía práctica?”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol. 4, Núm. 5, Diciembre, 2015, pp. 155-173.
- Ferreira, J. Emanuel. “Luis Villoro y la transformación política a nivel ontológico”, en *Open Insighth*, Vol. VIII, Núm., 14, julio-diciembre de 2017, pp. 165-192.

_____ ; “Luis Villoro y el problema de la “uni-formación” (formación homogénea) moderna. El aporte de la epistemología ética de Villoro a la filosofía de la educación”, en *Ixtli-Revista latinoamericana de Filosofía de la Educación*. Volúmen 7, Número 13, 2020.

_____ ; “Luis Villoro y el criterio epistémico de autenticidad filosófica actualizado”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Año: 26, n.º 94, 2021, pp. 81-109.

_____ ; “La vía epistémica hacia la liberación en la filosofía de Luis Villoro”, *Idem*, en *Luis Villoro, pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. Siglo XXI. México. 2014, pp. 211-248.

Florescano, Enrique, “Luis Villoro, historiador”, en Garzón Valdés y Salmerón (editores), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM. México. 1993, pp. 287-312.

Gadamer, Hans-George; *La herencia de Europa*; Península; Barcelona; 1990.

_____, *Mito y razón*; Paidós, España, 1993.

_____, *Verdad y método I*; Sígueme; Salamanca, 1999.

_____, *Verdad y método II*; Sígueme; Salamanca, 2000.

_____, *Acotaciones hermenéuticas*; Trotta, Madrid, 2002.

_____, *El giro hermenéutico*; Catedra; Madrid, 2001.

_____, *Antología*; Sígueme; España, 2001.

-Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*; Herder; España, 2003.

-Luis Armando Aguilar; “La hermenéutica filosófica de Gadamer”, en *Revista Electrónica Sinéctica*, núm. 24, febrero-julio, 2004,

-Carmen Segura Peraita; “La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política”, en *PENSAMIENTO*, vol. 73 (20176), núm. 275, pp. 169-186.

-Enrico Berti, “¿Sabiduría o filosofía práctica?”, en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 4, Núm. 5, Dic. 2015, pp. 155-173.

-Alejandro G. Vigo; “Hans-George Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea”, en *Estudios Públicos*; núm. 87. Invierno de 2002, pp. 235-249.

-Manuel Jiménez Redondo; “Gadamer sobre el concepto de *Phrónesis*”, en *Éndoxa: series filosóficas*, núm. 20. 2005, pp. 295-323.

Garzón Valdés, Ernesto y Salmerón, Fernando (editores), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México: UNAM, 1993.

Hurtado, Guillermo (introducción y selección), *El Hiperión*, México: UNAM, 2006.

_____, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007.

Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien, fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Cambridge University Press, 2004.

Pereda, Carlos, “Sobre el concepto de *Phrónesis*” en *Thémata*, Núm. 28, Universidad de Sevilla, 2002, pp. 175-186.

Platón. *Diálogos: Apología*. Trad. J. Calonge, España: Gredós, 2008.

Ramírez, Mario Teodoro, *De la razón a la Praxis*, México: Siglo XXI, 2003.

_____, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México: UNAM-IFF, 2010.

_____, (coord.), *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, México: Siglo XXI, 2014.

Ambrosio Velasco Gómez, “Luis Villoro: filósofo del contrapoder”, en *Luis Villoro, pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. Siglo XXI. México. 2014.

Gabriel Vargas Lozano, “El significado de la filosofía para Luis Villoro”, en *Luis Villoro, pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. Siglo XXI. México. 2014, pp. 169-182.

León Olivé, “Del indigenismo a la sociedad por venir”, en *Luis Villoro, pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. Siglo XXI. México. 2014, pp. 249-271.

Pedro Stepanenko Gutiérrez, “Villoro y la suerte epistémica”, en *Luis Villoro, pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. Siglo XXI. México. 2014, pp. 23-34.

Gildardo Durán Sánchez; *Principios de la fundamentación ética de la política en Villoro y Dussel*; [tesis de doctorado] UNAM. Recuperado de: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/60688>.

_____; “La violencia razonable en Luis Villoro” en *Luis Villoro, pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. Siglo XXI. México. 2014, pp. 272-286.

Rogelio Laguna; “Luis Villoro; crítico de la modernidad” en *Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje*; Luis Muñoz Oliveira (coordinador); UNAM-Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe. México. 2016, pp. 57-70.