



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 94, 2021, pp.81-109
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

LUIS VILLORO Y EL CRITERIO EPISTÉMICO DE AUTENTICIDAD FILOSÓFICA ACTUALIZADO

Luis Villoro and the epistemic criterion of philosophical authenticity updated

Jesús Emmanuel FERREIRA GONZÁLEZ

<https://orcid.org/0000-0002-4461-4966>

vayron23.ef@gmail.com

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4815805>

RESUMEN

"Autonomía de la razón", "congruencia entre pensamiento y vida", "pensamiento crítico-libertador" y "pensamiento riguroso" (ideas del concepto epistémico de autenticidad) de la etapa media de la filosofía de Luis Villoro, son elementos todavía valiosos para la construcción de un "criterio epistémico" orientador en la reflexión actual sobre el sentido de la filosofía en México, en el horizonte de la filosofía Latinoamericana, frente a sus problemas fundamentales, si agregamos los principios: "ser razonables", "hacer comunidad" y "hacer consciente la figura del mundo de la época", de la etapa madura de su filosofía que es esencialmente ética.

Palabras clave: autenticidad, pensamiento riguroso, liberación, comunidad y tradición filosófica, razón razonable, creación conceptual.

ABSTRACT

"Autonomy of reason", "congruence between thought and life", "critical-liberating thought" and "rigorous thinking" (ideas of the epistemic concept of authenticity) from the middle stage of Villoro's philosophy, are still valuable elements for the construction of an "epistemic criterion" guiding the current reflection on the sense of philosophy in Mexico, on the horizon of Latin American philosophy, facing your fundamental problems, if we add the principles: "to be reasonable", "make community" and "make conscious the figure of the world of the epoch", of the mature stage of his philosophy which is essentially ethical.

Keywords: authenticity, rigorous thinking, liberation, community and philosophical tradition, reasonable reason, conceptual creation.

Recibido: 20-01-2021 • Aceptado: 20-04-2021



INTRODUCCIÓN

¿Cómo podemos pensar auténticamente el sentido de la filosofía en México, en el horizonte de la filosofía latinoamericana, a principios del siglo XXI? ¿Podría servir todavía el concepto de “autenticidad” con perspectiva epistémica —que Luis Villoro enunciaba, en 1987, en el marco de sus discusiones con Leopoldo Zea sobre el sentido de la filosofía en México y Latinoamérica—, y el “criterio epistémico” que en éste se articula, para pensar hoy en día el sentido de la filosofía en México, misma que en el horizonte parece juntarse con el cielo de la filosofía en Latinoamérica? Si no fuera suficiente, ¿podría actualizarse dicho criterio desde la “razón razonable” de la etapa madura de la filosofía Villoro?

En este trabajo¹, sostenemos que el tetra- fármaco contra la inautenticidad que Villoro enunciaba en 1987, puede ser parte de los principios fundamentales de un “criterio epistémico vigente” para pensar el sentido de la filosofía mexicana, en el siglo XXI, en el horizonte de la filosofía en Latinoamérica, frente a los problemas fundamentales que éstas enfrentan, si agregamos los principios: “ser razonables”, “hacer comunidad” y “hacer consciente la figura del mundo de la época”, que corresponden a la etapa madura de su filosofía porque complementan al concepto epistémico de “autenticidad”, con una racionalidad ética, proporcionando una visión más integral y humana de aquello que es la filosofía; esto es, complementan a la “racionalidad rigurosa” (*diánoia*) con un “pensamiento razonable” de la (*phrónesis*)², que se articula en el justo medio entre la racionalidad instrumental y la racionalidad valorativa, la razón y la experiencia, lo teórico y lo práctico, lo necesario y lo contingente, lo formal y lo material, lo universal y lo particular, el latino americanismo y el universalismo, etc.

Proponemos dicha ampliación porque, *ad intra*, de la obra de Villoro, en la etapa madura de su filosofía, el filósofo mexicano se decanta por una racionalidad ético-política, una “razón razonable”, que es la manera en la que el filósofo mexicano expresa la *phrónesis* aristotélica (Villoro: 2007a, pp. 213-214); y, porque, además, siempre hubo una tendencia, en su filosofía, a pensar en el sentido de la *phrónesis* desde sus primeros escritos, los históricos (de la etapa de lo particular)³, así como en los trabajos en los que trata los problemas fundamentales de la filosofía universal (etapa de lo universal); y, claro está, en sus obras ético-políticas (etapa de síntesis). Aunque, en ocasiones pareciera cargarse hacia el extremo de la filosofía racionalista, analítica, sobre todo en algunos escritos de su etapa media (la de los problemas fundamentales de la filosofía universal), pareciendo pretender hacer de la filosofía lo más parecido a una “ciencia rigurosa”, aspecto que fue criticado por algunos filósofos tales como Leopoldo Zea, así como hacer de la filosofía un universalismo racional y cultural, al estilo de la filosofía moderna, aspecto criticado más recientemente por Raúl Fornet-Betancourt, críticas que vamos a esclarecer en este estudio. Y, *ad extra*, porque nos permite distinguir, con mayor facilidad, por la racionalidad de la *phrónesis*, a la filosofía de aquello que no lo es (ideología, utopía, mito, etc.) y porque plantea la posibilidad de superar las actitudes epistémicas desubicadas

¹ Mostramos, desde el núcleo de la filosofía de Luis Villoro e incorporando su postura respecto de la filosofía latinoamericana, que su filosofía siempre estuvo orientada por la *phrónesis* aristotélica, lo que ya dejábamos ver de manera particular, respecto del sentido que para él tenía la educación, en otro trabajo, el cual obedece a un mismo proyecto de investigación que tiene como objetivo poner de relieve la importancia de la *phrónesis* aristotélica en la filosofía de Luis Villoro.

² Para Aristóteles, la *phrónesis* es una razón razonadora y deliberadora, conveniente para pensar el ser contingente (lo que puede ser o no ser, o ser de una u otra manera), que se distingue de la racionalidad científica (*epistémé*) que puede establecer principios universales pensando al ser necesario (el ser que no puede ser de otra manera) ya que, del ámbito contingente, no podemos establecer principios universales, solo principios regulativos que pueden cambiar dependiendo del caso. (*Ética Nicomáquea* VI, 1 1139a5-19); es una racionalidad que se distingue del entendimiento intuitivo (*noús*), sabiduría filosófica o contemplación (*sophía*), (Bonet: 1998, p. 272), arte entendido como poder práctico o disposición productiva (*téchnē*) acompañada de razón verdadera (Palli: 1998, p. 273), racionalidad lógico-discursiva-analítica (*diánoia*) (Palli: 1998, p. 273), poder de creación (*poiēsis*), etc.; que, además, implica virtud y discernimiento (buen juicio) ya que puede distinguir lo bueno de lo malo, el placer y del dolor, la verdad y de la falsedad, relativos al ámbito de las acciones humanas y así procurar una vida buena. Sobre la desambiguación del término y sus sentidos en la *Ética Nicomáquea*, ver la nota de Julio Palli Bonet: (Palli: 1998, p. 413).

³ Mario Teodoro Ramírez distingue tres etapas de la filosofía de Villoro: 1) la etapa de la filosofía histórica o de lo particular, que va de 1940 a mediados de los 60's, 2) la etapa de filosofía teórica o universalista, de fines de los 60's hasta mediados de los 80's (Ramírez: 2010, p. 23); y, 3) la filosofía práctica (ética-política) o de síntesis (Ramírez: 2010, p. 28).

(dogmáticas, escépticas, etc.) —que nos han llevado a un “olvido de lo humano” y a un nihilismo (pérdida de todo valor y de todo sentido)—, gracias a que conjuga la justificación racional epistemológica con la reflexión ética.

Ante el problema de la inautenticidad de la filosofía mexicana y latinoamericana, que se discutía fuertemente a mediados del siglo XX (Salazar: 2011, p.53), Villoro planteaba, en 1968, en “El sentido actual de la filosofía en México”, que si la filosofía quería ser auténtica, tenía que alcanzar el nivel (científico) de profesionalización que tenían los países más avanzados; para ello, proponía emplear técnicas y metodologías de investigación más rigurosas (exactas, precisas y minuciosas), usar un lenguaje universal aceptado y sobre todo pensar críticamente y ser radicales en las reflexiones: llegar hasta las raíces de los problemas y no inventar conceptos sino clarificarlos (Villoro *et. al.*: 1968, pp. II-IV); posteriormente, en 1987, publicó el ensayo “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en el número tres de la revista *Cuadernos americanos*, mismo que fue recogido en 1995 como parte del libro *En México entre libros. Pensadores del siglo XX*. En dicho escrito realiza una exposición puntual, ampliada y aclaratoria de las ideas que ya apuntalaba, en 1968, proponiendo cuatro ideas básicas que estarían definiendo un concepto de autenticidad con perspectiva epistémica —coincidiendo con sus colegas Fernando Salmerón y Alejandro Rossi (Villoro: 1995, p. 110), con quienes fundó la revista *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*—: la autonomía de la razón, la congruencia entre pensamiento y vida, el pensamiento crítico-libertador y el pensamiento riguroso. Tal concepto, observamos, contenía en sí, un criterio epistémico de autenticidad (legítimo, genuino y verdadero) basado en una justificación racional suficiente que, a su vez, permitía la posibilidad de pensar de otra manera el problema de la inautenticidad de la filosofía latinoamericana y las problemáticas internas, relativas a la tensión entre lo universal y lo particular, porque se distinguía de la perspectiva en la que se comprende la autenticidad en el sentido de la dialéctica entre “lo propio” y “lo ajeno”, misma que podía dejarnos atrapados con mayor facilidad en las garras de un esquema ideológico, composiciones literarias sin fundamento racional y un confuso e impreciso conocimiento filosófico.

Las tres ideas con las que pretendemos complementar al concepto de autenticidad de Villoro, como decíamos, corresponden a la etapa madura de su obra que camina por las sendas de la *phrónesis*: el concepto de “razón razonable” aparece en el apéndice de *Los retos de la sociedad por venir*, del año 2007; el de “comunidad” en *El poder y el valor*, de 1997, y el de “figura del mundo” *En México entre libros...* de 1995.

Con las primeras cuatro ideas que configuran al concepto epistémico de autenticidad, Villoro dio una respuesta ordenada a las críticas que Leopoldo Zea dirigió contra su planteamiento, por llevar en sí el carácter riguroso de la filosofía analítica y la idea de la filosofía como ciencia estricta, sin percatarse de que la filosofía de Villoro también conlleva, sin contraponerse, una atención a los problemas de la realidad social, al estilo de la filosofía de Carl Marx como la elaborada en México por Adolfo Sánchez Vázquez y Carlos Pereyra y, que en el fondo dicho rigor proviene del proyecto de la “profesionalización de la filosofía” emprendida por Francisco Romero, José Gaos, Juan David García Bacca, Eduardo García Máynez, Rizieri Frondizi, filósofos que pensaron el sentido de la filosofía latinoamericana bajo los conceptos de la corriente fenomenológica y de la filosofía de los valores, mismos que también están presentes en la filosofía de Villoro, con un acercamiento particular a la filosofía de Husserl de quien realiza una traducción al castellano de *Lógica formal y Transcendental* y sobre quien publica *Estudios sobre Husserl*, en 1975. La respuesta de Villoro a Zea incluye una valoración de otros filósofos latinoamericanos tales como el peruano Augusto Salazar Bondy y el argentino nacionalizado mexicano Enrique Dussel, a quienes el filósofo estudioso del indigenismo en México, epistemólogo y generador de una filosofía ético-política considera agentes clave para entender el sentido fundamental de una filosofía Latinoamericana.

Pero, 1) ¿en qué consiste la vía epistemológica del concepto de autenticidad de Villoro en el marco de su polémica con Leopoldo Zea?; y, 2) ¿qué lugar ocupa el problema de la inautenticidad en la historia de la filosofía latinoamericana?; problema que inicialmente se planteaba en los términos: ¿es filosofía o no el

pensamiento latinoamericano?, mismo que implicaba, al problema de lo universal frente a lo particular y al de la articulación de una tradición ambigua y en falta. Y, finalmente, 3) ¿cómo podemos, actualmente, pensar de manera auténtica el sentido de la filosofía en México en el horizonte de la filosofía en Latinoamérica?

EL CONCEPTO EPISTÉMICO DE AUTENTICIDAD COMO ALGO DISTINTO A LA DIALÉCTICA ENTRE LO PROPIO Y LO AJENO

Villoro propone que la autenticidad no dependa de “lo propio”, puesto que una filosofía podría ser peculiar y, sin embargo, ser repetitiva e imitativa; y, al contrario, una filosofía puede carecer de distinción nacionalista, pero sí tener un modo de ser crítico y autónomo (Villoro: 1995, p. 95). El filósofo propone un cambio de perspectiva en cuanto a la resolución a pensar desde la circunstancia por parte de los filósofos latinoamericanos; considera que la atención a la circunstancia podría entenderse como una adaptación crítica del pensamiento a sus necesidades y propósitos y no como un repliegue a “lo propio” (Villoro: 1995, p. 95), distanciándose, pero, a su vez, valorando los aportes de Leopoldo Zea, Salazar Bondy y Enrique Dussel.

A diferencia de Villoro, Leopoldo Zea, plantea una filosofía auténtica como un regreso a “lo propio”, a la circunstancia y particularidad latinoamericana, pero sin dejar de lado el aspecto universal que caracteriza a la filosofía desde sus inicios en la Grecia antigua, en el tiempo de Sócrates, Platón y Aristóteles. Para construir una filosofía auténtica, Zea propone aterrizar los temas abstractos en la circunstancia propia y tratar temas que sólo se den en nuestra realidad, pero sin dejar de hacer formulaciones de tipo universal, propias de la historia de la filosofía (Villoro: 1995, p. 91).

Sin embargo, a pesar de que Zea considera una filosofía remitida a “lo propio” no como un fin en sí mismo, sino como límite de un fin más amplio, que es una filosofía universal (Villoro: 1995, p. 92); y, para ello, propone, hacer pura y simple filosofía (universal), a su vez, también desea que se tematizen las problemáticas concretas y específicas, propias del americano. Él piensa que a través de lo concreto y singular puede alcanzarse lo universal y que hablar sólo de universalidades es no comprometerse con nada específico. Zea sostiene: “En lo concreto se encierra lo universal, lo que es válido para todos los hombres.” (Zea: 1952, p. 213) Sin embargo, desde la perspectiva de Villoro tal proposición no fue precisada y lógicamente no es correcta, porque no es válido derivar proposiciones universales a partir de un caso particular.

Pero Villoro, no sólo cuestiona, sino que también valora las ideas de Zea y, en dicho sentido, asevera que dentro de su filosofía ya hay pasajes que muestran un sentido de autenticidad que intenta salir de la dialéctica entre lo propio y lo ajeno, como los que podemos ver en *América en la historia*, en donde Zea sostiene que no se busca lo distintivo para enfrentarlo a la cultura occidental, sino para colaborar con ella y que lo original consistiría en la capacidad de creación y recreación de la cultura occidental (Villoro: 1995, p. 95); o, por ejemplo, en *Filosofía de la historia americana*, donde entiende la autenticidad en el sentido de la adaptación crítica del pensamiento ajeno a las problemáticas propias de nuestra circunstancia con forme a nuestro estilo y espíritu y, lo inauténtico como aquel ejercicio en el que únicamente se imita y no se llega a una toma de conciencia ni al acto de la creación (Villoro: 1995, p. 96). Pero Villoro sostiene que, sin embargo, en dichos pasajes Zea sigue preso en el dilema conceptual propio-ajeno, aunque expresa ya unas notas distintivas que pueden encaminarnos a pensar la autenticidad como una “participación con” y “adaptación a” y “asimilación de la cultura occidental” en donde lo que importa es la “especificidad creadora” y la “adecuación crítica de métodos” que ayuden a “elevar el nivel profesional” de la filosofía más allá de lo propio y lo ajeno.

En este sentido, Villoro, también valora a Augusto Salazar Bondy, que se suma a una alternativa de autenticidad distinta a aquella que la entiende en el marco de la dinámica “propio y ajeno”, porque marca una diferencia con la definición y distinción de tres conceptos fundamentales en torno a la problemática: originalidad, autenticidad o genuinidad y peculiaridad; aunque cuestionando el aspecto de remitir, finalmente, el problema de la inautenticidad a causas económico-sociales. El primer concepto, implica un acto creativo y

se refiere al aporte de nuevas ideas y nuevos planteamientos. El segundo, se usa para significar un producto que no sea falseado, equivocado o desvirtuado. El tercero, se refiere a la presencia de un carácter distintivo de un producto espiritual.

En dicha valoración incluye a la filosofía de la liberación de Enrique Dussel en lo relativo al carácter disruptivo, subversivo y crítico de la dominación en todos los sentidos, que son signos de autenticidad de una filosofía, pero realiza algunas aclaraciones respecto de lo que se dice de la famosa corriente filosófica, para no confundir cualquier pensamiento que esté a favor de la liberación de los pueblos latinoamericanos con aquello que es propiamente la filosofía.

Es en este marco donde, recogiendo las inquietudes de sus colegas y aclarando ambigüedades y confusiones, Villoro presenta la autenticidad bajo cuatro principios: 1) pensar desde la autonomía de la razón, esto es, pensar por sí mismos haciendo juicios racionales que aspiran a lo universal, aunque nunca lo alcancen completamente; 2) procurar que haya congruencia entre el pensamiento y la vida, que implica una congruencia entre los motivos (pasión) y las razones que influyen en el pensar, así como una coherencia entre el individuo y la comunidad; 3) verificar que el pensamiento sea crítico y libertador, es decir, que produzca “disrupción” con cualquier forma de dominación, a través de un análisis conceptual y crítica de las creencias recibidas, puesto que el pensamiento si es radicalmente crítico es libertador; 4) pensar con rigor, es decir, pensar el ser de las cosas hasta la raíz, pensar con fuerza, profundidad y seriedad, así como expresar las ideas con orden y claridad, teniendo en cuenta que el modo en que la filosofía piensa es a través de la reflexión, el análisis, la justificación y la interpretación de enunciados y conceptos que se articulan entre el pensamiento y la realidad, mismos que al someterse a un diálogo intersubjetivo estricto, al ser sopesados por la crítica del juicio racional del otro o de una comunidad filosófica en general se sostienen para, así, dar lugar al planteamiento de argumentos válidos y sólidos, mismos que puedan contribuir a comprender nuestra realidad problemática y contingente.

Veamos cada uno de estos principios que llevan la actitud de buscar claridad y distinción en el pensamiento exponiendo razones suficientes para creer.

La autenticidad como autonomía de la razón

Un aspecto fundamental para definir a alguien como auténtico es a través de la capacidad que tiene de pensar por sí mismo aduciendo sus propias razones que, sin embargo, aspiren a la verdad (en el sentido de justificación) universal. Y, en este sentido, sostiene Villoro: “(p)or peculiar que fuera una filosofía, por condicionada históricamente que esté, las razones en que se funda han de tener validez para cualquiera.” (Villoro: 1995, p. 98) Así la universalidad será juzgada por las razones objetivas, válidas para cualquier sujeto pertinente que las comprenda y las evalúe desde la autonomía de su razón (*Idem*). Y, por el contrario, es inauténtico, un sujeto que acepta las razones ajenas sin examinarlas desde su propio pensamiento racional. Cabe señalar, que la racionalidad que Villoro pone aquí en juego es una al estilo de la objetividad científica, pero esto se debe a que Villoro considera que es conveniente que la filosofía alcance el nivel de validez y justificación que tiene el saber (conocimiento científico), mas no toda la perspectiva de investigación de la ciencia: observacional, empírica, metodológica, apoyada en una racionalidad explicativa que piensa la realidad basada en las causas y los efectos de los hechos; tiene bien claro que la filosofía procede por la vía del análisis conceptual, la argumentación lógica, la comprensión hermenéutica y la reflexión radical de los problemas fundamentales.

Dadas estas notas aclaratorias, la filosofía latinoamericana, desde el juicio de Villoro, no ha sido inauténtica por seguir doctrinas de otras culturas, sino por repetir un pensamiento que no está fundado en las propias razones (Villoro: 1995, p. 99). Así, (i)nautenticidad es falta de crítica y de radicalismo en la reflexión” (Villoro: 1995, p. 99). Aspecto que reconoce Villoro que ya cuestionaba Zea, pero subrayando que lo hacía sin salir del dilema entre lo propio y lo ajeno.

En este tenor, hay ya un sentido de autenticidad, ésta significa pensar críticamente y ser radicales en las

reflexiones. Sentido en el que Villoro recupera la concepción que su maestro José Gaos tenía acerca de la filosofía. Para Gaos la filosofía consistía: “(e)n hacer frente a cualquier cosa con radicalidad. En penetrarla con la mirada hasta las ‘raíces’, término que se empleó antes de que viniera a emplearse el término ‘principios’.” (Gaos: 1945, p. 369) Dicha radicalidad en la reflexión, vemos que coincide con la “comprensión de caladura” del peruano Francisco Miró Quesada.

Miró, señala que para realizar una filosofía auténtica se tiene que llegar a una “comprensión de caladura” (Miró: 1974, p. 32), en el sentido de llegar con la comprensión hasta el fondo de las cosas —así como el líquido que penetra un cuerpo permeable, tal como el sentido del gusto analiza sensiblemente el sabor de las frutas y siente su esencia, así como el lápiz horada las hojas de un finísimo dibujo hasta rasgarlas mostrando como resultado un relieve en la textura—, y no sólo a una captación estructural-representativa de las cosas y de las significaciones a la manera de la explicación del entendimiento determinante y objetivo. La comprensión de caladura permite llegar a asimilar el volumen interno del material analizado y el fondo de las significaciones, así como sus acepciones en todos los matices (Miró: 1974, p. 32), permitiendo una comprensión total del sentido expresado (Miró: 1974, p. 31).

Ahora bien, otro rasgo esencial del problema de la inautenticidad que señala Villoro, en el marco de la autonomía del pensamiento, es que el pensamiento inauténtico suele ser ideológico (Villoro: 1995, p. 100). La ideología es un pensamiento que reitera doctrinas y opiniones que se presentan como verdaderas, pero que en el fondo obedecen a los intereses políticos y personales de quienes las han formulado (*Idem*). La ideología sólo puede ser descubierta por un pensamiento crítico, disruptivo, en el que opera y se expresa una razón autónoma.

Autenticidad: congruencia entre pensamiento y vida

Por su parte, la autenticidad, como congruencia entre pensamiento y vida, no deja de buscarse mediante un método racional y riguroso y ésta implica congruencia entre las razones y los motivos para justificar una creencia, así como entre la individualidad y la comunidad y entre la razón teórica y la razón práctica.

Regularmente pensamos que los motivos y las razones se oponen, o bien, pensamos que una investigación filosófica tiene que estar basada en razones y no orientada por motivos, pero Villoro sostiene que “(l)a singularidad de los motivos no afecta el carácter objetivo y universal de la justificación racional, pues la verdad de las proposiciones filosóficas se funda en razones y éstas son objetivas.” (Villoro: 1995, p. 101); aunque el verdadero motor de una actitud filosófica sean los motivos.

Los motivos no necesariamente están peleados con las razones; son los motivos en primer lugar los que, ante una falla en el sistema de creencias, misma que lleva a una crisis de sentido, conducen a adoptar una actitud filosófica.

Sin embargo, así como los motivos pueden ser un fundamento de autenticidad, éstos también pueden ser inauténticos. En tal caso, la inautenticidad se presenta al menos en dos sentidos. En un primer sentido, cuando la investigación no responde a motivaciones propias, necesidades personales, a problemas que le preocupan realmente a la persona o, cuando, no es un medio para reflexionar acerca de ciertos problemas que en el fondo se plantea. Es entonces cuando el pensamiento se convierte en un juego intelectual desligado de la vida, es decir: academicismo banal, superficial, artificial, frío malabarismo de conceptos, etc. Aquí la inautenticidad expresa una inconsistencia entre la teoría del pensador y sus creencias que regularmente no son autoconscientes. En un segundo sentido, se entiende como la falta de congruencia de la investigación filosófica con el resto de la vida personal (Villoro: 1995, p. 102).

Villoro no ve a la filosofía únicamente como una actividad académica o escolástica, sostiene en su discurso de entrada al Colegio Nacional, “Filosofía y dominación”, publicado por primera vez, en 1978, en la revista *Nexos*, y posteriormente en *El concepto de ideología y otros ensayos*, de 1985:

La filosofía no es una profesión, es una forma de pensamiento, el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo distinto, lo alejado de toda sociedad en que la razón esté sujeta. Lo distinto, nunca alcanzado, buscado siempre en la perplejidad y en la duda, es veracidad frente a prejuicio, ilusión o engaño, autenticidad frente a enajenación, libertad frente a opresión. (Villoro: 2007, p. 135)

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 sólo” 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 ésta, se ha desenvuelto 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. Por ello, consideramos que la filosofía es una mediación entre la vida personal y la vida profesional, entre la sabiduría y la ciencia, entre la vida privada y la vida pública.

Por otra parte, sostiene Villoro que la inautenticidad, como la falta de congruencia entre pensamiento y vida, puede presentarse no sólo de manera individual, sino también colectiva y puede redundar en la actividad inauténtica de la filosofía de toda una comunidad o de todo un país. En este sentido, se pregunta si cabe plantearse el problema en los términos en los que se lo planteaba Salazar Bondy: a la filosofía como una “representación mistificada de una comunidad” (Villoro: 1995, p. 103). Cuando la filosofía se plantea colectivamente de manera inauténtica puede caer en la artificialidad de ver a la filosofía como un conjunto de teorías y de principios que necesita de las claves hermenéuticas adecuadas para ser comprendida y evaluada y, entonces, quedar aislada del resto de las significaciones comunes de las personas reales de la sociedad (Villoro: 1995, p. 103).

Así, Villoro iría precisando para que una persona sea auténtica tendrá que haber congruencia entre sus motivos y razones, así como entre su individualidad y la comunidad a la que pertenece, entre su pensamiento y vida a nivel teórico y práctico; pero también puede mantenerse auténtica incorporando aspectos ajenos a él y su cultura, si los piensa críticamente y aspira a una superación; dando así las claves de ser auténtico sin recurrir a lo que podríamos llamar la falacia de “petición de lo propio”: sólo lo propio puede ser auténtico.

Podemos importar y adoptar críticamente ideas originadas en otros países y otras culturas, que satisfacen plenamente nuestras necesidades y nos ayudan a alcanzar nuestros fines; entonces, nuestro pensamiento será auténtico, aunque pudiera coincidir con un pensamiento ajeno. A la inversa, podemos aceptar creencias convencionales de nuestra propia sociedad, peculiares a nuestra circunstancia, que chocan con nuestros verdaderos deseos y necesidades profundas y entonces nuestro pensamiento será inauténtico. (Villoro: 1995, p. 103)

Ahora bien, ¿por qué la autenticidad implica a un pensamiento disruptivo y libertador?

Autenticidad en tanto que acción filosófica libertaria

Villoro sopesa la idea de que la inautenticidad también tiene causas sociales e históricas, tales como la marginalidad histórica y la dependencia que señala Zea o la cultura de dominación que provoca la enajenación y nos mantiene en ella, debido a factores de subdesarrollo económico como lo denuncia Salazar Bondy. Para Salazar Bondy, como decíamos, la autenticidad tiene que ver también, con un cambio en la estructura económico-política e histórica de la sociedad, puesto que lo que predomina entre nosotros es una cultura de dominación: “(d)ependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos

subdesarrollados —valga la expresión— de estas potencias y, consecuentemente, países con una cultura de dominación.” (Salazar: 2011, p. 86) Al respecto Zea, cuestionaba dicha postura señalando que: “(l)a inautenticidad de la filosofía no es, así, un problema de subdesarrollo; por ello, el desarrollo o el supradesarrollo no dará como consecuencia una auténtica filosofía en Latinoamérica.” (Zea: 1994, p. 113) Sin embargo, Zea direccionaba el problema hacia la “marginalidad histórica” que sufría Latinoamérica por parte de la cultura occidental moderna. Para Zea la inautenticidad es un modo de enajenación, provocada por la colonización: “(d)esenajenarse es descolonizarse, dejar de ser instrumento, medio, de otros fines.” (Zea: 1994, p. 106) Y, aunque Zea busca lo propio de Latinoamérica, como decíamos, sólo por añadidura no deja de preocuparse por lo peculiar. Y precisamente esa remisión última de lo auténtico a “lo peculiar”, aunque sea como consecuencia, es lo que Villoro cuestionará, porque lo auténtico en la filosofía de Zea no logra sustraerse a la dialéctica entre lo propio y lo ajeno; y, como alternativa propondrá Villoro un sentido epistémico del concepto de autenticidad.

Villoro intenta recuperar las inquietudes de Zea y Salazar Bondy, pero desde una perspectiva epistemológica. El filósofo de “lo razonable”, sostiene que la dependencia cultural y económica, limita, pero no excluye la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica en el sentido de autonomía de la razón y de congruencia entre pensamiento y vida (Villoro: 1995, p. 105). Y precisamente atendiendo a los aspectos de dependencia y dominación cultural, desde la perspectiva de Villoro, una filosofía latinoamericana auténtica tendría que ser un “instrumento de liberación” mediante un pensamiento disruptivo. Disruptivo, pero ético como dirá ya posteriormente en *El poder y el valor* (Villoro: 1997, p. 248).

Sin embargo, Villoro deja bien claro que, la creación y producción de una filosofía auténtica no tiene que esperar a la superación del subdesarrollo económico y cultural de los países latinoamericanos sino, antes bien, puede ser el motor que desencadene y promueva la superación de dicha condición cortando de raíz la problemática (Villoro: 1995, p. 106). El modo en que la filosofía puede liberar es a través de su pensamiento crítico, disruptivo, que puede romper con la imposición, la dominación, la enajenación, los prejuicios, los mitos, los ídolos, la ideología, etc.

En ese sentido, Villoro reconoce a la filosofía de Enrique Dussel, citando su *Filosofía de la liberación*, como la posibilidad de filosofar desde la periferia en naciones subdesarrolladas, dependientes, culturas coloniales bajo la condición de crear otro discurso, un discurso distinto al de Occidente (Villoro: 1995, p. 106). Villoro ve la coincidencia de la filosofía de la liberación de Dussel con la que planteaba Zea en *América en la historia* y que continua en *La filosofía americana como filosofía sin más*, en la que sostiene que la filosofía auténtica no sería la consecuencia de la liberación revolucionaria, sino su condición de posibilidad, en tanto que filosofía de la acción subversiva (Villoro: 1995, p. 107).

Villoro reconoce que, en las filosofías de Bondy, Zea y Dussel, la autenticidad de la filosofía implica una doble característica —aunque ello implica un ejercicio de matices diferenciales—: 1) una reflexión crítica de las creencias recibidas y, 2) que uno de los contenidos de la filosofía latinoamericana es el tema de la dominación en el que a través de la autonomía de la razón es menester liberarnos de ella. Esta doble característica hace énfasis en la finalidad o meta de la filosofía latinoamericana, en la que Villoro coincide plenamente con ellos: liberarnos de cualquier forma de dominación.

Sin embargo, Villoro manifiesta una expresión discrepante con los tres filósofos en mención, en la caracterización de los procedimientos o medios para alcanzar dicho fin. Villoro considera que es necesario tratar de evitar ciertas confusiones a las que pueden llevarnos, en mayor o menor medida, las filosofías de los tres autores mencionados.

La primera confusión, en torno a la relación de la filosofía con los procesos de liberación político-cultural, es que puede pensarse que es filosofía cualquier pensamiento que sostenga, emotivamente, contribuir a la liberación de los pueblos latinoamericanos, sin tomar en cuenta los aspectos esenciales de la filosofía tales como la precisión del pensamiento y de su expresión, la argumentación, el análisis metodológico, así como el tratamiento de los temas centrales de la filosofía universal que pueden quedar postergados ante la urgencia de temas circunstanciales y efímeros. La segunda, es la confusión entre la actitud filosófica y la actividad

crítica práctica-política de la filosofía con un pensamiento únicamente instrumental que, señala Villoro, no se le puede atribuir a Bondy, Zea y Dussel, pero que, sin embargo, es una expresión común en los artículos periodísticos, los debates políticos y hasta universitarios; perspectiva desde la cual, si el pensamiento latinoamericano trata temas universales no está haciendo más que contribuir a la dominación, tal como, valora Villoro, que señala Francisco Miró Quesada en *La filosofía actual en América Latina*. Villoro aclara que, aunque la filosofía tiene una dimensión instrumental y práctica: "(c)omo ideología, cumple una función en el sistema de poder, como crítica del pensamiento ideológico, cumple una función disruptiva frente al sistema [...]" (Villoro: 1995, p. 109); dichas funciones no pueden desembocar únicamente en un activismo político; que la actitud crítica y la labor disruptiva de la filosofía ya cumple sustancialmente con efectuarse en el marco de un análisis conceptual y una crítica de las creencias, aspecto que queda enmarcado en la autenticidad como pensamiento crítico libertador con una metodología racional, rigurosa, que tiene que exponer las ideas de manera clara y distinta.

El carácter riguroso y disruptivo de la filosofía que implica una liberación de la dominación, no puede confundirse con prédicas políticas, incitación a la acción, ni con la formulación de teorías sobre el cambio social, pero eso no obsta para que sirva de fundamento racional a dichas actividades, afirma Villoro (Villoro: 1995, p.117).

El filósofo mexicano sostiene que el proyecto de una filosofía auténtica en tanto que un pensamiento riguroso no se opone a la filosofía de la liberación, sino a la vaguedad y confusiones que frecuentemente se manifiestan bajo dicha rúbrica.

La autenticidad en tanto que pensamiento riguroso

En la orientación de la "profesionalización de la filosofía" como la proponía Francisco Romero —en su ensayo "Sobre la filosofía en Latinoamérica", de su libro *Filosofía de la persona*—, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y el propio Villoro plantearon que la filosofía, para ser auténtica, tendría que ser un "pensamiento riguroso" (Villoro: 1995, p. 110). Pero dicho planteamiento fue prejuzgado y descalificado por pensar que se trataba de una suerte de filosofía analítica desligada de la realidad socio- histórica.

Cabe recordar que Francisco Romero, fue el pionero en la teorización del concepto de autenticidad (Dussel: 2009, p. 281). Él inicia con la intención de crear un proyecto para hacer realidad una filosofía latinoamericana. Romero fue de la idea de que se podía hacer filosofía auténtica, si y sólo si, se llegaba a una "normalidad filosófica". (Dussel: 2009, p. 259) Para Romero, la normalidad filosófica se lograría al ampliarse, organizarse, profesionalizarse y difundirse su actividad. Entonces la filosofía deja de ser el esfuerzo heroico de una figura sobresaliente y se convertiría en una tarea común, en la que se formulan argumentos universales sobre problemas que pueden brotar en cualquier parte del mundo. (Romero: 1951, p. 150) Es en dicho sentido que Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Villoro plantearon el pensamiento riguroso. Sin embargo, hubo malos entendidos y críticas descalificadoras, entre otros, por parte de Zea.

Ante las críticas, por tratarse de un planteamiento con el estilo de la filosofía analítica, sostiene Villoro que dichas críticas se derivan de una suerte de equívocos, que sin duda al precisarlos nos ayudaran a ver claramente aquello en lo que consiste el aspecto científico de la filosofía y el concepto epistémico de autenticidad, o la "autenticidad como criterio de legitimidad" o criterio epistemológico distinto del campo de sentido que se establece en la dialéctica entre lo propio y lo ajeno.

Zea creyó que la filosofía como pensamiento riguroso iba en contra de la filosofía de la liberación que él proponía; entendió que lo que a ésta le importaba era llevar el "ideal cientificista a la filosofía" (Villoro: 1995, p. 111); pensó que era simple y vana técnica, instrumentalidad referida a la metodología y la lógica sin reflexión histórica, social, política; aseveraba que se trataba de una filosofía academicista informada de las últimas publicaciones en lengua inglesa o alemana, esterilizada de las motivaciones personales del investigador.

Ante ello, aclara Villoro que no se trata de hacer de la filosofía una ciencia, puesto que no son lo mismo

ni en cuanto a métodos ni en cuanto a tipos de conocimiento. Mientras que la filosofía analiza, justifica interpreta enunciados y conceptos; la ciencia descubre, postula y explica nuevos objetos de conocimiento (Villoro: 1995, p. 111). Lo que sí recupera de la ciencia es el profesionalismo, la disciplina, la precisión, la claridad, la especialización, la seriedad, la información. Con ello, aclara, ahí en "Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana", de 1987, que no pretende hacer de la filosofía una ciencia. Aspecto que no quedaba totalmente despejado con lo expuesto en "El sentido actual de la filosofía en México" (Villoro *et. al.*: 1968, pp. II-IV). A ello, quizás se debía la crítica de Zea. Aunque quedaba por verse la desvinculación de lo social.

En el ensayo de 1987, Villoro también señala que la filosofía que él, junto con Alejandro Rossi y Fernando Salmerón, propone no es una filosofía sin compromiso social y político, aunque tampoco cae al extremo de ser un pensamiento que predique la acción política y el activismo social, que conlleve en su seno toda suerte de ideologías, entendiendo por ideología un conjunto de creencias distorsionadas por intereses y al servicio del poder de un grupo o clase; ya habiendo sostenido que la filosofía no es ciencia, ni mucho menos ideología, en su ensayo "Filosofía y dominación" (Villoro: 1975, pp.120-135), publicado en el libro *El concepto de ideología y otros ensayos* de 1975.

Así, sostiene el autor de *Los grandes momentos del indigenismo en México* que, en cierta medida la crítica de Zea, proviene de que, cuando se habla de "filosofía rigurosa", la gente entiende que se trata básicamente de la filosofía analítica a la que, siguiendo la interpretación de Marcuse, acostumbra a llamársele científicista, logicista, tecnocrática, despreocupada de las problemáticas sociales (Villoro: 1995, p. 113). Ante ello, aclara que la filosofía rigurosa está siguiendo un proyecto que se procura en Latinoamérica desde mucho más antes que la llegada de la filosofía analítica y que se trata de la "profesionalización de la filosofía" (Villoro: 1995, p. 113). Villoro señala, además, que la filosofía rigurosa no se limita únicamente a la filosofía analítica, sino que incluye también planteamientos elaborados desde la filosofía marxista como los de Adolfo Sánchez Vázquez y Carlos Pereyra (Villoro: 1995, p. 114). Y que la filosofía analítica no omite u obstaculiza reflexionar sobre problemáticas sociales, morales e históricas; que, su reducción a sólo el aspecto metodológico y lógico es un prejuicio que se tiene de ésta y que, al contrario, los filósofos latinoamericanos que se adscriben a dicha corriente han tratado sobre los diversos campos de estudio de la filosofía (*Idem*).

Sostiene Villoro:

Filosofía rigurosa quiere decir simplemente filosofía que intenta llevar hasta el final, con el ejercicio de la propia razón, el examen de los fundamentos de las opiniones y doctrinas recibidas, filosofía que no se detiene en razonamientos vagos o figuras retóricas, que no toma prestadas, sin ponerlas en cuestión, opiniones manejadas por otros. Filosofía rigurosa es reflexión que aspira a ser clara, precisa y radical. En ese sentido toda filosofía rigurosa es liberadora, pero su labor no consiste en prédicas de acción o adoctrinamientos políticos, sino en poner en cuestión los sistemas de creencias recibidos y las convenciones aceptadas que tomamos como propias. (Villoro: 1995, p. 116)

Así, Villoro muestra que la filosofía rigurosa que propone en la dirección de Francisco Romero y muchos otros filósofos mexicanos y latinoamericanos (Villoro: 1995, pp. 114-115), no se contraponen, sino que antes al contrario converge y guarda complementariedad con la filosofía de la liberación de Zea, Salazar Bondy y Enrique Dussel. La filosofía rigurosa no está en contra de una reflexión sobre los problemas de la vida concreta de los hombres de carne y hueso y su circunstancia, sino que la requiere. Aquí se puede notar su postura relativa a la *phrónesis*.

Ahora bien, para entender la magnitud de las implicaciones que tienen estas cuatro ideas que expusimos y poder actualizarlas, es necesario remontarnos, brevemente, a los momentos, ideas y filósofos clave de la historia de la filosofía latinoamericana donde se encuentra la raíz del problema, para ver ¿cómo surge la búsqueda de una filosofía auténtica? y, entonces, comprender ¿cómo se ubica el planteamiento de Villoro en dicha historia? Es decir, antes de pensar el presente, revisemos el pasado.

NACIMIENTO E HISTORIA DE UN PROBLEMA ARTICULADO ENTRE DOS TIERRAS

Desde finales del siglo XIX se ha planteado insistentemente, en el marco de la filosofía de habla hispana, la problemática de si es filosofía o no el pensamiento que se articula en América Latina; y, con ello, la búsqueda de una “filosofía propia” (Villoro: 1995, p. 90). El problema surge cuando se piensa el ser de la filosofía latinoamericana y su origen a partir de su raíz dramática en el marco histórico cultural violento de la dominación española al continente americano. El pensamiento filosófico latinoamericano, como observa Salazar Bondy, por tratarse de una influencia occidental, no comienza sino hasta después del descubrimiento de América y de la conquista española (Salazar: 2011, p. 11). Por su parte, Francisco Miró Quesada denuncia el problema de la filosofía latinoamericana en los siguientes términos:

El filosofar latinoamericano nace por inseminación artificial. [...] Casi podría decirse que viene al mundo como un hijo espurio que se quiere ocultar y se abandona en la puerta de un convento. [...] Nace delante de todos, desnudo y flaco, como un huérfano desvalido. Su origen es desconocido, no sabe a quién acudir, ni siquiera tiene parientes pobres que lo recojan. No es que no se base en ninguna tradición. [...] Pero tiene que echar mano de una tradición lejana, extranjera. (Miró: 1974, p. 25).

Desde ahí podemos ver como a la filosofía latinoamericana le costó mucho trabajo desarrollarse, habiendo nacido como un pensamiento apegado a los límites internos de lo receptivo, imitativo, superficial, pobre, falto de método, sin originalidad y lírico (Villoro: 1995, p. 90). Villoro sopesaba ya dicho diagnóstico, en 1950, en el marco de las discusiones sobre el sentido de la filosofía en México y sostenía que la causa de la inautenticidad se debía a la falta de rigor y a la carencia de suficiente profesionalismo (Salazar: 2011, p. 53).

Recordemos, brevemente, algunos aspectos de la historia del surgimiento de la filosofía latinoamericana, relativos a la autenticidad, que ha sido, coincidimos con Carlos Beorlegui, una búsqueda incesante de la identidad (Beorlegui: 2004, p. 23) y, veamos en dónde se engarza Villoro con su idea de autenticidad en sentido epistemológico.

La primera filosofía difundida en Latinoamérica fue la escolástica en el siglo XVI⁴, en su versión española, la cual era un pensamiento conservador antimoderno (Salazar: 2011, p. 12). A raíz de la conquista española⁵, en el pensamiento de América comienza una preocupación por los derechos del indio y el derecho de hacer la guerra al otro, pero desde un enfoque español, no propiamente Latinoamericano (*Idem*).

Ya para el siglo XVIII, la filosofía moderna se da a conocer en el continente americano por medio de P. Feijoo y los viajeros ilustrados. Las filosofías más publicitadas fueron la de Descartes, Leibniz, Hugo Grocio, Rousseau, Condillac, Montesquieu, Benjamín Constant, etc. Por el lado anglosajón, influyen personalidades como Adam Smith y Jeremy Bentham. Es así, como la Ilustración se traslada como tal a Hispanoamérica, especialmente la corriente francesa. (Salazar: 2011, pp. 12-13)

Junto con la filosofía de la identidad entre el *ego cogito* y la realidad, tanto por la vía de los sentidos (empirismo) como de intelecto (racionalismo), se traslada a Latinoamérica el pensamiento político de la ilustración francesa con sus aires de libertad, igualdad y fraternidad lo que permite iniciar una “etapa de emancipación” de las antiguas colonias que comprende hasta la revolución mexicana (Beorlegui: 2004, p.

⁴ Beorlegui, coincidiendo con Dussel, considera que hubo filosofía desde una etapa previa, a saber, la pre- colombina y pre- filosófica correspondiente a la sabiduría pre- hispánica (Beorlegui: 2004, p. 74).

⁵ Beorlegui distingue tres siglos de la época de la colonia, con tres periodos correspondientes: 1) el pensamiento de los conquistadores por sobre los vencidos, 2) la implantación de la filosofía española en universidades de Latinoamérica y 3) la transición de la escolástica a la modernidad.

75), en la que se distinguen tres periodos: 1) el comienzo de la búsqueda de una “auténtica filosofía americana” como pide Alberdi, al lado de Sarmiento y otros, de 1807 a 1920, 2) un periodo de transición liberal propiciado por los intereses de los criollos más poderosos que rebajan los ideales democráticos, de 1820 a 1870 (Beorlegui: 2004, p. 75); y, 3) de 1870 a 1900/1910, el imperio del positivismo tanto como teoría filosófica, como ideología de la nueva burguesía, teniendo como más potente ejemplo la dictadura de Porfirio Díaz en México (Beorlegui: 2004, p. 76).

Asimismo, entre estos periodos mencionados, a partir del año 1870, en el esplendor del romanticismo surgen algunas corrientes filosóficas que marcaron el contexto cultural y teórico de Hispanoamérica; entre ellas destacan el krausismo, el espiritualismo, el anarquismo, el positivismo, el socialismo y el marxismo, entre otros (Salazar: 2011, p. 14). Ya para el siglo XX, surgen algunos movimientos universitarios que influyeron en el rumbo de la filosofía hispanoamericana, tales como la fenomenología, la axiología, el existencialismo, la lógica y la filosofía analítica (Salazar: 2011, pp. 17-19).

Durante el devenir del siglo XX se da la cuarta etapa del pensamiento filosófico latinoamericano (Beorlegui: 2004, p. 74). En esta etapa se produce la “normalización de la filosofía”⁶, con el entusiasmo y rigor de Francisco Romero y, con ella, surgen varias generaciones importantes, tales como: la de 1900, la generación de Enrique Rodó; la de 1915 (A. Caso, J. Vasconcelos, J.C. Mariátegui, entre otros); la de 1927 o de 1939, coincidente con el exilio republicano: confluencia de Samuel Ramos y Francisco Romero, con J. Gaos, García Baca y demás exiliados españoles; la de 1945 L. Zea (y el grupo Hiperión) y A. Salazar Bondy; la generación de la “Filosofía de la liberación”, de 1969; y, la generación de la posmodernidad y postcolonialidad (Beorlegui: 2004, p. 76)

Ahora bien, un aspecto que va a influir en la búsqueda de la autenticidad filosófica es la perspectiva remitida a las circunstancias y al devenir histórico por parte de los filósofos españoles, que al importar la tradición filosofía occidental trascendental, le dieron un matiz inmanentista. En España con la generación de 1898 (Benavente, Valle-Inclán, Baroja, Bueno, Rubén Maeztu, Azorín, Antonio Machado y Miguel de Unamuno), comienza una preocupación por la esencia de España, por su futuro y a causa de su crisis. Estos pensadores se enfocaban a problemas reales y concretos, comenzaron a preocuparse por su circunstancia.

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

Ortega propone que el filósofo se encargue de la salvación de sí mismo y de la realidad ilógica. Sostiene el filósofo en *Meditaciones del Quijote*: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. Benefac loco illi quo natus es, leemos en la biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de los que nos rodea.” (Ortega: 1942, p. 30). Salvar su circunstancia y edificar una filosofía más profesional fue su tarea, puesto que pensaba que en la reabsorción de la circunstancia se asume originalmente el Ser (*Idem*).

Con un estilo ensayista, Ortega promueve la filosofía española tanto en España como en Latinoamérica. En Hispanoamérica, más concretamente en México, se dio a conocer la filosofía orteguiana por medio de la *Revista de Occidente*, la cual fundó en 1922. (Salazar: 2011, pp. 22-23)

Es así como Samuel Ramos acude a Ortega para hablar de la circunstancia en México (Miró: 1974, p. 90-91), para determinar lo que es el “ser del mexicano”, la manera en que se ha modelado y lo que puede ser él y su cultura (Ramos: 1982, p. 100). Ramos hace suyo el apotegma de Ortega y Gasset “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” para pensar su circunstancia mexicana (Villegas: 1960, pp. 114-15).

⁶ Beorlegui, junto con Dussel, distingue una primera normalización de la filosofía en el periodo de 1553 a 1750 con la implantación de los españoles y portugueses en las universidades y centros superiores de cultura (Beorlegui: 2004, p. 75).

Otro aspecto que influye en la búsqueda de la autenticidad es que igual que Ortega en España, algunos filósofos en Latinoamérica, a principios del siglo XX lanzan una serie de formulaciones críticas en contra del positivismo (Hurtado: 2007, p. 22). Entre ellos figuran José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira (uruguayos), Alejandro Korn (argentino), Alejandro Deustúa (peruano), Enrique Molina (chileno) y Antonio Caso y José Vasconcelos (mexicanos), quienes forman el grupo de filósofos a los que Francisco Romero llama los fundadores, por iniciar la filosofía latinoamericana del siglo XX, con un carácter autóctono y, a la vez, universal, profesional y universitario. (Dussel: 2009, pp. 530-532)

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

Después, con la llegada a México de los filósofos transterrados, que se refugiaron en Latinoamérica debido a la guerra civil española, la filosofía hispanoamericana comienza a adquirir una forma interactiva y dialógica. Los filósofos españoles que llegaron primeramente a México fueron: Joaquín Xirau, José Gaos, José María Gallegos Rocafull, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez. Estos tenían una formación en universidades de Barcelona y Madrid, lo cual produjo el acercamiento al profesionalismo en la filosofía latinoamericana con una línea existencialista muy marcada. (Dussel: 2009, p. 279)

Con estos acontecimientos, los filósofos latinoamericanos comienzan a formar una filosofía propia. La generación que se caracteriza por tal propósito es la que Miró Quesada llama la “generación forjadora”, por su esfuerzo de crear el proyecto de una filosofía auténtica. Entre los filósofos de esa generación aparecen Francisco Romero (argentino), Emilio Oribe (uruguayo) y, por supuesto, Samuel Ramos en México. Para ellos la autenticidad radicaba en crear técnicas filosóficas propias y, por ese detalle, lanzan el reto de una superación de sus antecesores. (Dussel: 2009, p. 533)

Ya para mediados del siglo XX, se comienza a escribir de una manera más articulada y argumentada; sistemática, técnica y empleando nuevas terminologías. Entre los autores que comienzan a escribir de una manera más lógica y metódica y, además, con la intención de una “filosofía propia” y en ese sentido auténtica se encuentran Francisco Romero, Ferrater Mora, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada y Xavier Muguerza, Salazar Bondy y Enrique Dussel.

Es siguiendo toda esta historia, y con la intención de elevar el nivel de la filosofía en México, que aparece Luis Villoro, quien pertenece, a la generación de 1945, la de Leopoldo Zea (y el grupo Hiperión) y Salazar Bondy y que con la influencia decisiva de su maestro José Gaos—fenomenólogo, historicista, existencialista quien a su vez retoma la “razón vitalista” de Ortega y Gasset y la idea de pensar la circunstancia—, quien a su llegada a México tuvo gran incidencia en su formación, propondrá una filosofía rigurosa, que llegue a la raíz de los problemas teóricos, con claridad conceptual, con argumentos sólidos y una humildad de la razón que atienda, además, a los problemas de nuestra realidad contextual-socio-cultural, pero desde una actitud epistemológica que busca la validez, la justificación y el sentido de nuestras creencias respecto de la realidad. (Villoro: 1995, pp. 110-118)

Ahora sí, posicionémonos en el presente: ¿qué ha pasado con el proyecto de una filosofía latinoamericana auténtica; se ha abandonado el proyecto?, ¿cuál es el sentido actual de la filosofía en México? ¿Puede servir un criterio epistemológico para pensar su sentido de manera auténtica?

EL CRITERIO DE AUTENTICIDAD DE LUIS VILLORO ACTUALIZADO Y EL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO EN EL SIGLO XXI

El sentido de la filosofía en México en la actualidad no deja de pensarse desde el marco de la filosofía latinoamericana, por ello, hemos invertido la perspectiva: realizamos una revisión de los problemas fundamentales de la filosofía latinoamericana para comprender el sentido actual de ésta, desde la mirada de algunos filósofos mexicanos que aportan reflexiones actuales al respecto y que se intersecan en algún punto con la filosofía de Villoro, tales como Guillermo Hurtado, Gabriel Vargas, Alberto Saladino García, Mario Magallón, Mario Teodoro Ramírez, entre otros; vinculando la postura de Villoro también con la de algunos filósofos latinoamericanos que reflexionan sobre el sentido actual de la filosofía latinoamericana tales como el cubano Raúl Fornet-Betancourt, el colombiano Santiago Gómez Castro, el ecuatoriano Bolívar Echeverría y, hasta la fecha, el argentino Enrique Dussel; para finalmente, en el marco mencionado, proponer la actualización del criterio de autenticidad de Villoro, mediante tres conceptos de la etapa madura de su filosofía, que se orientan bajo la “razón razonable” (*phrónesis*), como una herramienta epistémica conveniente todavía para orientarnos en la búsqueda de sentido y frente a los problemas que enfrenta nuestra filosofía, hoy en día.

El sentido de la filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Una mirada desde México

Respecto del sentido actual de la filosofía latinoamericana, el filósofo mexicano Alberto Saladino García, revisando la producción que se ha realizado en este siglo XXI que apenas comienza (Saladino: 2016, p. 37), sostiene que:“(l)a novedad estriba en el hecho trascendente de referir, como esencia de su temática, la autognosis, pues la expresión filosofía latinoamericana refiere reflexiones en torno a cuestiones situadas más allá de una mera corriente filosófica, al abarcar su expresión ahora a las diversas corrientes, disciplinas, doctrinas y escuelas, que tienen como exponentes a los filósofos latinoamericanos, ya no sólo latinoamericanistas. Por ejemplo, quienes cultivan la filosofía analítica, la fenomenología o el marxismo, recuperan nuestra tradición al respecto y presentan una filosofía analítica latinoamericana, una fenomenología latinoamericana o un marxismo latinoamericano; pero también sucede con quienes desarrollan disciplinas como la ética, la estética, la historia de la filosofía, la lógica, etcétera.” (Saladino: 2016, p. 38)

Para tomar mejor el pulso nos parece conveniente preguntar: ¿cuáles son los problemas o temas persistentes de la filosofía latinoamericana? Dicho autor afirma que, por un lado:“(l)a problemática persistente tiene que ver con la falta de consenso en el uso de la expresión filosofía latinoamericana en virtud de la expansión de su semántica a tópicos que están más allá de la preocupación original de las problematizaciones relativas a la circunstancia y a la realidad de los países de América Latina y el Caribe.” (Saladino: 2016, p. 38); y, por el otro, con la reconstrucción de la filosofía de los pueblos originarios (Saladino: 2016, p. 38), misma que implica una reflexión sobre el indigenismo en toda América Latina (Saladino: 2016, p. 39). En este último aspecto coincide con Gabriel Vargas Lozano —al igual que con Villoro— sostiene Vargas: “[...] en nuestro país, como en otros de Latinoamérica es central también el tema del reconocimiento del otro y en nuestro caso, de los pueblos indígenas; de su cultura; sus tradiciones más valiosas y su aporte a la conformación de nuestra sociedad.” (Vargas: 2010, p. 52) En el marco del choque cultural ocurrido a raíz de la Conquista de América, Vargas sostiene: “(a)quí en México y en Latinoamérica tenemos una asignatura pendiente en lo que se refiere a un análisis de dicha cultura para la conformación de una nueva síntesis.” (Vargas: 2010, p. 53) Pero lo que nos parece más relevante con Vargas, es su propuesta de la filosofía como comprensora y transformadora del mundo socio-cultural-económico (Vargas: 2012, p. 18), haciendo énfasis el ámbito educativo, lo que da cuenta de que el tema de la filosofía en la *praxis* es uno de los enfoques fuertes de nuestra filosofía en la actualidad y converge con el campo de sentido del criterio epistémico de autenticidad

renovado que estamos proponiendo desde la filosofía de Villoro, en lo relativo a una filosofía de la *phrónesis*, que es, entre otras cosas, una mediación entre la teoría y la *praxis*.

Pero, nos preguntamos si la falta de impacto de la filosofía en la sociedad, se debe a que a ésta le ha faltado algo en sí misma o todo es culpa del sistema de poder despótico y dominante de las sociedades actuales. En este sentido, podemos preguntar antes de dirigirnos contra la exterioridad del poder: ¿cuál es el problema del cuál adolece la filosofía latinoamericana todavía en inicios del siglo XXI?

Saladino, señala que uno de los problemas más grandes es la falta de unidad y sistematización de la filosofía latinoamericana (Saladino: 2016, p. 41). Frente a ello, ¿cuáles son las soluciones que se vislumbran? Conceptualizar y sistematizar. Para dicho autor: “algunos de los principios a conceptualizar y sistematizar son: la autonomía, la identidad, el comunitarismo y su concepción sobre el mundo; todos ellos deben, además, ser apreciados como fundamento de su proyecto societario, ahora codificado en países sudamericanos con la expresión Vivir bien (Bolivia) o Buen vivir (Ecuador).” (Saladino: 2016, p. 41)⁷ Por nuestra parte, pensamos que no se trata de sistematizar dichos conceptos, sino que más bien éstos pueden sumarse al criterio de autenticidad epistémico que estamos articulando desde la filosofía de Villoro, tal como detallaremos más adelante en el apartado donde definimos los principios complementarios.

Pero, antes, deteniéndonos en el problema de cual adolece la filosofía latinoamericana, el filósofo mexicano Guillermo Hurtado ya había señalado desde *El búho y la serpiente*, publicado en el 2007, que: “[...] el problema principal de la filosofía latinoamericana es que carecemos de comunidades y tradiciones filosóficas, y que no podremos tenerlas a menos que iniciemos un diálogo crítico genuino entre nosotros y ejercitemos, a la vez, una memoria constante y renovadora de diálogos pasados.” (Hurtado: 2007, p. 38) Hurtado propone un método dialógico, crítico e histórico (comunicación, crítica y memoria), mismo que tendría que ser a la vez respetuoso e imaginativo, y cuya finalidad es la “creación de nuevos conceptos” que expresen la profundidad y radicalidad de nuestro pensamiento.

Hurtado, encuentra que tal filosofía latinoamericana se ha venido desarrollando en el dilema entre la postura modernizadora y la de la autenticidad. Ante ello, el filósofo, no opta por una en particular, sino por una mediación (un justo medio), por tomar lo mejor de cada modelo: propone, metafóricamente, como el búho, volar para alcanzar la creación conceptual, pero sin aplastar a la serpiente (a la reflexión a ras del suelo de los problemas concretos de la realidad) y viceversa. De la postura de la autenticidad, propone rescatar la congruencia entre nuestro pensamiento y nuestra realidad, así como la defensa de la libertad. Del modelo modernizador, ve conveniente recobrar su vigorosa defensa del rigor y del profesionalismo, su actitud abierta a lo nuevo, venga de donde venga y su afán de estar al tanto. (Hurtado: 2007, pp. 39-40) Hurtado piensa que estos aspectos pueden ayudar a construir comunidades y tradiciones filosóficas propias.

En este tenor, notamos que la tesis actual sobre el problema de la filosofía latinoamericana, de Hurtado, converge con la tesis antigua de Villoro y, observamos que, también es conforme a la *phrónesis*: el pensamiento riguroso no se contrapone con la reflexión de la realidad histórica-concreta, sino al contrario se complementan. Lo que nos lleva a sospechar que el sentido actual de la filosofía mexicana y latinoamericana puede ir o está requiriendo ir en la dirección de la *phrónesis* aristotélica.

Aún más, respecto de la problemática que subraya Hurtado recientemente, consideramos que la filosofía de Villoro, todavía es vigente para pensar el sentido de nuestra filosofía, porque permite construir comunidad y tradiciones filosóficas, no sólo propias, sino auténticas, ya que propone pensar crítica y valorativamente a nuestra “tradición en falta”, trágica, ambigua y crear comunidad cultural y filosófica sin quedarse en una postura escéptica o dogmática o en una reflexión ideológica, ni en un deseo de hacer de la filosofía una ciencia, pero tampoco en una composición de la imaginación creadora que no llegue hasta las raíces de los

⁷ El “vivir bien” que, sostenemos, tiene su base en la *phrónesis* aristotélica, tiene en sí la posibilidad de abrirse a las sabidurías ancestrales pre-hispánicas latinoamericanas. Un trabajo reciente que aborda el concepto del “buen vivir” desde la perspectiva latinoamericana, desde el Sur, en tanto que “sentir/pensar/habitar la Madre Tierra” es la tesis doctoral de Carlos Andrés Duque Acosta, titulada “La ampliación onológica-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna” (Duque: 2019).

problemas teóricos y de los problemas concretos de nuestra realidad socio-cultural, gracias a que el carácter crítico de dicha filosofía se erige en el marco de la *phrónesis* aristotélica (Villoro: 2007a, pp. 213-214), esto es: como una crítica racional, pero con valor, una mediación entre la racionalidad instrumental y la racionalidad valorativa, entre el poder y el valor (Villoro, 1997, pp. 95-110); entre la ciencia y la sabiduría (Villoro: 2011, p. 233-234). La crítica que plantea Villoro está delimitada por un horizonte de “valor” (Villoro: 1997, p. 16); es constructiva y ética (Villoro: 1997, p. 248), no sólo destructiva. La “razón razonable”, es una crítica tanto de la modernidad como de la posmodernidad y propone no sólo pensar los temas universales ya dados sino construir tanto una nueva filosofía como una “nueva figura del mundo”.

Y justamente, cobra mucha relevancia la “razón razonable”, actualmente, debido a la crítica a la modernidad, y a todas sus derivaciones, que hoy en día se realizan por parte de la filosofía en México y la filosofía Latinoamericana. De hecho, Mario Magallón Anaya afirma que la filosofía latinoamericana ha sabido hacer una crítica a la filosofía moderna (Magallón: 2014, p. 45). Y, en ese sentido, Magallón sostiene que la “crítica” tendría que ser la base fundamental para la construcción del sentido de la filosofía latinoamericana (Magallón: 2014, pp. 41-42), porque en la actualidad se ha planteado el regreso a la ontología y metafísica o a la ética con una filosofía de la vida para asimilar las diversas tradiciones a las propias, pero a lo mucho lo que se logra es un trabajo a nivel de interpretación, resemantización y reconstrucción conceptual de las terminologías novedosas, pero no a un pensamiento filosófico fundamental y consistente. Este aspecto nosotros lo subrayamos como un síntoma de inautenticidad. Ante ello, coincidimos con Magallón en que la filosofía se perfila en la dirección de un pensamiento crítico (Magallón: 2014, p. 43), tal como lo ha hecho desde su comienzo la filosofía de Villoro.

Por ello, ante la posibilidad siempre latente de inautenticidad, pensamos con Mario Magallón en que “la crítica” tendría que ser la base para la construcción del sentido de la filosofía en México y Latinoamérica, aunada a un “pensamiento riguroso-epistemológico” que, a la vez, atienda a la realidad histórico-social como lo piensa Villoro y que realice la creación de nuevos conceptos como piensa Hurtado, siempre y cuando se creación con fundamentos racionales, en lugar de sólo hacer reseña de las filosofía extranjeras de novedad.

Ahora bien, veamos con mayor detenimiento la tendencia crítica de la modernidad que ha tenido la filosofía en Latinoamérica, porque actualmente es un elemento que la sigue distinguiendo.

La filosofía latinoamericana crítica de la racionalidad moderna y posmoderna

Un filósofo que piensa en este siglo XXI el sentido de la filosofía latinoamericana, realizando una crítica a la modernidad y posmodernidad, es el filósofo colombiano Santiago Gómez Castro quien, buscando un *ethos* no moderno sino latinoamericano —utilizando la arqueología y la genealogía de Foucault—, en su *Crítica de la razón Latinoamericana*, se propone, examinar a aquella familia de discursos que hizo posible la creación de una entidad llamada “Latinoamérica” (Gómez: 2011, p. 12). Gómez Castro se pregunta ¿cómo los propios intelectuales latinoamericanos han representado la vida en el continente? (*Idem*) En este marco, Gómez Castro distingue, de manera parecida a Hurtado, dos tradiciones importantes que se hicieron notar en Latinoamérica en el pasado siglo XX: el historicismo de Ortega y Gasset, a través de José Gaos en México mismo que se reflejó bajo los términos del proyecto “historia de las ideas” difundido por Leopoldo Zea; y, “el liberacionismo que emerge bajo la influencia del marxismo en los años sesenta con las críticas de Augusto Salazar Bondy y que converge con los escritos de los argentinos Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla, Oswaldo Ardiles, Horacio Cerutti, etc. (Gómez: 2011, p. 14). Y se enfoca, apoyándose en la filosofía de Foucault, en el estudio del historicismo pasando de una “historia de las ideas” a una “historia localizada de las prácticas” (*Idem*).

El *ethos* latinoamericano para Gómez Castro es una trama compleja de diferentes tipos de racionalidad (Gómez: 2011, p. 83), atravesados por relaciones sociales de poder; es el producto de los entrecruces simbólicos, las relocalizaciones discursivas y las hibridaciones culturales del interior de la modernidad (Gómez: 2011, p. 94). Gómez Castro se propone desenmascarar los mecanismos ideológicos del discurso opresor, sosteniendo que la posmodernidad no es sólo una trampa ideológica en la que los pensadores están

condenados a mirar por el filtro de los conceptos subjetivos y nunca ver la realidad en sí, sino una condición —retomando la concepción de Lyotard—, de la cultura que configura una nueva imagen de pensamiento presente no sólo en Europa, sino también en Latinoamérica (Gómez: 2011, p. 26)

Sin embargo, consideramos que el *ethos* latinoamericano de Gómez Castro no es exterior a la modernidad; así lo hace ver él mismo criticando a los sociólogos Parker y Morandé, quienes apoyándose en la filosofía de Levinas apelan a un *ethos* desde la alteridad y la exterioridad. A diferencia de ellos, para Gómez Castro, la identidad latinoamericana no se puede plantear en los términos de la alteridad (exterioridad de la modernidad), por ser un producto y derivado de ésta misma (Gómez: 2011, p. 92). Discrepando de Gómez Castro, Villoro propone un pensamiento ético de resistencia frente al poder, pero desde la “alteridad inaceptable”, exterior tanto de la modernidad (Villoro: 1998: 169-180), como de la posmodernidad (Villoro: 2007a, pp. 220-221).

En este escenario, aparece haciendo segunda a Gómez Castro, el ecuatoriano Bolívar Echeverría, quien en su libro *La modernidad de lo barroco* realiza una crítica a la racionalidad moderna capitalista (Echeverría: 2013, p. 53) y propone que en América Latina es más conveniente guiarnos, por un “*ethos* barroco” (Echeverría: 2013, p.12), que consiste en una “resistencia radical” frente a la represión, explotación y derrota de la vida derivada del paradigma moderno (Echeverría: 2013, p. 15); es una actitud en la que se intenta subvertir lo insosteniblemente contradictorio de una situación histórica específica (Echeverría: 2013, p. 4104). *Ethos* que, en ese aspecto, converge con la “razón razonable” de Villoro, puesto que ésta, es una racionalidad, además de intercultural y contextualizada, disruptiva con el poder dominante, que propone una resistencia frente al poder o un “contrapoder” (Villoro: 1997, p. 86). El *ethos* barroco es un principio de construcción del mundo de la vida (Echeverría: 2013, p. 40), es una afirmación de la vida dentro de un escenario de muerte, dice el filósofo apoyándose en Bataille (Echeverría: 2013, p. 106). En dicho sentido, el *ethos* barroco coincide también con la “razón razonable” de Villoro, que es una razón que está al servicio de la vida (Villoro: 2007a, p. 222)

Sin embargo, el “*ethos* barroco”, parece quedarse en el horizonte de una modernidad pos-capitalista (Echeverría: 2013, p. 38), puesto que se dice barroco, en el sentido del arte barroco en tanto que desde el vacío y el vértigo, desde el sinsentido, saca la vitalidad petrificada en éste, para la creación de nuevos modos de vivir la vida (Echeverría: 2013, p. 50): “(e)s barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otra dimensión, retardadamente imaginaria, de lo cualitativo” (Echeverría: 2013, p. 43). Sostiene Echeverría: “(e)l *ethos* barroco es en realidad una de las versiones del *ethos* moderno, que es en sí mismo cuádruple. Las otras tres versiones son la realista, la romántica y la clásica.” (Echeverría: 2013, p. 106). Sin embargo, afirma Echeverría: “(e)l *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla.” (*Idem*).

A diferencia del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría y el *ethos* latinoamericano de Gómez Castro, la “razón razonable” de Villoro se instala en una crítica tanto de la modernidad como de la posmodernidad proponiendo la superación (*Aufhebung*) de éstas (Villoro: 2007a, pp. 220-221), apostando a que una filosofía otra es posible, en el sentido de la *phrónesis*, ponemos de relieve nosotros, y que otro mundo es posible, concretamente, en su última etapa, en el sentido de la recuperación de la forma de vivir de las comunidades originarias (Villoro: 2009, p. 71). Podemos ver que Villoro coincide con Gómez Castro y Bolívar Echeverría en que es un pensamiento ético el que puede orientar a la filosofía en México y en Latinoamérica, pero desde la filosofía de Villoro, podemos observar que el más conveniente sería un *ethos* orientado por la *phrónesis*.

Ahora bien, Gómez Castro y Bolívar Echeverría han venido pensando en el sentido de la filosofía de la liberación inaugurado por Enrique Dussel. Pero ¿qué ha pasado con la filosofía de la liberación de Dussel? El proyecto actual del filósofo argentino va en el sentido de un diálogo racional y ético ya no sólo a nivel latinoamericano, sino a nivel mundial desde las “tradiciones filosóficas marginadas”. El filósofo de la liberación

sostiene: “(s)e ha insistido demasiado en esa función de universalidad que ha cumplido la filosofía moderna europea. Con ello se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas. Por ello, de lo que se trata en el comienzo del siglo XXI, entonces, es de inaugurar un diálogo interfilosófico.” (Dussel: 2010, p. 133) Dussel sostiene dicho diálogo puede comenzar con la educación de las nuevas generaciones incluyendo en los programas educativos de las licenciaturas en filosofía a las filosofías no europeas (estadounidense, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etcétera). Y en ese sentido sostiene: “Una nueva generación pensaría filosóficamente desde un horizonte mundial.” (Dussel: 2010, p. 134) Sostiene el filósofo de la liberación “[...] en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso transmoderno (que no es simplemente universal, ni posmoderno).” (Dussel: 2010, p. 138) Esto es, el “pluriverso transmoderno” que no corresponde ni al universalismo homogéneo de la modernidad, ni a la perspectiva de la multiplicidad diferencial sin unidad de la posmodernidad, sino que es la figura alternativa, figura de alteridad, la alteridad de los marginados, con la que Dussel piensa en un modo de unidad a nivel de la filosofía ya no sólo Latinoamericana, sino mundial.

Sin embargo, como estamos viendo, una de las características de la filosofía latinoamericana es su crítica a la filosofía moderna, pero también a todo lo que se derive de su paradigma, como es el caso del aspecto posmoderno. En este marco, habría que pensar si aquellos conceptos que hacen una crítica al paradigma moderno pero que mantienen la raíz de la terminología moderna no se quedan patinados en campo de sentido moderno, como, por ejemplo, lo “trans- moderno” de Dussel.

Sobre este último aspecto, coincidiendo con Villoro en la intención de la superación tanto de la modernidad como de la posmodernidad, Guillermo Hurtado piensa que es preferible “pensar con nuevas categorías”. Para analizar esto, Hurtado parte de la pregunta: ¿la filosofía mexicana es posmoderna? Ante ésta, sostiene: “(l)a categoría de posmodernidad puede servirnos para comparar nuestra sociedad y nuestra cultura con otras en un contexto global, pero sirve poco, me parece para comprender nuestro pasado y nuestro presente por sí mismos, en su propia dinámica y especificidad. Habría que forjar otros conceptos para entender nuestra realidad más a fondo.” (Hurtado: 2007, p. 242) Es en este sentido que Hurtado propone “crear nuevos conceptos” para pensar nuestra realidad particular y no seguir con las categorías de la modernidad, ya que la posmodernidad al fin de cuentas es producto de la cultura occidental moderna y derivado de la “figura del mundo” de la época moderna. Aquí podemos ver divergencia entre Dussel y Hurtado, ya que este último nos advierte del riesgo de seguir pensado con categorías que parecen patinar en el hielo de la modernidad, tal es el caso de la “transmodernidad” de Dussel o de “altermodernidad”, “neomodernidad”, “postoccidentalismo”, “postcolonialismo” usadas por otros filósofos que trabajan en la misma dirección que la del filósofo de la filosofía de la liberación, bajo el giro decolonialista, tales como Walter Dignolo, Anibal Quijano, Santiago Gómez Castro (Hurtado: 2007, p. 242). Podemos ver que Hurtado propone no aspirar a ser modernos ni posmodernos y, ya ni siquiera pensar en una liberación de la modernidad considerando a la misma categoría, sino que ve que es necesario pensar de otro modo creando nuevas categorías, planteando nuevos problemas, que conlleven la estela de nuestra propia producción significativo-reflexiva y así vallamos articulando nuestras tradiciones y comunidades filosóficas, aspecto con el que estamos de acuerdo con Hurtado, aunque desde la perspectiva de Villoro, en la filosofía no se trata de crear nuevos conceptos sino de clarificarlos (Villoro: 1968, p. IV). ¿Podemos hacer ambas cosas: crear nuevos conceptos al mismo tiempo que llegar a las raíces de un problema?

Finalmente, a esta línea, actual, que vamos trazando de la filosofía latinoamericana como “crítica” de la racionalidad moderna y sus derivados, no nos puede faltar, el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, por su enfoque filosófico intercultural y porque realiza una crítica a la filosofía de Villoro. El filósofo cubano, en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, plantea una reflexión sobre el sentido de la actualidad de la filosofía latinoamericana, proponiendo un “filosofar en clave intercultural” (Fornet-Betancourt: 2004, pp. 37-38), que conlleve una crítica de la cultura que combata el aspecto ideológico y que, a su vez, retome a las tradiciones latinoamericanas marginadas, convergiendo así con la preocupación de Dussel, Villoro y Hurtado.

Para Betancourt, la tarea actual es trabajar en la dirección de una filosofía intercultural (Fornet-Betancourt: 2004, p. 106).

Betancourt aprecia el aporte de Villoro a la filosofía latinoamericana y festeja que éste haya sido reconocido por la crítica filosófica latinoamericana; asimismo, sostiene que el filósofo mexicano ha dado un gran paso en el camino de una filosofía latinoamericana intercultural (Fornet-Betancourt: 2004, p. 68); al respecto, destaca cuatro aspectos del aporte de Villoro: 1) la defensa del derecho de autonomía de los pueblos indígenas, 2) el reconocimiento de los valores de las comunidades indígenas, 3) el replanteamiento recontextualizante de los (falsos) dilemas «peculiaridad - universalidad» y/o «autenticidad - enajenación» y 4) la generación de nuevas perspectivas para una nueva política cultural, a partir de su proyecto de pluralismo cultural en el que propone los cuatro principios éticos interculturales: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia (Fornet-Betancourt: 2004, pp. 58-68).

Sin embargo, el filósofo cubano crítica a Villoro por considerar que el tipo de racionalidad en la que basa su planteamiento no corresponde a una “racionalidad intercultural”, a pesar reconocer en su filosofía un pluralismo racional, sino que va en acorde con la racionalidad occidental moderna ilustrada, (Fornet-Betancourt: 2004, p. 69), por el aspecto de buscar la perfección de la razón en una orientación que conlleva univocidad (Fornet-Betancourt: 2004, pp. 68-71), lo que nos recuerda la crítica que le hacía Zea a Villoro respecto al profesionalismo (con tendencia analítica, técnica, instrumental en el sentido moderno) que Villoro quería imprimir en la filosofía en México. En lugar de un universalismo plural, como es el que postula Villoro, Betancourt postula un “pluralismo en relación”, para no quedar presos inclusive sin querer en el ideal de razón de alguna cultura particular como la moderna (Fornet-Betancourt: 2004, p. 71). Betancourt cuestiona también la idea de filosofía de Villoro en el sentido anterior, sosteniendo que el ideal de universalidad ilustrada de Villoro alcanza a opacar su pluralismo racional y cultural, sosteniendo que no tiene la fuerza suficiente para plantear a la filosofía como un “quehacer contextual” en que se asuma lo universal en tanto que diálogo y solidaridad entre saberes contextuales (Fornet-Betancourt: 2004, p. 72).

Nosotros no estamos de acuerdo con dicha crítica y consideramos que hasta cierto punto es injusta, ya que el universalismo que plantea Villoro es plural y no va en la orientación de la “homogeneidad” ni está mezclado con las bases ideológicas de la modernidad, sino que está basado en una justificación racional estricta, pero con ética —que fue de lo que se olvidó la racionalidad instrumental moderna—, que va en el sentido de la heterogeneidad y conlleva reconocimiento del otro, solidaridad, respeto de las diferencias personales y culturales, etc., como podemos ver en el siguiente pasaje:

... (s)ólo sería posible —la superación del paradigma moderno— si partiéramos de una creencia básica que aceptara, por principio, que la razón no es una sino plural; que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos; que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas. Para ello habría que aceptar una realidad esencialmente plural, tanto por las distintas maneras de «configurarse» ante el hombre, como por los diferentes valores que le otorgan sentido. Habría que romper con la idea, propia de toda la historia europea, de que el mundo histórico tiene un centro. En el mundo plural, cualquier sujeto es el centro. (Villoro: 1998, p. 168)

Pluralismo racional que está basado en una “justificación razonable” que intenta sustraerse de las ideas unilaterales y homogéneas de la racionalidad moderna y de sus monstruos (la ideología y la utopía); además, interpretamos que el tipo de razón que fundamenta la filosofía de Villoro si parte del diálogo inter- personal e inter- cultural, lo que puede reflejarse en la cita anterior y a lo largo de su obra *Estado plural, pluralidad de culturas*, sólo por poner otro ejemplo: en el último apartado de “Del Estado homogéneo al Estado plural” (Villoro: 1998, pp. 60-62). La filosofía de Villoro es dialógica incluso cuando aborda conceptos fundamentales de la epistemología, por ejemplo, en la justificación de los dos grandes tipos de conocimiento: la ciencia

(conocimiento objetivo), que requiere de una “comunidad epistémica” (Villoro: 2011, p. 147) y la sabiduría (conocimiento personal) que necesita una “comunidad sapiencial” (Villoro: 2011, p. 246), en la que sus verdades se articulan, definen y justifican a través del diálogo racional contextualizado inter- subjetivo. Esto es, hasta la epistemología de Villoro es inter- dialógica e inter- cultural y, por ende, social.

Además, podemos decir que la epistemología de Villoro inaugura la creación de epistemologías críticas de la modernidad, mismas que no excluyen a todo aquel conocimiento que no sea científico sino que se abren tanto a la ciencia de lo social, como a los conocimientos otros (de la experiencia personal) que están a la base de todo saber (moral, religioso, literario, poético, artístico, incluso del sentido común) y a todos aquellos conocimientos marginados y sepultados por la Conquista de América; guardando, al mismo tiempo, una orientación ética que es disruptiva con la dominación en todos los sentidos, que va en la dirección, por ejemplo, de la epistemología del Sur planteada por el brasileño Boaventura de Sousa Santos (Santos: 2009). Consideramos que desde la epistemología de Villoro podemos pensar de verdad la realidad histórica, social latinoamericana de manera rigurosa, en el sentido en el que nos exhorta Hugo Zemelman en su ensayo “Pensar teórico y pensar epistémico: Los desafíos de la historicidad en el conflicto social” (Zemelman: 2012, p. 29).

Esto es posible porque con la fundamentación de su filosofía en una “razón razonable”, la epistemología de Villoro, se aclara como una epistemología pensada desde una razón encarnada —en el comportamiento (Villoro: 2011, p. 37) articulado por “creencias” entendidas como disposiciones a actuar como si *p* fuera verdadera a partir de un objeto o situación objetiva aprehendidos, que causan un conjunto coherente de respuestas (Villoro: 2011, p. 71)—, situada, contextualizada, existencial, cuestionadora de la pretensión moderna de producir conocimiento a raíz de un *cogito* puro, en el sentido que lo ha pensado Walter Mignolo, usando la expresión de Santiago Gómez Castro de la “*hybris* del punto cero”, para señalar el exceso de neutralidad y pureza de la subjetividad, en el que cayó el pensamiento moderno y haciendo énfasis, por el contrario, en que la razón es “razón desde y en un cuerpo racialmente marcado”, desde un “espacio geo-históricamente marcado”, con lo que se genera una epistemología geo-política, a partir de conocimientos localizados, cuestionadora de la epistemología eurocéntrica y colonial, que se plantea el objetivo de construir conocimientos descolonizados y sociedades no-imperiales/coloniales, democráticas y justas (Mignolo: 2012, pp. 71-72)

El despliegue de la razón en la filosofía de Villoro: de la “razón rigurosa” a la “razón razonable”

Consideramos que la crítica de Betancourt no logra ver los alcances que el pluralismo racional de Villoro tiene tanto epistemológica como culturalmente. Quizás esto se debe a que, en ocasiones, el modo de expresión de la filosofía Villoro da cuentas de una racionalidad que parece cargarse hacia lo formal, lo lógico, lo analítico, lo técnico, lo claro y lo distinto, cuya verdad aspira a la universalidad, lo que puede dar la impresión de ir acorde a una filosofía moderna. Incluso hemos notado, como decíamos, que hay pasajes de la filosofía de Villoro en los que se puede pensar que la universalidad a la que aspira su filosofía es bajo el modo de ser de la objetividad científica, como señalamos desde el principio, en “El sentido actual de la filosofía en México”, (Villoro *et. al.*: 1968, pp. II-IV) —mismo que critica Zea—, en la que parece pretender, hacer de la filosofía una ciencia; o, en algunos pasajes del ensayo, de 1987, “Leopoldo Zea: La posibilidad de la filosofía latinoamericana” (Villoro: 1995, p. 98), en el que contesta la crítica que Zea le hacía al respecto y que, sin embargo, sigue apuntando a que el modo de justificación de la filosofía tiene que tener el mismo rigor que la ciencia objetiva, que consiste en exponer razones objetivamente suficientes (concluyentes, completas y coherentes) para creer, (Villoro: 2011, p. 96). Pero consideramos —como decíamos—, en el primer caso, está tratando de contrarrestar el carácter lírico que tenía la filosofía en México todavía a mediados del siglo XX con el modo de ser estricto, metódico y preciso que tiene la ciencia, sin embargo, nunca sostiene que la filosofía tenga que proceder mediante el enfoque, modo de ser y métodos de la ciencia; y, en el segundo, está tratando de precisar el aspecto riguroso del pensamiento filosófico que converge con el modo en el que se justifica el “saber” (conocimiento científico), pero se refiere sólo a su forma de justificación y no a la

perspectiva observacional empírica de la ciencia y su modo de “objetividad” basado en la reducción de la realidad a hechos y la explicación de éstos a través de causas y efectos, además, subraya el carácter sólo de “pretensión” de justificación objetiva que quieren alcanzar las razones en las que se fundamenta la filosofía, ya que busca que éstas sean objetivas con independencia del sujeto que las aduce (Villoro: 1995, p. 98).

Otra de las razones por las que se ha llegado a considera a Villoro como un filósofo moderno, más que nada de corte analítico, es porque en la segunda etapa de su filosofía, hay una tendencia a alcanzar la universalidad de los problemas fundamentales de la filosofía, por lo que produce varios trabajos estudiando críticamente a algunos filósofos modernos tales como Descartes, Kant, Hegel; Dilthey, Rickert; Russel, Wittgenstein; los del Círculo de Viena (Carnap, Schlick, Ayer, Hempel, entre otros); Husserl; algunos filósofos del existencialismo como Gabriel Marcel y, por supuesto, a Carlos Marx —aunque la postura del filósofo mexicano frente a la racionalidad moderna siempre fue crítica del egoísmo y etnocentrismo, el individualismo, el espíritu competitivo y se concentró en el aspecto formal—. Etapa de lo universal que culmina con *Creer, saber, conocer* (Ramírez: 2010, p. 26).

Sin embargo, ya en *Creer, saber, conocer* plantea, en su última parte, una articulación entre el conocimiento y la ética, habiendo partido del problema general ¿cómo opera la razón para liberar o dominar?, mismo que implicó dar respuesta a ¿qué es el conocimiento?, ¿cómo se constituye?, y, ¿cuál es su relación con la ética?; además, de preguntar, a su vez, si un pensamiento ético puede dar respuestas ante la crisis moderna y posmoderna y, con ello, qué relación guarda el valor con el poder, lo que le implicó estructurar como una obra aparte *El poder y el valor* publicada en 1997, en la cual ya aparece latente una racionalidad de la *phrónesis* como una mediación entre la racionalidad instrumental y la racionalidad valorativa (Villoro: 1997, pp. 95-110). Racionalidad que también puede verse operando, de manera implícita, cuando propone una racionalidad ética, expresada bajo los términos de principios formales que establecía como un justo medio entre el universalismo moderno y el relativismo cultural (Villoro, 1998, pp. 109-139), en *Estado plural, pluralidad de culturas*, de 1998, que es el referente respecto del cual Forner- Betancourt expresaba su crítica a Villoro.

Pero será hasta el 2007, en los términos de una “razón razonable” que Villoro admitirá abiertamente la *phrónesis* de Aristóteles en su filosofía en su ensayo “Lo racional y lo razonable” (Villoro: 2007a, pp. 213-214), distinguiendo la “razón racional” (la racionalidad moderna) de la “razón razonable” (Villoro: 2007a, pp. 205-222) (la racionalidad que propone para pensar una nueva época), interpretamos.

Este último periodo, podría ubicarse como la deriva ética de la filosofía de Villoro y no es de extrañar que aparezca la *phrónesis*; pero desde antes, en su etapa epistemológica y de los problemas universales de la filosofía (etapa media), ya aparecía el motivo de la *phrónesis*, por ejemplo, dejando inferir el lugar de la filosofía en un justo medio entre la ciencia y la sabiduría, en *Creer, saber, conocer*, de 1982, donde diferenciaba puntualmente a la ciencia de la filosofía:

Porque la filosofía no es una ciencia. La filosofía no descubre nuevos hechos ni propone leyes que expliquen su comportamiento. La filosofía analiza, clarifica, sistematiza conceptos. Al hacerlo, pone en cuestión las creencias recibidas, reordena nuestros saberes y puede reformar nuestros marcos conceptuales. El análisis de los conceptos epistémicos es tarea de la filosofía, la explicación de los hechos de conocimiento, asunto de la ciencia; la pregunta por la verdad y justificación de nuestras creencias compete a la filosofía, la pregunta por su génesis y resultados, a la ciencia. (Villoro: 2011, p.11)

Diferencia que ya había explicitado en el ensayo “Ciencia radical y sabiduría”, que se publicó en *Estudios sobre Husserl*, en 1975, pero que ya había aparecido en *Páginas filosóficas*, de 1962, en donde se cuestiona a la idea de la filosofía como ciencia estricta, desde la fenomenología de Husserl, marcando la diferencia

entre ciencia y filosofía y colocando a ésta última en una mediación (sin síntesis, más bien en tensión) entre la ciencia y la sabiduría:

La filosofía como ciencia da validez a toda sabiduría. La filosofía como sabiduría da sentido a toda ciencia. Validez y sentido últimos sólo puede darlos un saber de los orígenes. En cuanto saber de los orígenes la filosofía ha pretendido ser un conocimiento anterior a la separación entre ciencia y sabiduría tal como lo atestiguan los inicios de la historia de la filosofía. (Villoro: 1962, pp. 190-191)

Asimismo, ahí en *Páginas filosóficas*, podemos ver operando a la *phrónesis* desde una mirada descentrada de la filosofía occidental, en su ensayo “Una filosofía del silencio: la filosofía de la india”, en donde compara a la filosofía griega con la filosofía hindú concluyendo con un justo medio entre éstas: “Porque el pensar es uno y su objeto es el mismo. Lo patente y lo encubierto, la lucidez de la forma y la oscuridad de lo informe, la palabra y el silencio, ¿no son acaso dos momentos que en el ser se identifican? Pues, ¿cuál es el ser de la espiga: la luz que circunda su grano o la nocturna tierra en que funde su tallo? (Villoro: 1962, p. 120).

Inclusive, consideramos que la *phrónesis* siempre estuvo presente en la filosofía de Villoro, incluso en su obras históricas, tales como *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de 1950, por ejemplo, en su propuesta de que la acción y el amor serían las vías apropiadas para la revelación del ser del indígena (Villoro: 1996, pp. 270-271); o, en *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, de 1953, cuando plantea las alternativas mediadoras que pueden vislumbrarse entre las antinomias con las que finalizaba la revolución tales como, orden y la libertad (Villoro: 2002, p. 218), o preterismo y utopismo (Villoro: 2002, p. 218).

Así es como observamos el despliegue de la racionalidad en la filosofía Villoro, mismo que deja ver la importancia de la *phrónesis* en su obra y justifica, al interior de su filosofía, la ampliación o complementación del concepto de autenticidad epistémica con el de la “razón razonable” y, al exterior, porque una filosofía de tal índole puede ayudarnos a pensar en nuestra época en crisis, en la que lo que necesitamos es ética y claridad epistemológica.

Ahora sí, veamos la actualización del criterio de autenticidad.

El criterio epistémico de autenticidad filosófica actualizado

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, tales como, la falta de precisión de aquello que es la filosofía, falta de unidad y sistematización de la filosofía latinoamericana, la tradición ambigua y en falta, los posibles brotes de inautenticidad y la falta de incidencia de la filosofía en la sociedad. Por ello, proponemos agregar tres conceptos de la etapa madura de la filosofía de Villoro que tienen en su base un pensamiento de la *phrónesis*: “ser razonables”, “hacer consciente la figura del mundo” y “hacer comunidad”, que hemos pensado, como hemos dicho a raíz de lo señalado por Saladino.

Perfilándonos, hacia la actualización del criterio epistémico de autenticidad, hemos encontrado un estudio reciente del filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez sobre la relación de Villoro con la filosofía latinoamericana. En dicho escrito, Ramírez, coincidiendo con nosotros y Guillermo Hurtado, respecto de la postura de Villoro frente a la filosofía latinoamericana, sostiene que la perspectiva crítica de la filosofía de Villoro no estaba en contra de que el filósofo latinoamericano asumiera un compromiso con su realidad histórica-concreta, pero que dicho compromiso debería hacerse desde la autonomía y la racionalidad

(Ramírez: 2016, p. 17). Sin embargo, Ramírez no profundiza en el aspecto epistemológico de la filosofía de Villoro y únicamente menciona a la autonomía y la autenticidad como aspectos esenciales del concepto de autenticidad, sin destacar los otros dos principios (el pensamiento crítico-libertador y el pensamiento riguroso), que el mismo Villoro requiere para definir su concepto de autenticidad con perspectiva epistemológica, de 1987, expuesto en “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana”; y, tomando otra dirección, procede a proponer pensar en una ontología en la que la ética, la política y la misma epistemología puedan fundarse coherentemente. El tipo de ontología que propone que, por cierto, es post-moderna y pos-relativista, es la del Nuevo Realismo desde la perspectiva de Maurizio Ferraris y de Quentin Meillassoux (Ramírez: 2016, p. 27-29). Nosotros pensamos que antes de plantear pensar el dilema tradicional entre latinoamericanistas y universalistas a la luz de la nueva ontología —que, coincidimos, es conveniente estudiar críticamente por pensar decididamente al Ser como Absoluto (En-sí), en la línea de una filosofía universalista—, es necesario, todavía, plantear un “criterio epistémico” tanto para pensar hasta las raíces el sentido de la filosofía mexicana, en el seno de la filosofía latinoamericana, en este siglo XXI, como para pensar las nuevas corrientes filosóficas extranjeras desde México y Latinoamérica; y, para ello, es oportuno todavía un pensamiento epistemológico, que nos oriente en tal propósito, para caminar posteriormente con más luz hacia el augusto lugar donde se piensa el Ser. Pensamos que es conveniente todavía un “criterio” fundamentado en la racionalidad de la *phrónesis*, para procurar un justo medio entre dichas posturas, además, porque dicha racionalidad tiene en sí la posibilidad, por su modo ser, de pensar contundentemente al ser contingente (el devenir, las acciones humanas, etc.); así como, de poder valorar los resultados tanto de los estudios del lado la ontología, como de la epistemología.

En este tenor, retomando a Saladino, como anunciábamos, consideramos que no se trata de sistematizar los conceptos principales de la filosofía Latinoamericana, sino que, más bien, los conceptos fundamentales que enuncia el filósofo pueden sumarse al “criterio epistémico” que estamos articulando desde el corazón de la filosofía de Villoro.

Los conceptos que menciona Saladino nos dan la idea para ampliar el criterio epistemológico de autenticidad inicial de la filosofía de Villoro, ya que dichos conceptos también están definidos en el marco teórico de su obra. Los conceptos que señala Saladino son los siguientes y se definen desde la filosofía de Villoro de la siguiente manera:

- a) la “autonomía”, que enunciaba Villoro en el marco de los primeros cuatro principios remitidos al problema de la falta de autenticidad de la filosofía en México y en Latinoamérica, en el sentido de “pensar por sí mismos” aspirando a una verdad universal de la cual podamos ofrecer razones suficientes para que cualquier sujeto pertinente pueda creer, como especificará posteriormente en *Creer, saber, conocer* (Villoro: 2011, pp.74-101); idea que, por cierto, está presente a lo largo de toda su filosofía, tanto en obras tempranas como tardías, tanto en ensayos dedicados al esclarecimiento del ser y la tarea de la filosofía tales como “Motivos y justificación de la actitud filosófica” (Villoro: 1962, pp. 73-94), como en temas relacionados con el problema del multiculturalismo, tales como “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, en *Estado plural, pluralidad de culturas* (Villoro: 1998, pp. 79-108);
- b) la “identidad”, pero vista desde la vía de la “autenticidad” y no desde el camino de la “singularidad” (Villoro: 1998, pp. 63- 78), como asienta en *Estado plural pluralidad de culturas*, de 1998. Distinción que, consideramos, se suma también para ayudar a salir del dilema entre lo propio y lo ajeno de la filosofía latinoamericana y guarda coherencia con el concepto de autenticidad de 1987. En dicha obra, distingue dos posibilidades para definir la “identidad”: la primera, en un nivel objetivo, como singularidad es algo que se distingue como una unidad en el tiempo y en el espacio y se distingue de otros objetos (Villoro: 1998, p. 63); la segunda, a nivel subjetivo e intersubjetivo, implicando, por supuesto, a la dimensión ética, la identidad implica darse sentido y valor a “sí mismo” individual y colectivamente (Villoro: 1998, p. 64), y, éste puede darse guardando congruencia entre

valoraciones e inclinaciones y deseos reales, aspirando, además al ideal pindárico de “llegar a ser lo que somos” (Villoro: 1998, p. 78). Pensamos que quizás es lo que tiene que hacer la filosofía mexicana y latinoamericana;

- c) el “comunitarismo”, pero pensado no en tanto que asociación política, sino como “aspiración y actitud ética” hacia una “comunidad humanamente justa y libre”, “comunidad ética”, comunidad, simplemente, para ir más allá de la dinámica de fuerzas políticas particulares del grupo hegemónico de una región en cierta temporalidad, hacia un nivel superior de eticidad, más allá del poder injusto, la ideología y de la utopía, el escepticismo y el dogmatismo hacia una “comunidad entre la humanidad”, tal como lo plantea en *El poder y el valor* (Villoro: 1997, p. 359-381); por ello, pensamos que “hacer comunidad” (tanto en sentido de articular comunidad de sujetos pertinentes del pensamiento filosófico, como de ser individuos congruentes con nuestro contexto), es otro principio que puede considerarse como parte del criterio para pensar el sentido de la filosofía en México en el horizonte de la filosofía latinoamericana;
- d) asimismo, la “concepción del mundo” que postula Saladino, también es pensada por Villoro, pero bajo el sentido de aquello que Villoro llama “figura del mundo”, apoyándose en Sor Juana Inés de la Cruz y en Octavio Paz, entendida como el sentido del mundo constituido a partir de un conjunto de “creencias básicas” (Villoro: 2011, p. 86) que tejen, desde dentro, a la cultura de una sociedad y delimitan la configuración de una época determinada, creencias que están a la base de nuestro comportamiento y que articulan la orientación fundamental de la producción cultural en su variada gama, pero que no aparecen de manera explícita y que sólo se ven reflejadas en ciertos usos del lenguaje y de los signos, en un código sin límites precisos, imágenes, símbolos, emblemas, analogías, que sirven para expresar las relaciones fundamentales en las que se configura la realidad (Villoro: 1995, pp. 137-140). El principio que podemos derivar de la idea de la “figura del mundo”, es: “hacer consciente con lucidez la configuración del mundo de una época”, actividad que, sostiene Villoro, es la verdadera función del intelectual (Villoro: 1995, p. 145).

Con ello, la filosofía sería tanto pensamiento crítico como *Weltanschauung* y lo que uniría a éstas sería la “razón razonable”; puesto que a ésta le es posible atender tanto al contexto de la realidad histórica, particular, concreta como a la universalidad ideal a la que aspira el pensamiento riguroso que busca la verdad.

Cabe señalar que, en 1968, Villoro cuestionaba la idea de la filosofía en tanto que concepción total del mundo, por sumarse a los aspectos que denotaban falta de pensamiento riguroso en la filosofía latinoamericana, destacando entre éstos las creaciones literarias que solían hacerse en la dirección de cosmologías, (Villoro *et. al.*: 1968, p. III); pero, en su etapa madura Villoro observa que dicho concepto se puede trabajar de forma rigurosa, epistemológica, a través del concepto de “creencia” (Villoro: 1995, pp. 137-140), al que dio tratamiento en *Creer, saber, conocer* de 1982, con lo que el concepto adquiere un abordaje epistemológico riguroso ya para *En México entre libros...* de 1995.

- e) Adicionalmente, e implícito en los conceptos que enuncia Saladino, está la idea de una orientación de la filosofía hacia la “vida buena”, asociada íntimamente con la “felicidad”, esa de la que ya nos hablaba Aristóteles (*Ética Nicomáquea* I, 8 1098b10-30), proponiendo a la *phrónesis* (racionalidad razonada) como la razón apropiada para pensar el ámbito contingente de las acciones humanas (*Ética Nicomáquea* VI, 1 1139a10-1139a15) y articular una filosofía práctica. Una racionalidad de ese tipo es aquella que puede hacer una mediación entre la búsqueda de la verdad epistémica (“el principio de todo saber” al que aspiraba Villoro haciendo un recorrido con Descartes) (Villoro: 1965, p. 9) y la orientación ética (en la que reflexiona fundamentalmente, en gran parte de *El poder y el valor*, pensando con la filosofía de Maquiavelo, Rousseau y Marx) (Villoro: 1997). Ese tipo de racionalidad se encuentra operando explícitamente en la filosofía de Villoro, como decíamos, en tanto que una “razón razonable” (Villoro: 2007a, pp. 205-222), que es aquella que tiene en su base

no a una razón pura, abstracta y universal, sino a una razón situada en el devenir temporal, en la contingencia, realizada desde un sujeto de carne y hueso, bajo una circunstancia, y, por ello, impura; concreta, porque parte de la realidad fenomenológica e histórica (Villoro: 2007a, pp. 221-222); y, que, sin embargo, busca la universalidad, pero no bajo la forma de la homogeneidad, sino de la heterogeneidad, no bajo la forma de la ideología, sino del pensamiento crítico, escuchando siempre la razón de la alteridad (del prójimo) y atendiendo a la resistencia de la realidad (Villoro: 2007a, p. 221). En este orden, el principio que puede derivarse de ésta es: “ser razonables”.

Así, pensamos que el concepto epistémico de autenticidad, que definía puntualmente en 1987, como respuesta a la crítica de Zea —y que propone Villoro ante la falta de autenticidad de la filosofía mexicana y latinoamericana, que comprende: 1) autonomía, 2) autenticidad, 3) pensamiento crítico-libertador, 4) trabajo filosófico riguroso—, puede orientarnos actualmente para pensar razonablemente el sentido de la filosofía en México y Latinoamérica, siempre y cuando agreguemos los otros tres principios que hemos enlistado, también desde la obra de Villoro, a raíz de la observación de Saladino: 5) “hacer comunidad”, 6) “hacer consciente la figura del mundo de una época” y 7) “ser razonables”, puesto que éstos tienen en sí la potencia de orientarnos en la procuración de un diálogo crítico y en la evaluación “razonable” del sentido de nuestra filosofía, hoy en día, por llevar consigo la estela de la *phrónesis* que aporta la posibilidad de pensar, como decíamos, el ser contingente (el ser que puede ser o no ser y ser de una o varias maneras), lo accidental como diría Emilio Uranga; y, con ello, lo marginado, la otredad negada, la alteridad inaceptable, la tradición ambigua y en falta, etc.

Adicionalmente, es menester decir que la resolución fuerte de la filosofía, por parte de Hurtado, de “crear nuevos conceptos”, nos parece muy valiosa, hasta el grado de pensar que la “creación conceptual” pudiera ser el octavo principio que conformara al “criterio epistémico de autenticidad” que estamos ampliando al interior de la filosofía de Villoro. Sin embargo, ya Villoro señalaba, desde 1968, que la falta de una filosofía auténtica en los países latinoamericanos no se debía a la falta de imaginación creadora, sino al contrario al exceso de ésta. Sostenía Villoro: “(s)i no ha habido una gran filosofía latinoamericana no ha sido por falta, sino por sobra de inventiva. Porque en filosofía, ser original no es crear nuevas ideas, sino llegar a las raíces de un problema, no consiste en inventar conceptos, sino en clarificarlos.” (Villoro: 1968, p. IV) Villoro se refería puntualmente a que en la filosofía latinoamericana había abundancia de creación literaria, pero ausencia de “rigor filosófico” y, que los filósofos tendríamos que ser más técnicos eficaces que literatos (*Idem*). Yendo a lo fundamental, consideramos que Villoro tiene razón, es mayormente esencial, para la filosofía, clarificar conceptos exponiendo argumentos que vayan hilando una reflexión crítica y valorativa, que sólo crear conceptos imaginativamente sin fundamentación racional. Sin embargo, también valorando la finalidad que plantea Hurtado, con el objetivo de ir articulando tradición, pensamos que la creación conceptual no se contraponen al “rigor filosófico”, sino que lo complementa y que en toda idea filosófica radical hay algo de esencia creadora. ¿Acaso se contraponen radicalmente *poiēsis*, *téchnē* y *diánoia*?, ¿no puede haber, tal vez, posibilidad de un balance entre éstas a través de la *phrónesis*? ¿puede la *phrónesis* ser tan flexible para comprender al pensamiento estético, así como puede ser la base de un pensamiento ético, político y comprender la discursividad racional lógica y así abrir la posibilidad de una filosofía otra: una filosofía de la otredad? Pensamos que crear conceptos es algo conveniente para la filosofía, siempre y cuando los nuevos conceptos lleven consigo una base razonable y nos ayuden a llegar a las raíces de los problemas.

CONCLUSIÓN

En suma, pensamos que una vía para comprender el sentido de la filosofía en México en el siglo XXI es atendiendo a sus problemas fundamentales, mismos que se comparten, en mayor o menor medida, con todo Latinoamérica. En este sentido, uno de los problemas fundamentales —como veíamos con Saladino—, es la falta de unidad, que pensamos que quizás se debe, desde el origen, a la falta de identificación de una base firme (una tradición no ambigua) —como señalaba Hurtado—, desde la cual se articulen sus elementos constituyentes del filosofar; aunado a ello, como señala Magallón, todavía hay desarrollos filosóficos que sólo se adscriben a nuevas corrientes de pensamiento extranjeras, de las cuales hacen interpretación, resemantización, reconstrucción y reseña, pero no dan muestras de un pensamiento crítico, autónomo, consistente y radical, en los que pensamos resuena todavía el “fervor sucursalero” o el “afán de novedades” que subraya Carlos Pereda respecto de la filosofía mexicana del siglo XX (Pereda: 2009, p.105), con lo que la filosofía pudiera estar quedando atrapada, todavía en inicios del siglo XXI, en las garras de la inautenticidad; a todo esto, no podemos dejar de sumar la falta de claridad sobre el ¿qué? y el ¿para qué? de la filosofía, que a nivel práctico, como señala Gabriel Vargas, se manifiesta con la falta de impacto en la sociedad real.

Ante los problemas de 1) la falta de precisión sobre aquello que es y para qué es la filosofía, 2) la falta de unidad, 3) la tradición ambigua y en falta, 4) los posibles brotes de inautenticidad, y 5) la falta de impacto de la filosofía en la sociedad entre los que se está jugando el sentido de la filosofía en México, en su diálogo con la filosofía latinoamericana, vemos que es conveniente el “criterio epistémico de autenticidad” que hemos ampliado: 1) autonomía, 2) autenticidad, 3) pensamiento crítico-libertador, 4) trabajo filosófico riguroso, 5) “hacer comunidad”, 6) “hacer consciente la figura del mundo de una época” y 7) “ser razonables”, porque sus principios regulativos nos permiten orientarnos en nuestras reflexiones —y, porque no, en nuestra existencia— y garantizan el rigor y la profundidad que lleva consigo a una auténtica filosofía. Cabe señalar que estos sólo son principios regulativos, orientadores, formales, sin contenido específico y se articulan en una tensión entre lo necesario y lo contingente; entre la identidad y la otredad; y, por ello, abren la posibilidad de una auténtica filosofía plural y en comunidad, así como de una filosofía de la otredad, diferente tanto de la filosofía moderna como de la posmoderna.

En general, consideramos que el “criterio epistémico de autenticidad” actualizado puede ayudar a orientarnos para construir en México y en Latinoamérica una filosofía distinta, tanto de la filosofía moderna como de la posmoderna, porque tiene sus bases en una “razón razonable”, que es una racionalidad de la *phronesis*, que busca el justo medio entre los extremos, que realiza juicios prudenciales, que piensa lo más conveniente en cada situación, que abre la posibilidad de nuevos conocimientos y que plantea una mediación entre la búsqueda de la verdad del Ser y la valoración de la dignidad humana; y, por ello, tiene la potencia de pensar una vía alternativa entre la identidad y la diferencia, lo homogéneo y lo heterogéneo, la totalidad y la fragmentariedad, lo uno y lo múltiple, la teoría y la *praxis* y abrir nuevas posibilidades del ser de la filosofía, lo que implica también pensar al Ser de otras maneras.

Particularmente, ante la falta de precisión de aquello que es y para qué es la filosofía, el criterio que articulamos, nos provee de herramientas para definir a la filosofía de manera puntual, integral, clara y distinguirla de otros tipos de conocimientos, así como de ideologías y otros monstruos de la razón; ante la falta de unidad, promueve un diálogo intersubjetivo e intercultural razonable, un sentido de comunidad filosófica justificado epistemológicamente, así como una comunión ética entre los seres humanos y todos los otros seres con quienes coexistimos en este planeta; ante la inautenticidad, puede ser de gran ayuda puesto que nos recuerda la actitud crítica tanto frente a las corrientes filosóficas extranjeras de moda como a los nacionalismos, el pensamiento con autonomía, la congruencia entre pensamiento y vida y el profesionalismo en las actividades filosóficas, ser razonables, hacer comunidad y hacer consciente la figura del mundo de la época; ante la falta de incidencia en la sociedad nos perfila a un pensamiento práctico, disruptivo,

transformador y creador; y, respecto del problema de origen: ¿qué hacer ante una tradición inconsistente, ambigua y producto de la mixtura? Pensamos que dicho criterio nos ayudaría a pensar nuevos conceptos y modos de ir tejendo comunidad y tradición filosóficas. Donde no hay un suelo firme, sino agua nebulosa y una variedad de islotes alejados entre sí, quizás lo que haya que hacer es “crear” —y no como creadores literarios ni tampoco meros técnicos, sino pensando entre la ciencia y la sabiduría—, en la medida de la *phrónesis*, “bases móviles y flotantes”: conceptos que amarren al pensamiento con la realidad inclusive, sobre el agua y en el fango, en lo incierto, en lo impuro y en lo ambiguo; quizás así podamos articular una zona fértil para sembrar el presente y futuro de nuestra filosofía en México y en Latinoamérica. ¿Podemos componer filosofía y construir nuestra tradición filosófica, sin tierra firme, así como los mexicas o aztecas construyeron sus zonas agrícolas y parte de su ciudad flotante, Tenochtitlán?

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. (1998). *Ética nicomáquea*. Gredos, Madrid.
- BEORLEGUI, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- DUQUE, C. (2019). *La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna*. UNICAMP, Campinas.
https://www.academia.edu/42777518/Tesis_doctoral_Carlos_A_Duque_La_ampliacion_ontologico_politica_del_BV_como_praxis_transmoderna20200418_101959_zydpve?email_work_card=minimal-title
- DUSSEL, E. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*. CREFAL/Siglo XXI, México.
- DUSSEL, E. (2010). “El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, *Signos filosóficos*, vol. 12, no.23, ene/jun, México, pp. 119-140.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/signosf/v12n23/v12n23a5.pdf>
- ECHEVERRÍA, B. (2013). *La modernidad de lo barroco*. Era, México. (Primera edición: 1998)
- FORNET-BETANCOURT, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta, Madrid.
- GAOS, J. (1945). *Pensamiento de lengua española*. México, Stylo.
- GÓMEZ, C. (2011). *Crítica de la razón Latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. (Primera edición: 1996)
- HURTADO, G. (2007). *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. UNAM, México.
- MAGALLÓN, M. (2014). “Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad”, *De Raíz Diversa*, vol. 1, núm. 1, abril-septiembre, pp. 41-65.
<http://latinoamericanos.posgrado.unam.mx/publicaciones/deraizdiversa/no.1/Magallon.pdf>
- MIGNOLO, W. (2012). “Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y libertad de-colonial”, en Caba, S.; García, G. (eds.), *Observaciones latinoamericanas*, Ediciones Universitarias de Valparaíso/Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Valparaíso, pp. 71-93.
- MIRÓ, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. FCE, México.
- MIRÓ, F. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. FCE, México.

- ORTEGA, J. (1942). *Meditaciones del Quijote*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- PEREDA, C. (2009). "La filosofía en México en el siglo XX: un breve informe", *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 19, junio, pp. 89-108. <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/850>
- RAMÍREZ, M. (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. Universidad Nacional de México, México.
- RAMÍREZ, M. (2016). "Luis Villoro y la filosofía latinoamericana", en: Juan Diego Ortiz Acosta, et. al. (Coord.), *El papel de la filosofía latinoamericana en la actualidad*, Universidad de Guadalajara, México. pp. 17-30.
- RAMOS, S. (1982). *El perfil de hombre y la cultura en México*. Austral, México. (Primera edición: 1934)
- ROMERO, F. (1951). *Filosofía de la persona*. Losada, Buenos Aires.
- SALADINO, A. (2016). "Problemas de la filosofía latinoamericana hoy", en *Cuadernos Americanos 155* (México, 2016/1), pp. 33-46. <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca155-33.pdf>
- SALAZAR, A. (2011). *¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI*, México. (Primera edición: 1968)
- SALMERÓN, F. (2007). *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*. UNAM, México.
- SOUSA, B. de S. (2009). *Una epistemología del Sur: la reivindicación del conocimiento y emancipación social*. Siglo XXI, México.
- UNAMUNO, M. (2005). *Del sentimiento trágico de la vida*. Tecnos, Madrid.
- VARGAS, G. (2010). "Los desafíos de la filosofía para el siglo XXI", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 33, (julio).
https://www.academia.edu/4486960/Eikasia_Revista_de_Filosof%C3%ADa_a%C3%B1o_V_33_julio_2010_http_www_revistadefilosofia_com_41_Los_desaf%C3%ADos_de_la_filosof%C3%ADa_para_el_siglo_XXI
- VARGAS, G. (2012). *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*. Ítaca/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- VILLEGAS, A. (1960). *Filosofía de lo mexicano*. FCE, México.
- VILLORO, L. (1962). *Páginas filosóficas*. Universidad Veracruzana, México.
- VILLORO, L. (2002). *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. Conaculta, México. (Primera edición 1953).
- VILLORO, L. (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. FCE. México.
- VILLORO, L. (1975). *Estudios sobre Husserl*. UNAM, México.
- VILLORO, L. (1995). *En México entre libros. Pensadores del siglo XX*. FCE/Colegio Nacional, México.
- VILLORO, L. (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. FCE/El Colegio Nacional/El colegio de México, México. (Primera edición 1950)
- VILLORO, L. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE, México.
- VILLORO, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós, México.
- VILLORO, L. (2007). *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE, México. (Primera edición: 1985)

VILLORO, L. (2007a). *Los retos de la sociedad por venir*. FCE, México.

VILLORO, L. (2009). *Retos de la sociedad por venir*. Siglo XXI, México.

VILLORO, L. (2011). *Crear, saber, conocer*. Siglo XXI, México. (Primera edición: 1982)

VILLORO, L. et al. (1968), "Sentido actual de la filosofía en México", en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5, pp. I-VIII.

ZEA, L. (1952). *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. FCE, México.

ZEA, L. (1994). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, México.

ZEMELMAN, H. (2012). "Pensar teórico y pensar epistémico: Los desafíos de la historicidad en el conflicto social", en: Caba, S.; García, G. (eds.), *Observaciones latinoamericanas*, Ediciones Universitarias de Valparaíso/Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Valparaíso, pp. 19-29.

BIODATA

Jesús Emmanuel FERREIRA GONZÁLEZ: Doctor en Filosofía por el Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro" (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), de Morelia, Michoacán, México. Actualmente, es profesor en dicho instituto. Ha publicado el libro *Conceptos no humanos. Las significaciones del Ser en alteridad*, en la editorial Colofón, 2017; así como varios artículos entre los que destacan "Luis Villoro y la transformación política a nivel ontológico" en *Open Insight*, Volumen VIII, Núm. 14, julio-diciembre 2017, pp. 165-192; y, "El problema de la resistencia de lo irreflejo a la reflexión en Merleau-Ponty y Levinas", en *Revista Valenciana*, Núm. 15, Año 8, pp. 95-126.

¡EVITE FRAUDES!

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 26, N.º 94, 2021**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto94
Pass: ut26pr942021

Clic logo

