

La filosofía mexicana y la inquietud por la verdad

La reflexión fenomenológica de Luis Villoro.

Mario Teodoro Ramírez

(Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)

Introducción

En este ensayo proponemos rescatar la teoría del conocimiento elaborada por el filósofo mexicano Luis Villoro en el contexto de la problemática histórica de México y de la situación socio-cultural de nuestro tiempo. Particularmente, queremos destacar su valoración del concepto de verdad, dilucidar su propia comprensión –más fenomenológica que analítica, según subrayaremos– de la verdad misma, y apuntalar lo que sería una nueva y necesaria teoría del conocimiento, no cientificista ni culturalmente eurocéntrica.

La preocupación por la verdad

Quizá el síntoma más filosóficamente inquietante de la crisis social y cultural del mundo contemporáneo (o para no prejuzgar: de nuestra condición actual) sea la destrucción o por lo menos el olvido de la idea de verdad, de la preocupación por la verdad –tanto en el pensamiento, como en la investigación humanística, en la política o en la vida social. Entre los extremos de un nihilismo superficial, que niega de un plumazo el valor o la posibilidad de la verdad (“no hay verdad ninguna”), y el siempre superviviente dogmatismo, que afirma con contundencia el supuesto de una verdad única y absoluta (“hay una sola verdad”), nuestra época necesita reencontrar un punto de equilibrio.

Cabe observar que las posturas escépticas, incluidas las típicamente posmodernas, consisten más bien en una suerte de “cripto-dogmatismo”, en un dogmatismo soterrado, decepcionado: prefieren decir que no hay verdad, a aceptar, más bien, que no hay una sola ni ninguna definitiva; a asumir, pues, que la verdad es diversa y constitutivamente móvil. Una negación extremista de la verdad en realidad exhibe la añoranza de una verdad absoluta. Escepticismo y dogmatismo son las dos caras de una

misma incapacidad para atender la pluralidad; de una misma insensibilidad al contexto y a la concreción de la existencia. Son, ambos, los enemigos de siempre de un auténtico pensar filosófico –enemigos que pueden estar tanto fuera como dentro de la propia filosofía (lo cual, ciertamente, complica nuestro concepto de filosofía, pero dejemos este asunto para otra ocasión).

Ahora bien, aunque la preocupación por la verdad ha sido emblema del pensar filosófico, no toda filosofía la considera o la tiene dentro de sus prioridades o, bien, lo que sucede a menudo, se asume una concepción superficial, irreflexiva o parcial de la idea de verdad (y, por ende, de la verdad misma). Es cierto, en contraparte y para ser justos, que un excesivo celo por la verdad ha justificado en ocasiones formas de dogmatismo e intolerancia inaceptables. Esto sucede particularmente cuando se defienden concepciones demasiado rígidas y unívocas de la verdad.

Queda clara entonces la necesidad que tenemos de afrontar el problema de verdad y, a la vez, de buscar una posición de equilibrio entre los extremos del escepticismo y el dogmatismo. Debe ser claro también que verdad sin reflexión, es decir, verdad sin *conciencia de la verdad* –sin valoración de la verdad, sin voluntad de verdad– no es gran mérito ni nos saca de muchos apuros (algún nietzscheano podría decirnos que es preferible equivocarse en lo importante que atinar en lo nimio). Con estas salvedades y previsiones, nos acercamos a nuestra propia inquietud: ¿Qué ha pasado con el asunto de la verdad en la filosofía mexicana?

Desafortunadamente la preocupación por la verdad no ha estado siempre presente en la historia del pensamiento filosófico mexicano –y, en general, en la cultura y la vida política de México. De hecho, podríamos decir, casi exagerando, que la historia mexicana está más hecha de mentiras y falsedades que de verdades, o, al menos, ha estado más hecha de simulaciones, tretas, engaños y mistificaciones que de capacidad para ver la realidad de frente y atenerse sin prevenciones a las cosas mismas –condición ineludible para una comprensión adecuada de sí mismo, individual o colectivamente, y para el diseño de acciones y transformaciones plausibles. Nuestra historia ha estado dominada irremisiblemente por la forma de la ideología, casi en todas

sus variantes (cristianismo, racionalismo, liberalismo, positivismo, nacionalismo, socialismo, neoliberalismo...)¹.

En la filosofía mexicana una inquietud por la verdad, por *nuestra* verdad, se mostró con toda claridad sólo hasta la reflexión de Samuel Ramos². La perspectiva crítica que el pensador michoacano asumía era claramente la premisa de su aguda comprensión de la condición humana y, particularmente, de la realidad mexicana. Antes de Ramos la preocupación por la verdad era ladeada con el pretexto de otras preocupaciones consideradas más elevadas o bien más urgentes: preocupación por la salvación, el orden, el progreso, la libertad... Es cierto que ninguno de estos temas, valores o funciones pueden ser demeritados. Pero cuando se enarbolan como razones en contra del valor y la necesidad de la verdad se convierten entonces en meros estandartes del engaño y la manipulación, tal y como ha sucedido en diversos momentos de la historia de México. Por el contrario, una reflexión filosófica que prioriza el valor de la verdad lo hace en la medida justamente en que quiere asegurar la necesidad y luego la posibilidad de otros valores o funciones, como los mencionados y otros tantos – racionalidad, objetividad, democracia, igualdad, justicia, solidaridad, amistad...

Luis Villoro³ retoma el impulso de Ramos y lo lleva mucho más allá. No solamente por defender una preocupación por la verdad en el entorno de las

¹ Para un panorama general de la historia de México sigue siendo recomendable la *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1976.

² Samuel Ramos (1897-1959) es un destacado filósofo y académico mexicano. Su obra más conocida, *El perfil del hombre y la cultura en México* (México, Espasa-Calpe, 1965) inició en nuestro país la apropiación crítica de la filosofía universal en función de las problemáticas socio-culturales (antropológicas y psicológicas) propias del pueblo mexicano. Ramos recupera y continúa la tradición filosófica mexicana, iniciada propiamente a inicios del siglo XX con el grupo llamado “El Ateneo de la Juventud”, del que formaron parte José Vasconcelos y Antonio Caso, padres fundadores de la filosofía mexicana del siglo XX. Ramos fue el receptor de los intelectuales del exilio español que llegaron a México (José Gaos, Eduardo Nicol, Joaquim Xirau y otros), en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue mentor de Luis Villoro y de otros destacados filósofos mexicanos (Emilio Uranga, Jorge Portilla, Leopoldo Zea). Ver: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH/Plaza y Valdés, 1997.

³ Nacido en 1922, Villoro es considerado la figura filosófica más destacada del siglo XX mexicano. Ha sido profesor de la UNAM toda su vida y es miembro de El Colegio Nacional. De joven formó parte, con Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, y otros, del grupo *Hiperión*, que se proponía hacer una “filosofía del mexicano”. A lo largo de su amplia trayectoria Villoro ha incursionado las más disímiles corrientes filosóficas (existencialismo, fenomenología, filosofía analítica, marxismo, filosofía práctica) cubriendo las más diversas temáticas (antropología, historia de México, filosofía de la religión, filosofía oriental, historia de la filosofía, teoría del conocimiento, ética, filosofía política, política nacional, filosofía de la cultura, interculturalidad). No obstante, su aporte a la teoría del conocimiento ha sido el

circunstancias intelectuales y culturales de nuestro país sino, todavía más, por el compromiso de reflexionar críticamente (filosóficamente, desde una epistemología crítica) sobre la idea misma de verdad, sobre su sentido, su alcance y la problemática conceptual que plantea. De alguna manera, Villoro sostiene que no podemos empezar a pensar y actuar en el horizonte de la verdad sino elaboramos primero una idea adecuada de verdad, desde un pensar crítico, desprejuiciado y abierto. En cierto sentido, el filósofo mexicano nos pide que repitamos el gesto cartesiano. Hay que pensar desde las bases y desde la cosa misma.

Teoría de la verdad

En lo que podemos llamar la “teoría de la verdad” propuesta por nuestro filósofo –que vamos a reconstruir a partir del artículo incluido en el libro sobre *El conocimiento* de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (del cual es editor⁴)– se encuentra planteada su posición definitiva sobre los aportes y límites de la filosofía analítica y, lo que nos importa destacar, de la filosofía fenomenológica. Como trataremos de mostrar, el núcleo de la filosofía del conocimiento de Villoro es más fenomenológico que otra cosa⁵. Aunque de forma implícita o latente, la fenomenología (a la que se acercó muy pronto Villoro en su época de juventud⁶) permanece en el pensamiento y el espíritu filosófico del pensador mexicano hasta sus últimos textos, y puede permitirnos, según nuestra hipótesis, no solamente entender mejor la unidad y el sentido de su trayectoria intelectual sino captar en toda su profundidad y amplitud, en su *verdad*, el alcance su proyecto filosófico.

El artículo mencionado recoge, resume y precisa las ideas previas de Villoro sobre los problemas de la verdad y el conocimiento presentadas desde sus primeros

más reconocido y estudiado. Su preocupación por las condiciones socio-culturales y políticas de México ha estado siempre latente en su filosofía.

⁴ Cf. Luis Villoro, “Verdad”, en *Id.*, *El conocimiento. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, vol. 20, Madrid, Trotta, 1999, pp. 213-232.

⁵ Según Antonio Ziri6n, “la asimilaci6n reflexiva de la fenomenologí a llega a su madurez en Mé xico sólo con los estudios de Villoro” (A. Ziri6n, *Historia de la fenomenología en Mé xico*, Morelia, Jitanjáfora, 2003, p. 308).

⁶ Cf. particularmente, Luis Villoro, *Pá ginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962; y *Estudios sobre Husserl*, Mé xico, UNAM, 1975 (incluye textos publicados originalmente en la década de los sesenta).

textos, y destacadamente desde el libro *Creer, saber, conocer* (1982)⁷, y desarrolladas de forma precisa en las distintas respuestas que da a los críticos de su posición epistemológica expuesta detalladamente en esa obra.

Villoro analiza y discute varias concepciones de la verdad. Retoma la crítica hecha a la idea de la verdad como “correspondencia”, como adecuación del pensamiento a la cosa, y discute la versión contemporánea de esta idea presentada desde la filosofía analítica, esto es, la concepción semántica de la verdad, misma que reinterpreta a la luz de su comprensión de las tesis de la filosofía reflexiva (cartesiana y husserliana). Enseguida expone críticamente tres criterios de verdad (evidencia, coherencia y consenso), para terminar con una breve reflexión sobre el asunto ontológico último de la relación entre verdad y realidad desde una perspectiva claramente fenomenológica.

En fin, aunque no la llama explícitamente de este modo, creemos que el filósofo mexicano propone, frente a las concepciones realistas (realismo metafísico), formalistas o consensualistas, una definición de la verdad como “presencia” (como apertura) que busca guardar el sentido *ontológico* de la verdad –como experiencia del Ser–, que es, según él, el sentido originario –nuestra concepción intuitiva, natural– de la verdad (y que corresponde también a la concepción original de Descartes⁸ y al principio husserliano de la evidencia⁹). Este sentido se encuentra, de alguna manera, debajo de la idea tradicional, puramente epistemológica, de correspondencia o adecuación.

De acuerdo con ese sentido intuitivo, asienta Villoro, “no entendemos la ‘verdad’ como una relación intralingüística sino la propiedad de alcanzar, con el pensamiento, una realidad extralingüística”¹⁰. La verdad es precisamente aquello que conecta nuestro pensamiento y/o nuestro lenguaje con la realidad, con el mundo. No obstante, con poco que se le analice, esta suposición resulta harto problemática. ¿Cómo es que dos cosas –el pensamiento y la realidad– de naturaleza radicalmente distinta

⁷ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

⁸ Cf. Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, FCE, 1965, p. 23.

⁹ Cfr. Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, *op. cit.*

¹⁰ Luis Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, pp. 213-214

pueden entrar en relación? Cuando hablamos de correspondencia o adecuación: ¿qué se adecua a qué? ¿Y cómo lo hace, cómo se “conecta” una cosa con otra? En realidad, según Villoro, los supuestos de este planteamiento son erróneos –que hay “dos” cosas separadas que van a relacionarse–, y así nunca va a resolverse el problema ni vamos a llegar a un entendimiento de la verdad. Se trata del supuesto dualista –el dualismo de las sustancias– del que, como sabemos, no pudo escapar Descartes¹¹. Un supuesto tan difícil de superar que pareciera connatural a la mente humana.

Sucede que naturalmente tendemos a pensar una “relación” en función de los “términos” que se relacionan, a los que, por influjo del lenguaje –de los conceptos con que nombramos esos términos–, acabamos dándoles una realidad, una sustancialidad, definida, acabada y absoluta. Entonces aparece el problema de cómo entender la relación entre los términos. Bien se asume una concepción ingenua, natural: pensamiento y realidad corresponden como si se tratara simplemente de dos entes de la misma naturaleza; o bien se asume una postura crítico-reflexiva: el pensamiento es el único espacio cierto y efectivo, y la verdad es solamente un asunto de consistencia interna (coherencia lógico-formal) o bien de consistencia intersubjetiva (verdad como consenso entre varios sujetos). La *referencia* a lo real es ladeada, prácticamente “reprimida” por esta línea de la reflexión epistemológica (prácticamente por toda la epistemología dominante en el siglo XX). Cualquier recordatorio de esa referencia es tachado como ensoñación metafísica, como ingenuidad filosófica. Villoro, sin embargo, no se arredra, y agudiza entonces su capacidad analítica para encontrar una respuesta adecuada al problema planteado, evitando las rápidas soluciones subjetivistas, formalistas, consensualistas o artificialistas.

Para hacer frente a la cuestión, nuestro filósofo propone en primer lugar distinguir entre *realismo metafísico* y *realismo fenomenológico*. En segundo lugar, nos llama a no obviar la distinción entre una perspectiva *gnoseológica* (o epistemológica) y una perspectiva *ontológica* sobre la verdad. Ambos puntos se encuentran vinculados. Al afirmar la existencia de una realidad absoluta, en sí, totalmente independiente del sujeto cognoscente, el realismo metafísico elide lo que enseña el punto de vista gnoseológico:

¹¹ Cfr. Luis Villoro, *La idea y...*, *op. cit.*, ver Capítulo III.

que sólo captamos esa realidad desde nuestra experiencia y nuestros marcos conceptuales. Pero esto no quiere decir, en contraparte, que la realidad dependa “de nosotros”, y que la verdad se encuentra del lado de la mente o del lenguaje. Según la sutil argumentación de Villoro: “de que una rosa no sea *rosa* más que si la nombro ‘rosa’ no se sigue que no *sea*, sin que nadie la nombre rosa. *Lo que* una cosa sea depende de nuestros esquemas conceptuales, *que* una cosa sea no depende de ninguno”¹². Tal es la fórmula de la combinación de relativismo gnoseológico con realismo fenomenológico que Villoro sostiene. La realidad es *como* la captamos, pero, precisamente, la *captamos* en cuanto *independiente* de nosotros, como lo que existe “fuera de nosotros”: esto es, no como algo absolutamente independiente de nosotros (que es la suposición absurda, contradictoria, del realismo metafísico).

El punto va a resultar claro desde la discusión que hace nuestro filósofo de la concepción semántica de la verdad¹³. Ésta consiste en definir a la verdad como la correspondencia no entre ideas (mentes, sujetos, pensamiento) y cosas, sino entre “sentencias” (oraciones declarativas) y “hechos”. Se trata de una noción de verdad absoluta, que marca una pura relación diádica entre lenguaje y realidad, independientemente de cualesquier referencia a sujetos y condiciones subjetivas.¹⁴ Ahora bien, puesto que su alcance está limitado a los lenguajes formalizados, esta concepción resulta inaplicable a los lenguajes naturales (equívocos, imprecisos por naturaleza), esto es, a “la manera como se usan efectivamente las oraciones en los lenguajes ordinarios”,¹⁵ incluso en los propios procesos del conocimiento¹⁶. Pues en el lenguaje ordinario y en el conocimiento en acto, aclara Villoro interpretando a Austin, “no llamamos ‘verdaderas’ a las oraciones usadas sino a las aseveraciones o juicios que hacemos con ellas”.¹⁷ Pasamos así del punto de vista semántico al punto de vista *pragmático*, a la dimensión de los “actos de habla”; esto es, de la dimensión puramente lingüística a la dimensión de la praxis real. La “aseveración” es lo que *hacemos* con

¹² Luis Villoro, “Sobre justificación y verdad. Respuesta a León Olivé”, *Crítica*, vol. 22, no. 65, ago. 1990, pp. p. 80.

¹³ Según el planteamiento de Alfred Tarski: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Buenos aires, Nueva visión, 1972.

¹⁴ Luis Villoro, *Creer, saber... op. cit.*, p. 176.

¹⁵ Luis Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, p. 217.

¹⁶ Y a la misma definición de “saber”, como explica Villoro en *Creer, saber, conocer*; pues saber es, ante todo, un tipo de creencia, es decir, de “disposición subjetiva”. Cf. capítulo 6.

¹⁷ Luis Villoro, “Verdad”, *loc. cit.*

una oración: afirmamos o juzgamos que las cosas son de tal o cual modo; “la aseveración es el resultado de algo que hace un sujeto con una oración, al juzgar que existe o no existe un hecho”.¹⁸ Ahora bien, los valores verdadero o falso se aplican a las aseveraciones y no a las oraciones como tales; con más precisión, se aplican no a la aseveración en cuanto acto de habla (en cuanto un cierto “hecho”) sino a “lo aseverado” por la aseveración, esto es, al “hecho” aseverado: “la verdad es el hecho de la existencia de algo aseverado”.¹⁹ En fin: lo aseverado *en* el lenguaje *es* el hecho existente. No estamos ante una relación entre dos mundos u órdenes de ser distintos, sino ante un proceso que contempla dos momentos: el de “una existencia puramente pretendida” y el de “una existencia cumplida”.²⁰ Y, regresando ahora desde la filosofía analítica, es la filosofía fenomenológica –sus enfoques, sus conceptos, el carácter de sus análisis– la que mejor puede ayudarnos a entender este proceso (en realidad, la única que puede hacerlo).

Pues el paradójico asunto de pensar una relación sin unos términos previamente dados es lo que Husserl ha designado con el concepto de *intencionalidad*. Suponer unos términos dados es el equívoco propio, según Husserl, de la “actitud natural”: la *tesis de realidad*, y es esta “tesis”, esta (su)posición lo que pone en suspenso (*epoché*) la reflexión fenomenológica, y no la realidad como tal²¹. Por el contrario, en la intencionalidad, explica Villoro, “la relación entre el sujeto y el objeto nos es dada, antes de cualquier supuesto, en una estructura abierta, sin un ‘dentro’ ni un ‘fuera’. El sujeto es el foco de un conjunto de actos dirigidos a objetos o situaciones objetivas; éstos no son ‘externos’ a esos actos sino, justamente, sus correlatos”.²² No hay exterioridad, no hay separación. De esta manera, la verdad es plenamente una relación *intencional*. Como la define Villoro: “La verdad es una relación entre la intención significativa que pone el objeto y el darse de éste ante esa intención. Al darse el objeto se ‘cumple’ (*erfüllt*) la intención significativa. La verdad es el cumplimiento (*Erfüllung*) en la intuición de lo

¹⁸ Luis Villoro, *Crear, saber...*, p. 177. “Una oración está constituida por palabras que pertenecen a una lengua determinada, es un arreglo de signos; una aseveración o un juicio es un uso que alguien hace de esos signos para referirse a algo (para ‘alcanzar la realidad’, como decía el Wittgenstein del *Tractatus*)”. *Ibid.*

¹⁹ Luis Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, p. 219.

²⁰ *Op. cit.*, p. 220.

²¹ Interpretación desacertada (como meramente idealista) del pensamiento de Husserl bastante común.

²² *Op. cit.*, p. 221.

significado”²³. No hay dos objetos formalmente (realmente) distintos sino que el “objeto significado” y el “objeto intuido” son el *mismo*. Nuestro sentido intuitivo de la verdad (como referencia al mundo) queda restablecido sin que tengamos que regresar a oscuras suposiciones metafísicas.

Ahora bien, ¿cómo podemos comprobar ese “cumplimiento”? Es decir, “¿cómo comprobar que efectivamente existe lo juzgado o aseverado?”²⁴. Esta cuestión nos remite a la distinción entre “verdad” –referencia al hecho, al objeto– y “criterio de verdad” –la certeza o garantía de que el hecho referido efectivamente existe–, y, al fin, a la distinción entre *verdad* y *justificación*. El argumento que presenta Villoro sobre este punto resulta circular; o más bien, se trata de una tesis de complementariedad: sin criterio de verdad no hay verdad, pero el criterio de verdad no sustituye a la verdad: a la vez, sin verdad no hay criterio de verdad. Villoro analiza diversos criterios de verdad que han sido postulados en la filosofía del conocimiento: el criterio de evidencia –la presencia de la cosa a la experiencia de la conciencia: la concepción de Husserl–, el criterio de coherencia –la consistencia sistemática de un juicio con otros juicios–, y el criterio del consenso –el acuerdo comunicativo-argumentativo entre varios sujetos: la propuesta de Apel y Habermas (en cierta medida, también el criterio propuesto por Villoro). Independientemente de la mayor o menos aceptabilidad de estos criterios, el problema consiste siempre en que se trate de reducir la verdad a alguno de ellos.

Villoro insiste en que verdad y justificación racional no se identifican. Como lo explica: “La justificación por razones objetivamente suficientes funciona como un criterio estricto de verdad pero no puede confundirse con ella”.²⁵ Sabemos o juzgamos algo (“*p*”) en base a razones (objetivamente suficientes), es decir, razones que nos permiten suponer que se da el hecho tal (que *p*). Pero las razones no agotan el hecho, la verdad; ella es algo distinto: es la pretensión de la *existencia* que las razones permiten asentir (siempre, pues, con cierto límite: ninguna justificación racional es absoluta, ninguna alcanza o agota la verdad). En fin, concluye Villoro: la verdad es “inferida a partir de la evidencia de lo dado por sí mismo y de las razones incontrovertibles que

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Ibíd.*, p. 222.

²⁵ *Ibíd.*, p. 229.

demuestran que lo dado existe efectivamente. No habría verdad si no hubiera referencia a la realidad, en el sentido de lo que efectivamente existe. No es la proposición la que hace verdadero el hecho sino el hecho lo que hace verdadera a la proposición”²⁶. La verdad tiene su fundamento en la realidad. Ciertamente, no en una realidad metafísicamente concebida, sino en una realidad concreta, *fenoménica*, que se abre a una conciencia, la que, por su parte, se encuentra abierta a eso real –éste es el sentido de la *intencionalidad* fenomenológica y, en fin, el sentido general y esencial del filosofar fenomenológico.

Pluralismo de la verdad

Villoro ofrece razones adicionales por las cuales es inaceptable la identificación entre verdad y justificación racional objetiva. En esta explicación se muestra todavía el talante fenomenológico de su filosofar, el sentido y alcance de su propio proyecto filosófico, y lo más valioso y actual de toda esta discusión. La definición de la verdad en términos de justificación o aceptabilidad racional impone un criterio muy restrictivo: sólo algunas cuantas verdades y formas del conocimiento humano quedan a salvo: las propias del saber científico; la mayoría de nuestras creencias resultan cuestionadas, pues en realidad “tenemos por verdaderas muchas proposiciones que expresan convicciones profundas y no pretendemos que sean universalmente aceptables. Es el caso de la mayoría de nuestras creencias morales, políticas, estéticas o religiosas”²⁷. Al mantener el sentido propio y autónomo de la verdad dejamos abierta la posibilidad de reconocer pluralistamente el valor cognitivo de las distintas experiencias humanas, ladeamos el dogmatismo de un racionalismo excesivo, y, sobre todo, no cancelamos para nuestro pensamiento –aun cuando esto pueda tener un sabor metafísico– su posibilidad de estar abierto a “lo otro”, al ente mismo, esto es, que pueda dar lugar todavía a la “manifestación de lo que es (San Agustín)”²⁸.

Queda clara, también, en el artículo sobre “Verdad”, la posición de Villoro respecto a la filosofía fenomenológica. Negándose a suscribirla como una doctrina,

²⁶ *Ibíd.*, p. 230.

²⁷ Luis Villoro, “Sobre justificación y verdad”, *op. cit.*, p. 89.

²⁸ Luis Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, p. 231.

nuestro filósofo hace una ponderación activamente crítica de los planteamientos de Husserl, de donde resulta: 1) La suspensión crítica (la “*epoché*”) que el filósofo alemán efectúa de la *tesis de realidad* de la actitud natural, esto es, del supuesto de que la realidad es lo que existe de forma absoluta, independientemente del sujeto, es una condición imprescindible para mantener un concepto adecuado de realidad, esto es, el concepto fenomenológico-existencial que define a lo real como “lo que se da” –aunque no completamente, pues también aparece como lo que “nos resiste”²⁹–, lo que se ofrece a una experiencia –aunque siempre escorzada–, y que permite sustentar y dar sentido a nuestras operaciones cognoscitivas y a nuestra idea de la racionalidad; 2) No obstante, el criterio de la evidencia propuesto por la fenomenología no puede absolutizarse. Para vincular a ella nuestros saberes y conocimientos requerimos de amplios procesos de justificación racional –de análisis conceptual, teórico-sistemáticos, lingüístico-discursivos, etcétera–, cuya determinación y precisión sólo podemos lograr con el auxilio de otras corrientes filosóficas, y de otras disciplinas teóricas, distintas de la fenomenología (tal y como hizo el propio Villoro en su texto *Creer, saber, conocer*); 3) El concepto husserliano de *intencionalidad* resulta insuperable si queremos entender adecuadamente, y guardar su sentido propio, la idea de verdad, esto es, nuestra comprensión de la relación del pensamiento con el mundo; 4) Retomada en su significado preciso, la idea de intencionalidad también permite comprender adecuadamente la necesidad y la función propia de la conciencia (y del pensamiento en general); permite, particularmente, enfrentar la desviación sustancializadora de la conciencia que marcó el equívoco fundamental de la filosofía reflexiva moderna desde su fundador, René Descartes; desde la fenomenología la conciencia “es” su funcionamiento, su “relacionalidad”; 5) No obstante, la original intuición cartesiana de concebir a la verdad como la revelación originaria del ente en la idea (el principio cartesiano de la evidencia) sigue siendo una conquista irrenunciable del pensamiento filosófico. Es la tesis, pues, de que lo que define al pensamiento es su capacidad de apertura a lo otro (al Ser, a lo real, a la existencia). Sólo hay Ser para el pensamiento no quiere decir, nunca quiso decir, que el pensar “genere” al Ser, quiere decir,

²⁹ Desde el punto de vista fenomenológico “real” es lo que “nos resiste”, dice Villoro. Tesis que coincide, más que con Husserl, con unos de sus seguidores más “existencialistas”: Maurice Merleau-Ponty. Ver *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1974, el apartado III.b de la Segunda parte: “La cosa o lo real”. Remitimos también a: Emmanuel Alloa, *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Buenos Aires, Nueva visión, 2009.

simplemente, que de todas las facultades de la mente humana (memoria, imaginación, percepción...) sólo el pensamiento puede pensar (y captar, o al menos, poner, incluso su-poner) un “ser-en-sí”, un Ser en cuanto tal (esto es, no identificado con ninguna determinación humana, ni confundido con ningún artificio mental). Sólo el pensar puede poner un “ser” en cuanto tal.

Pensar es abrirse a algo otro. Por eso el pensar es el lugar de la verdad, y la noción de verdad mantiene en su sentido más salvaje el carácter de una apertura, incluso de un acontecimiento, hasta de una sorpresa. La verdad es encuentro, choque, ruptura. Pues, y éste es el principio o inicio emblemático de toda filosofía reflexiva, la verdad no es algo que espontáneamente se nos dé sino algo que hay que conquistar contra las “certezas” anquilosadas del saber existente, contra los esquemas y las nociones mecánicas de la ideología. Aunque la verdad es contacto con lo real, hay que re-encontrarla, hay que reivindicarla: contra lo irreal, contra el orden establecido de ideas, contra las ideologías dominantes: el *locus* donde la conciencia humana aparece y se forma y al cual debe dirigirse críticamente para advenir verdadera conciencia, esto es, conciencia real, conciencia *de* la realidad.

La verdad es experiencia de lo otro, ¿y también del *otro*? Éste, el problema de la relación con otro sujeto, con el “tú” (la intersubjetividad), es lo que todavía queda pendiente en la evaluación de los alcances y límites de toda filosofía reflexiva: el acceso a la otredad en un sentido completo y radical. Según nuestro punto de vista es aquí donde se juega el sentido último de la concepción de la verdad en Villoro.

Más allá de todo idealismo –reflexivo, fenomenológico, lingüístico– es el concepto de *otredad* lo que marca la pauta de un concepto auténtico (una verdadera prueba) de experiencia. Experiencia es apertura a la otredad –ésa es la condición y el valor de la verdad para Villoro: el descentramiento crítico que ella debe producir de nuestras estructuras mentales cerradas, egocéntricas, etnocéntricas, logocéntricas. “Ir a lo otro, abrirse al otro” ha sido la preocupación de Villoro a lo largo de su vida³⁰. Una preocupación que aún reconociendo el momento de fascinación que puede haber y hay

³⁰ Sobre la concepción del otro y de lo otro en Villoro ver nuestro texto: “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Diánoia* LII, 58 (mayo de 2007): 143-175.

en la experiencia de la otredad nunca abdica sin embargo de la exigencia de claridad y distinción del pensar filosófico, del requerimiento de racionalidad y verdad.

Así, frente a cualquier mistificación o absolutización –tipo Lévinas– de la otredad, Villoro insiste en una perspectiva pluralista y racional respecto a la otredad, que lo es también respecto a la experiencia y la verdad. Básicamente podemos distinguir, en su reflexión, las siguientes formas de la *verdad* –que lo son a la vez de la *experiencia*, y de la *otredad*: 1) la experiencia antropológica como experiencia de la realidad interhumana: el conocimiento vivencial del otro que funda la vida personal, ética y política (íntimamente engarzadas); 2) la experiencia estética como experiencia que funda los valores estético-artísticos y la verdad como expresión; 3) la experiencia científica como experiencia de la exterioridad y la objetividad, que hasta ahora había monopolizado el valor de la verdad y el significado de la experiencia; 4) la experiencia mística como experiencia personal de la Otredad absoluta, que funda y a la vez desfunda críticamente las religiones en cuanto instituciones funcionales; y 5) la experiencia ontológica, la experiencia propiamente filosófica, el modo de la experiencia del filósofo en cuanto él se dirige al Ser en su carácter de indeterminación originaria y de apertura inabarcable.

Ahora bien, en todos estos ámbitos Villoro supone que es posible una verdad en la medida en que es posible todavía aplicar algún tipo de criterio racional. Si bien el requisito de justificación racional en el sentido del saber científico-objetivo no se puede exigir en todos los ámbitos de la experiencia humana (pues se les desvirtúa y acaba destruyendo), sí es posible esperar algún tipo de justificación o de fundamentación mínima (no racional-objetiva), cuya verdad y validez no es de ninguna manera (legítimamente) universalizable, aunque tampoco puede ser meramente negada o considerada como puramente improbable, irracional, inválida, insuficiente, etc. “Fundar” alguien su “creencia” religiosa en su propia experiencia –en su vivencia, su sentimiento– de lo sagrado, de lo divino, es una forma auténtica de la experiencia religiosa –en contra del creyente común que actúa irreflexivamente, por costumbre, por

imposición externa o por conveniencia³¹. Igual podemos decir en todos los demás espacios socio-culturales. Sostenemos y demostramos nuestras convicciones éticas en las acciones que realizamos de manera consecuente, a diferencia de la conciencia moral común que desliga las convicciones de su realización, tanto de su necesidad como de su plausibilidad³² (si una convicción moral resulta implausible podríamos tener ciertas razones para abandonarla: como tristemente tuvo que hacer al final *Nazarín*, el personaje de la película de Buñuel). En la experiencia estética también. Lo que rige como criterio de verdad –y hoy más que nunca es bastante requerido– es un criterio de autenticidad: que aquello que decimos valorar estéticamente sea algo que hayamos experimentado con toda nuestra personal capacidad sensible, imaginativa y expresiva. Podríamos hablar de otros ejemplos obvios (en política, en la vida interpersonal, etc.), pero parece que los mencionados son suficientes para hacernos ver la posibilidad de una forma de racionalidad humana más general, más flexible y difusa, menos exigente pero igualmente importante, y quizá más valiosa y atinente que la racionalidad científica. La racionalidad, pues, no de lo “racional”, sino de lo “razonable”. Veamos el planteamiento de Villoro.

Básicamente se trata de la distinción entre una racionalidad objetiva de los *medios* y una racionalidad intersubjetiva de los *finés*. Mientras que sobre los “medios”, esto es, sobre las vías más adecuadas para alcanzar un fin, podemos conformar un saber objetivo y fundamentado, sobre los “finés” de la acción sólo podemos elaborar un consenso medianamente aceptable. Correspondiente al término griego *phronesis* (prudencia, sensatez, sentido común), lo razonable, explica Villoro, es aquello que puede ser aceptable intersubjetivamente, de acuerdo con momentos, circunstancias y contextos específicos, es decir, no se trata algo que pueda ser sustentado de forma definitiva e incontrovertible. Lo razonable es una forma de la racionalidad en la medida en que consiste en aducir razones para determinada creencia, acción o decisión. Es la cualidad relativa e imprecisa de esas razones lo que hace la racionalidad de lo razonable algo específico respecto a la racionalidad en general. Ahora bien, razones relativas,

³¹ Cf. Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México, Verdehalago / El Colegio Nacional, 2006.

³² Sobre la concepción ética de la política, y política de la ética, que sostiene Villoro, cf. L. Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Nacional, 1997.

imprecisas o provisionales son aquellas que se aducen cuando no se pueden aducir otras (no hay forma de hacerlo), porque se refieren a cosas sobre las cuales no podemos tener razones objetivas y concluyentes, pues nos remiten –como ya observaba Aristóteles– al vaporoso mundo de lo subjetivo, lo particular, y lo sometido al tiempo, al azar, al tiempo del *kairós*. La posibilidad de fundar en razones lo que pertenece a este ámbito está signada así por la incertidumbre. La única razón que podemos enarbolar aquí –en el ámbito mismo de la vida concreta– es una razón múltiple, incierta, impura y dialógica, “en los límites de la condición humana”³³, todo lo contrario de la razón arrogante e imperiosa del racionalismo absolutista (la cual, finalmente, sólo nos conduce a la abstracción, a la neurosis o a la rigidez autoritaria), pero a contrapelo también de las fáciles posturas anti-racionalistas e irracionalistas de algunas formas de pensamiento o prácticas socio-culturales de nuestro tiempo³⁴. Entre el racionalismo abstracto, uniformizador, y el irracionalismo militante, al cabo también uniformizante (como antes, entre el escepticismo y el dogmatismo), hay que encontrar un punto de equilibrio, un *justo medio*: es precisamente, como ya preveía el propio Aristóteles, el de la *phronesis*, el de lo razón razonable: el fundamento pluralizante³⁵ de la pluralidad de verdades que nos constituyen, y que requerimos hoy comprender, reivindicar y desplegar positivamente.

Para una nueva epistemología

Finalmente, todos los puntos anteriores se concretan en la reivindicación villoriana del concepto de *sabiduría*³⁶. El filósofo mexicano lo contrapone al de *saber*, para designar precisamente el tipo de conocimiento que nos proporcionan todas las

³³ L. Villoro, “Lo racional y lo razonable”, en Id., *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 221.

³⁴ Sobre la crítica al racionalismo arrogante en el contexto del pensamiento latinoamericano y mexicano, cf. Carl Pereda, *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles*, México, Taurus, 1999; y Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007.

³⁵ Para Villoro lo razonable no es en realidad un tipo o una clase de razón sino la razón en su ejercicio concreto y real (aún en el campo del saber). “Una racionalidad razonable no se refiere a una razón única y pura, sino a las distintas maneras como su ejercicio, en cada situación variable, permite acercarnos a cumplir con los fines que perseguimos” (L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p. 212).

³⁶ “En ningún caso la vía de la sabiduría guarda semejanza con la de la ciencia. No aduce razones, no formula teorías explicativas, narra una experiencia vivida, transmite un trato directo con las cosas, abre los ojos ajenos para que cada quien vea por sí mismo. La sabiduría es, antes que nada, un conocimiento personal” (L. Villoro, *Creer, saber...*, op. cit., p. 228).

formas de experiencia no científica que hemos mencionado (sabiduría moral, artística, religiosa, política, y, sobre todo, sabiduría para la vida). Se trata de un concepto, el de sabiduría, bastante en desuso en nuestros días, y cuando se le menciona no se lo hace sin cierto rubor. Ese desuso tiene que ver con que nuestro época no cree ya en otro saber que no sea el saber científico, o bien que nos encontramos demasiado dominados por la forma de la ideología y el discurso, de las fórmulas y el prejuicio consuetudinario. Las presiones de la masificación y de la ajetreada vida moderna han vuelto común la aplicación de criterios de economía a los procesos cognitivos: en cuanto más nos manejemos con nociones prefabricadas y verdades asentadas mejor podemos movernos en el mundo, cómodamente alejados de las exigencias del ejercicio personal del pensamiento y de la efectuación y ponderación de experiencias. Ya Walter Benjamin caracterizaba la condición moderna como ésa donde cada vez se aleja más la posibilidad de tener experiencias, donde la experiencia parece escabullirse irremisiblemente³⁷. Más recientemente Gadamer abogaba por un rescate del concepto de experiencia y de la experiencia misma, así como de otros conceptos y realidades concomitantes: la sabiduría, el juicio –el buen juicio–, el sentido común, el *tacto* y, en general, una concepción no metódico-científica de la verdad (*Verdad y método* quería decir en realidad “verdad contra método”, o “verdad sin método”³⁸). Las convergencias entre las concepciones de filósofo mayor de la hermenéutica del siglo XX y el pensamiento de Luis Villoro, particularmente respecto a la preocupación por la verdad, resultan sorprendentes. No obstante, es importante también remarcar las diferencias.

Por una parte, la posición de Gadamer respecto a la ciencia y a la racionalidad en general no resulta clara. No es nítida al menos la distinción entre el requerimiento filosófico de comprender a la ciencia –la actividad científica– y la crítica al cientificismo –es decir, al intento de extrapolar los procedimientos y criterios de las ciencias naturales y de las técnicas a todos los ámbitos del conocimiento y la experiencia humana. La crítica de Gadamer al cientificismo de la conciencia moderna es insuperable; ¿pero cómo entender a la ciencia más allá del cientificismo? Esto es lo que,

³⁷ Cf. Giorgio Agamben, “Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”, en *Id.*, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

³⁸ De Hans-Georg Gadamer remitimos a algunos de sus textos donde se hace referencia a estos temas: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988; *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1993.

creemos, se puede responder desde la postura de Villoro. Su reflexión epistemológica – su obra *Crear, saber, conocer*– se mueve desde el ámbito del propio proceder científico, asumiendo su valor, necesidad y validez. No obstante, esto no significa una profesión de fe científicista. Como él mismo aclara posteriormente: “en el conocimiento científico, no se puede establecer una demarcación precisa entre un saber infalsable y una creencia razonable. El saber objetivo de la ciencia está fundado en razones incontrovertibles, es decir, en razones respecto de las cuales no podemos aducir otras razones existentes, en ese momento, en la comunidad epistémica en cuestión, que las controvertan. Pero no pueden pretender una verdad definitiva”³⁹. El enfoque epistemológico de Villoro introduce (en consonancia con otras perspectivas epistemológicas post-positivistas) la dimensión histórica y comunitaria en los procesos del conocimiento y en la construcción del saber. La ciencia queda reintegrada al proceso *humano* de comprensión del mundo y reubicada como una tarea fundamental de la razón. Sin ser negada, “destruida”, la razón científica resulta des-absolutizada. La ciencia no tiene el monopolio de la razón; a la vez, lo no-científico no está condenado a la sin-razón. Es posible el ejercicio de la razón en todos los ámbitos de la experiencia y el actuar humanos.

Tal es la propuesta que se deriva finalmente de la reflexión de Villoro, algo que podemos considerar a la vez como una tarea abierta y un programa de investigación. ¿Cuáles son, pueden o deben ser, las características de un procedimiento de racionalidad razonable en los distintos ámbitos del conocimiento y la praxis, en la economía, la política, la religión, la moral, el arte, la vida misma? ¿Es posible hoy construir una nueva teoría del conocimiento (una epistemología) verdaderamente integral y concreta, no centrada en el proceder científico-técnico (ni siquiera como “modelo”) ni circunscrita a las estructuras culturales eurocéntricas de la modernidad occidental⁴⁰? ¿Una teoría del conocimiento que dé su lugar a todas las formas de la experiencia del mundo y que pueda comprender las diversas tradiciones culturales del planeta, hasta ahora excluidas y apriorísticamente devaluadas por el apabullante racionalismo objetivista y tecnicista del pensamiento moderno? Hacerse cargo de la inquietud de

³⁹ L. Villoro, “Verdad”, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁰ Sobre la crítica al eurocentrismo y la filosofía de la cultura (de las culturas) de L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Paidós, 1998.

Villoro, de la inquietud por la verdad, debe encaminarnos por esa vía, que es a la vez muchas vías⁴¹.

⁴¹ Nuestra conclusión apunta, pues, a vincular el horizonte del pensamiento de Villoro con los planteamientos de alguien como Boaventura de Souza Santos: *Epistemología del sur*, México, Siglo XXI, 2009. Será tema de un ensayo posterior.