

Analogies in Luis Villoro's Epistemology and Political Philosophy.

Analysis and Assessment of an Interpretative Approach

Iver A. Beltrán García

Universidad de Chalcatongo (Oaxaca, México)

iivehr@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9761-9878>

Abstract

Through the analysis of concepts and comparison with the original sources, this article analyzes and evaluates Mario Teodoro Ramírez's interpretive approach on the analogies between the epistemological and the political-ethical thinking of Luis Villoro. Although there are diverse elements that must be rejected, superseded or reformulated, and notwithstanding the numerous precisions required in order to avoid a misinterpretation, the article concludes that the approach is correct in general terms and that it sheds light on the systematic unity of that thinking and its deep spirit. Making visible the complex articulation of the main concepts in Villoro's Epistemology and Political theory, the article contributes to a better understanding of the philosophy of this thinker, and with it, to the current reflection on the nexus between knowledge, ethics and politics.

Keywords: belief, propositional knowledge, personal knowledge, order, liberty, community.

Received: 17 - 10 - 2017. Accepted: 08 - 11 - 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.977>

Tópicos, Revista de Filosofía 56, enero-junio, (2019), 237-272.

ISSN: 2007-8498.

Correspondencias en la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro.

Análisis y evaluación de una propuesta interpretativa

Iver A. Beltrán García

Universidad de Chalcatongo (Oaxaca, México)

iivehr@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9761-9878>

Resumen

Mediante el análisis de conceptos y la comparación con las fuentes originales, este artículo evalúa la propuesta interpretativa de Mario Teodoro Ramírez sobre las correspondencias o analogías entre el pensamiento epistemológico y el pensamiento ético-político de Luis Villoro. Se concluye que, aunque integra elementos que deben ser rechazados, reemplazados o replanteados, y no obstante el considerable número de precisiones que exige para no ser malinterpretada, la propuesta es fundamentalmente correcta, además de que arroja luz sobre la unidad sistemática de ese pensamiento y sobre el espíritu que lo anima. La importancia del artículo reside en que, exhibiendo la compleja articulación de los principales conceptos en la epistemología y la ética política de Villoro, contribuye a la mejor comprensión de la filosofía de este pensador, y con ello, a la reflexión actual sobre el nexo entre el conocimiento, la ética y la política.

Palabras clave: creencia, saber, conocimiento personal, orden, libertad, comunidad.

Recibido: 17 - 10 - 2017. Aceptado: 08 - 11 - 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.977>

Introducción

En el ensayo “Sabiduría y comunidad. Correspondencias entre la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro” (Ramírez, 2014: 64-87), Mario Teodoro Ramírez desarrolla una hipótesis interpretativa sobre las ideas epistemológicas y ético-políticas de Luis Villoro. Tomando como referencia principal *Creer, saber, conocer* (1982) y *El poder y el valor* (1997), libros de este último, Ramírez realiza cuatro operaciones, como se verá más adelante: primero, la división en tres niveles del proceso de conocimiento (creencia, saber, conocimiento personal) y del proceso sociopolítico (orden, libertad, comunidad); segundo, el despliegue de las relaciones *internas* a cada tríada; tercero, el establecimiento de las relaciones *externas* de correspondencia y analogía entre las tríadas; y cuarto, la articulación de todo ello en un proceso más amplio, el de la formación de la conciencia humana, del espíritu del hombre. Las cuatro operaciones, en su conjunto y nexo, conforman la interpretación que Ramírez hace de las ideas de Villoro.

En este artículo me propongo, por una parte, analizar la estructura conceptual de tal interpretación, comparando esa estructura con la que presentan las ideas de Villoro en sus textos originales; y por otra parte, evaluar la misma interpretación desde el punto de vista de su fidelidad a dichas ideas, es decir, identificando los elementos que reflejan el pensamiento de Villoro sin distorsionarlo, sin reducirlo, sin ampliarlo, y los elementos y las relaciones que el intérprete, Ramírez, añade por su cuenta. Además, en el momento evaluativo llamaré la atención acerca de otro criterio que puede y debe utilizarse para apreciar el aporte de la interpretación: su capacidad para hacer visible el espíritu que anima las ideas de Villoro, así como de enriquecer el sentido de esas ideas situándolas en un contexto nuevo y desarrollando sus relaciones antes no exploradas.

Como resultado, el análisis muestra que en la interpretación de Ramírez existen elementos que deben ser eliminados, reemplazados o replanteados; y no obstante, también permite afirmar que la interpretación es fundamentalmente correcta y representa un aporte relevante en la comprensión de la obra de Luis Villoro, pues tal interpretación exhibe el espíritu de esa obra y sus significativas conexiones con el proceso de la formación humana, además de su unidad sistemática y su compleja y sutil arquitectura conceptual.

El análisis, la evaluación y el resultado que comunica este artículo son valiosos en la medida que consideramos apreciable comprender y discutir el pensamiento filosófico de Luis Villoro en general, y en particular, su sostenida y compleja reflexión sobre el nexo —no siempre manifiesto o valorado, aunque invariablemente decisivo— entre el conocimiento, la ética y la política en el mundo actual. Pero no debe restringirse la aportación de este artículo al examen de una determinada interpretación de Villoro, ya que ese examen es, antes que nada, una forma de abordar uno de los principales problemas del hombre, el de su formación humana integral, en una época en que tantos vínculos parecen haberse roto irremediablemente, como el de la racionalidad instrumental y la racionalidad valorativa, el del individuo y la comunidad, el de la información y la sabiduría.

En la sección 1 bosquejo y comento las exégesis generales que Ramírez ha propuesto previamente sobre la obra de Villoro en su conjunto. En la sección 2 analizo los conceptos centrales de la epistemología y la filosofía política de Villoro, ateniéndome a los textos de éste y no a sus intérpretes. En la sección 3 efectúo el análisis de la hipótesis interpretativa que Ramírez hace específicamente de la epistemología y la filosofía política de Villoro en el ya mencionado ensayo “Sabiduría y comunidad...” En la sección 4 comparo la estructura conceptual de la interpretación de Ramírez y la estructura conceptual de las ideas de Villoro, mostrando las coincidencias y discordancias, y con base en ello, evalúo la interpretación.

1. Antecedentes exegéticos de Teodoro Ramírez sobre el conjunto de la obra de Villoro

El profundo conocimiento de Ramírez sobre la obra de Villoro está plenamente acreditado en dos libros de su autoría, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro* (2010) y *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* (2011), así como en *Luis Villoro: Pensamiento y vida* (2014), del cual fue coordinador. Ya en *La razón del otro...*, Ramírez había ofrecido otras claves para leer a Villoro; sobre todo en los dos primeros capítulos, “Dialéctica filosófica de Luis Villoro (etapas en el desarrollo de su filosofía)” y “Una filosofía de la otredad”. Es importante esbozar el contenido de ambos, como antecedente y marco del análisis que realizaré más adelante.

El primero de esos capítulos divide el pensamiento de Villoro en tres etapas: “la postura particularista o de *filosofía histórica*”, de fines de los cuarenta a mediados de los sesenta; “la universalista o de *filosofía teórica*”, de fines de los sesenta hasta mediados de los ochenta, y “la pluralista o de *filosofía práctica*”, desde fines de los ochenta (Ramírez, 2010: 23-24). De acuerdo con el esquema de Ramírez, en el pensamiento de Villoro la primera etapa está representada por *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *La Revolución de Independencia. Ensayo de interpretación* (1953) —este último, a partir de 1967, con el título *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. Hay en esta etapa, como indica Ramírez, expresiones de existencialismo y fenomenología, y también elementos de historicismo y marxismo.¹ La segunda etapa

¹ El historicismo de Villoro —en tanto énfasis en el carácter histórico del ser humano—, si no en sus estudios de 1947 y 1956 sobre Dilthey (Villoro, 1962: 97-120 y 121-134), queda de manifiesto en la estrategia analítica de *Los grandes momentos...: reseguir las concepciones que los no indígenas se formaron a través de la historia de México acerca de los indígenas, y a través de ellas, fijar las estructuras de conciencia que las hacen posibles* (cfr. Villoro, 1996: 13-19); pues aquello a lo que apuntan esas concepciones, en su historicidad, es a la más básica historicidad del ser del mexicano como hombre concreto. El existencialismo de Villoro ha sido documentado por el propio Teodoro Ramírez en “Villoro, el existencialista” (Leyva y Rendón, 2016: 55-72), y se hace patente en textos de Villoro como “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel”, de 1948 (Villoro, 1962: 155-180), y “Soledad y Comunión”, de 1949 (Villoro, 2016: 27-49). En cuanto al marxismo, se trasluce en el uso que Villoro hace del concepto de “clase social” en *La Revolución de Independencia...; uso que, por su anacronismo, a veces ha sido evaluado negativamente y, por su carácter innovador, a veces positivamente* (cfr. Villoro, 1967: 7, y Connaughton, “Luis Villoro y *La revolución de independencia* [sic]. ¿Iniciador y víctima del revisionismo histórico?”, en Leyva y Rendón, 2016: 137-183, especialmente pp. 140-141 y 147-148; Teodoro Ramírez, en Stepanenko, 2017, pp. 201-220, analiza la presencia del marxismo en la vida y obra de Villoro). Por último, de la profundización de Villoro en la fenomenología dan testimonio sus *Estudios sobre Husserl* (Villoro, 1975), que incluye trabajos de 1959 a 1966, y su tesis de doctorado, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965), en la que los logros que Villoro rescata de la metafísica cartesiana, “casualmente coinciden con algunas de las ideas que aprueba Husserl”, como apunta José M. de Teresa (“La respuesta de Luis Villoro al escepticismo en *La idea y el ente*”, en Leyva y Rendón, 2016: 76). Respecto a esto último, no olvidemos las palabras de Antonio Zirión, estudioso de la historia de la fenomenología en México: “La asimilación reflexiva de la fenomenología llega a su madurez en México sólo con los estudios

culmina con *Creer, saber, conocer* (1982) y los textos reunidos en *El concepto de ideología y otros ensayos* (1985), etapa marcada por la inmersión de Villoro en la filosofía analítica, aunque incluye un libro, *Signos políticos* (Villoro, 1974), con artículos periodísticos aparecidos originalmente entre 1972 y 1974, en los que escuchamos a este filósofo hablar con lucidez sobre temas políticos históricamente concretos y, *sin demérito del rigor*, preñados de subjetividad valorativa. Por lo demás, *El concepto de ideología...* es un libro bifronte, pues incorpora una reflexión sobre el para qué de la investigación histórica (“El sentido de la historia”, Villoro, 2007a: 136-151), que puede considerarse, en parte, como un ajuste de cuentas con la empresa de sus primeros libros; y anuncia una nueva etapa, la tercera, a través del ensayo “Autenticidad en la cultura”, que da inicio a las meditaciones de Villoro acerca de la multiculturalidad y la interculturalidad, cada vez más amplias a partir de entonces. Pues, en efecto, la última etapa señalada por Ramírez se concentra en *El poder y el valor* (1997), *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998), *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (2007b) y *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad* (2009a), y queda descrita en sus líneas centrales mediante unos pocos conceptos clave: comunidad, democracia radical, pluralidad de culturas, pueblos indios, justicia. Otros textos de esta etapa refuerzan, amplían, aclaran —y siempre complementan— el contenido de esos libros.²

Este esquema coincide en sus puntos básicos con el de Gabriel Vargas Lozano (“La evolución filosófica de Luis Villoro”, en Leyva y Rendón, 2016: 27-54, y “El significado de la filosofía para Luis Villoro”, en Ramírez, 2014: 169-182), que distingue en la producción filosófica de Villoro tres períodos, el historicista-existencialista, el fenomenológico-analítico y el multiculturalista y de diálogo multicultural.³ Vargas

de Villoro” (Zirión, 2004: 308, y del mismo, “Filosofía, ciencia y sabiduría. Villoro ante Husserl”, en Leyva y Rendón, 2016: 91-108, especialmente p. 92).

² Me refiero, específicamente, a *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (1992), *De la libertad a la comunidad* (2001) y *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (2015). En 1995 Villoro reúne sus escritos sobre filósofos mexicanos (*En México, entre libros*), escritos que provienen de sus tres etapas, y en los cuales presenta constancia de un permanente diálogo con los filósofos mexicanos contemporáneos.

³ No perdamos de vista el hecho de que, aunque Villoro se acercó a distintas corrientes filosóficas (existencialismo historicismo, marxismo, fenomenología,

Lozano acertadamente destaca, además, las polémicas de Villoro con Leopoldo Zea acerca de la autenticidad filosófica, y con Adolfo Sánchez Vázquez sobre el tema de la ideología. Por otra parte, tanto Vargas Lozano como Ramírez confieren especial relevancia a los aportes de Villoro a la comprensión del fenómeno religioso; aportes que atraviesan sus tres épocas productivas, y que se agrupan, entre otros lugares, en *Vislumbres de lo otro* (Villoro, 2006).

El esquema de Ramírez sin duda refleja el desenvolvimiento efectivo del filosofar de Villoro, pero está lastrado por el corsé dialéctico con el que constriñe ese mismo filosofar. Pues la primera y la segunda etapa del pensamiento de este filósofo no pueden verse a través del contraste entre un filosofar particularista y un filosofar universalista: en la primera etapa, marcada por Ramírez como particularista, los textos de historia de las ideas se ocupan de acontecimientos históricos, geográficamente situados, sí, pero iluminándolos a través de la universalidad de la razón (conceptos filosóficos clásicos, como los del existencialismo, del hegelianismo o del marxismo, o forjados *ex profeso*);⁴ y en la segunda etapa, universalista a juicio de Ramírez, además de la presencia de un libro volcado a la circunstancia como *Signos filosóficos*, encontramos que en *Creer, saber, conocer*, el libro que mejor representa el giro analítico de Villoro, la definición del conocimiento está anclada en conceptos que nos remiten al aspecto particular del fenómeno cognoscitivo: comunidades epistémicas y comunidades sapienciales históricamente concretas.⁵ La etapa fenomenológica y analítica de Villoro, vista con una perspectiva global de la obra de este filósofo, no aparece como negación o debilitamiento del interés por la cuestión indígena y el devenir histórico de México, sino como el momento de desarrollo de un instrumental teórico adecuado para pensar esos mismos temas, y otros relacionados,

filosofía analítica, multiculturalismo), nunca llegó a identificarse del todo con ninguna de ellas. En esto coinciden Teodoro Ramírez (2010: 45, n. 14); Guillermo Hurtado, en “Retratos de Luis Villoro” (Ramírez, 2014: 12), y Gabriel Vargas Lozano (Leyva y Rendón, 2016: 27).

⁴ Cfr. Para los conceptos existencialistas, hegelianos y marxistas, Villoro, 1996: 7-8; para el concepto de “clase social”, Villoro, 1967: 9.

⁵ Cfr. Villoro, 1989: 149, 246. Como veremos, posteriormente Teodoro Ramírez matiza el sentido que tiene la dialéctica al hacer referencia al pensamiento de Villoro (Ramírez, 2014: 66-67).

de una forma más rigurosa.⁶ Así se entiende que en 1978, en el corazón de su etapa analítica, Villoro defina su actividad filosófica mediante una expresión modélica del compromiso del intelectual respecto a las necesidades y los problemas de su sociedad: “Filosofía y dominación” (Villoro, 2007a: 120-135).

En el segundo capítulo de *La razón del otro...*, Ramírez hace otro notable aporte a la comprensión de la obra filosófica de Villoro, al destacar la reflexión sobre la otredad como un constante en esa obra. Tal reflexión, en el análisis de Ramírez, además de tener un carácter decididamente racional, posee dos características. La primera de ellas es que concibe a la otredad en una pluralidad de sentidos: el otro humano (el *tú* del ensayo existencialista “Soledad y comunión”);⁷ la otra cultura (sobre todo la de los pueblos indios americanos); el Otro absoluto (lo divino, lo sagrado que se hace manifiesto en una experiencia no objetiva, pero racional); y lo otro de la nueva comunidad propuesta por Villoro y conformada a partir del servicio libre de sus individuos (una comunidad en la que este filósofo piensa lo otro tanto del individualismo moderno como de la comunidad tradicional). La segunda característica de la reflexión villoriana sobre la otredad, a juicio de Ramírez, es su actitud crítica hacia la primacía del yo en la filosofía (y la cultura) occidental. Así, cada sentido de la otredad conlleva la crítica a una forma de egotismo: hacia el de la filosofía moderna, hacia el del etnocentrismo, hacia el del antropocentrismo, y hacia el de la sociedad individualista actual.

Esta propuesta interpretativa de Ramírez, aunque sin duda arroja luz sobre aspectos diversos de la filosofía de Villoro, entremezcla sin embargo diferentes niveles de sentido en la idea de otredad. Pues los dos sentidos básicos de la otredad en la obra de Villoro son el que corresponde *al otro hombre* y el que corresponde *a lo otro del hombre*. Es el primer sentido, el del otro hombre, el que se despliega en tres niveles de profundidad: en primer lugar, el otro hombre en abstracción de la diversidad cultural (de nuevo, el “*tú*” de “Soledad y comunión”); en segundo lugar, el hombre radicalmente otro por su contexto cultural (la *otras* culturas de *Estado plural, pluralidad de culturas*); y por último, el hombre que es otro por ser en comunidad, el cual trasciende la cultura moderna individualista retomando elementos de las comunidades

⁶ La insatisfacción de Villoro hacia las limitaciones de su libro de 1950 es explícita en el prólogo a la segunda edición (Villoro, 1996: 7-12).

⁷ *Vid.* Villoro, 2016: 27-49.

pre-modernas y no occidentales (el hombre que sirve libremente a la comunidad, de *El poder y el valor*). De este modo, la crítica villoriana de la primacía del yo, ha de ser leída, fundamentalmente, a través de dos vías: por una parte, como búsqueda del otro yo humano en varios niveles, y por otra parte, como búsqueda de lo otro de lo humano, en el sentido de la experiencia de lo sagrado.

En este contexto exegético es que hemos de enmarcar la hipótesis interpretativa que plantea Ramírez acerca de las correspondencias en la obra de Villoro.

2. La epistemología y la filosofía política de Villoro. Conceptos centrales

A través de la interpretación que analizo y evalúo en este artículo, Ramírez destaca los conceptos centrales del libro de Villoro de 1982: creencia, saber y conocimiento personal; y los relaciona con los tres principales conceptos centrales del libro de este mismo filósofo de 1997: orden, libertad, comunidad. Enseguida expondré de manera concisa la articulación interna de cada una de estas mallas conceptuales, atendiendo exclusivamente a su contexto teórico original (el respectivo libro de Villoro en el que son elaboradas). Esta exposición es la base que tomaré, más adelante, para efectuar mi análisis y evaluación de la hipótesis evaluativa de Ramírez, de la cual sólo me ocuparé en el siguiente apartado.

En *Crear, saber, conocer* (libro, como ya vimos, representativo de la segunda época de Villoro), el autor define los siguientes conceptos epistémicos: creencia, conocimiento en general, las *formas* fundamentales del conocimiento en general (el saber y el conocimiento personal), y los *tipos* de conocimiento en general (ciencia y sabiduría).

Conforme al análisis de Villoro, la creencia es “un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos” (Villoro, 1989: 71).⁸ Por tanto:

⁸ Esta definición es criticada por Gustavo Ortiz Millán en “Una definición muy general. Un comentario a la definición de creencia de Villoro” (Ramírez, 2014: 88-95). Ahí, Gustavo Ortiz sostiene que la definición de Villoro “tal como está formulada, es lo suficientemente general como para poder ser usada en la definición de otros estados intencionales” (p. 89), como por ejemplo deseos y

- a) La creencia no ha de entenderse como la probabilidad de que, dados ciertos estímulos, a estos siga un conjunto definido de respuestas, pues de un mismo conjunto de estímulos y respuestas cabe inferir creencias distintas: la acción de fumar unas rosas puede explicarse por la creencia en que el tratamiento las beneficia, pero también por la creencia opuesta (si a la explicación se le agregan otros elementos circunstanciales, como la intención de perjudicarlas).⁹
- b) La creencia no debe ser identificada, como en el empirismo, con una ocurrencia interna, pues ésta tiene un inicio y un final (mientras que, respecto a muchas creencias, no podríamos determinar cuándo comenzamos a tenerlas o dejamos de tenerlas); y, siendo la ocurrencia privada e inefable (sentimiento o volición), no siempre cabría una definición intersubjetivamente compartible de ella.¹⁰
- c) La creencia se distingue, por ser adquirida, de las disposiciones genéticas o instintivas; y por estar dirigida a un objeto, de los rasgos caracteriológicos.
- d) La creencia es diferente de los componentes afectivo y volitivo de la disposición, debido a que éstos se sitúan en el ámbito de lo subjetivo, mientras que la creencia implica la aprehensión de un objeto que la determina, en el sentido de que circunscribe (de forma imprecisa) las acciones que el sujeto está dispuesto a realizar.¹¹

Villoro precisa que toda creencia se basa en alguna razón explícita o implícita: no hay creencias sin razones. Esto es una consecuencia de la definición de creencia, pues el requisito de que el estado disposicional

valoraciones, y propone mejorar esa definición reincorporando en ella la noción de verdad.

⁹ Cfr. Villoro, 1989: 35-40. A juicio de Villoro, la disposición como factor intermedio entre estímulos y respuestas sólo constituye un recurso provisional en tanto no se cuente con la teoría científica adecuada; cfr. Villoro, 1989: 39.

¹⁰ Cfr. Villoro, 1989: 25-31. La creencia, a diferencia de una ocurrencia mental, es "algo que puede no estar presente pero que está a mi disposición, de modo que puedo acudir a [ella] en cualquier momento" (Villoro, 1989: 28).

¹¹ Cfr. Villoro, 1989: 58-71.

esté determinado por un objeto, no se refiere sólo a que en la creencia exista una representación del objeto: esa representación podría ser obra de fantasía, y en tal caso, la representación no tendría por qué crear estado disposicional alguno.¹² Toda creencia lleva consigo el supuesto de su verdad o probabilidad, y con dicho supuesto, un fundamento. Este filósofo entiende por “razón”, precisamente, “todo aquello que justifica para un sujeto la verdad o la probabilidad de su creencia, el *fundamento* en que basa una creencia”, y por “justificación”, “realizar una operación mental por la que inferimos una proposición de otra proposición o de la aprehensión directa de un estímulo y, al hacerlo, damos razón de una creencia” (Villoro, 1989: 78-79). De acuerdo con Villoro, si bien podemos tener una creencia de cuya razón no seamos conscientes, es decir, una razón implícita, es siempre posible hacer explícita esa razón, refiriéndonos a los procesos causales de la creencia (percepción, recuerdo, asociaciones); a las razones que una vez justificaron nuestra creencia y ya olvidamos; o a los principios que están la base de nuestro sistema de creencias (Villoro, 1989: 82-85).

Entre la creencia y el conocimiento hay, por tanto, una primera mediación: el acto reflexivo, por el cual las razones de la creencia se hacen explícitas. Una segunda mediación es el acto crítico, que permite distinguir si las razones de la creencia son o no son suficientes. La reflexión crítica sobre nuestras creencias constituye el eslabón intermedio entre la creencia y el conocimiento.

Aquí se hace más clara la perspectiva pragmática de Villoro, perspectiva que ya se había insinuado al definir la creencia como una disposición a actuar.¹³ Así, escribe este filósofo: “el conocimiento en general es un estado disposicional a actuar, adquirido, determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos, que se acompaña de una garantía segura de acierto” (Villoro, 1989: 220-221). Es decir, el conocimiento es visto por Villoro como una guía para el éxito de

¹² Cfr. Villoro, 1989: 62-67.

¹³ Fernando Salmerón llamó la atención sobre esa perspectiva pragmática en “La ética de la creencia y la filosofía moral y política. Notas al libro de Luis Villoro”, en Garzón y Salmerón, 1993: 133-152. Villoro, significativamente, apuntó: “Debo reconocer mi escaso conocimiento de la obra de los fundadores del pragmatismo, de que trata Salmerón. En realidad, mi influencia principal, consciente al menos, sobre ese tema provino del marxismo” (Garzón y Salmerón, 1993: 331).

la acción humana en el mundo: no hay conocimiento desinteresado; el interés particular individual y de grupo, y el interés general de la especie, es lo que impulsa al hombre a la búsqueda de la verdad.¹⁴ Pues bien, ¿cuándo una creencia ofrece esa “garantía segura de acierto”? La respuesta que Villoro nos ofrece es relativa: “En cada caso pretendemos lograr el grado de justificación que nos baste para guiar nuestra acción en esa circunstancia [...] El número de razones que consideramos variará en cada caso, de acuerdo con el interés en que nuestra acción esté más o menos firmemente ‘encadenada’ a la realidad” (Villoro, 1989: 167-168). Las circunstancias y los fines de la acción condicionan el número de las razones necesarias para que una creencia aporte una “garantía segura”; pero no sólo el número de las razones, su aspecto cuantitativo, también su aspecto cualitativo: su forma. En este punto es donde los conceptos de creencia y conocimiento general confluyen con el de saber y el de conocimiento personal, es decir, con las *formas* de conocimiento.

El conocimiento en general, en tanto creencia con “garantía segura”, tiene en el planteamiento de Villoro dos formas: por una parte, el saber, cuya garantía consiste en una justificación objetiva, y el conocimiento personal, que se asienta en una justificación subjetiva (la experiencia personal). La justificación del conocimiento se considera suficiente, es decir, se considera una “garantía segura”, si lo es para cualquier sujeto de la comunidad epistémica pertinente (en el caso del saber), o si ese conocimiento es auténtico, es decir, si está probado en la experiencia personal del individuo, en el seno de una comunidad de sabiduría (en el caso del conocimiento personal).¹⁵ En uno y otro caso este filósofo se refiere a comunidades concretas: “No *existe* una

¹⁴ Cfr. Villoro, 1989: 262-268.

¹⁵ Cfr. Villoro, 1989: 145-149. Más precisamente: en el caso del conocimiento objetivo, la creencia de un sujeto posee justificación suficiente si ese sujeto “puede inferir que ningún sujeto de la comunidad epistémica pertinente tiene razones suplementarias que revoquen su creencia” (Villoro, 1989: 166). (Razones suplementarias son las que cualquier sujeto de esa comunidad podría aducir a las razones del primero; Villoro, 1989: 156). No se trata del consenso efectivo del conjunto de las personas que forman la comunidad: “Una persona puede estar justificada en afirmar que sabe aunque el consenso general lo niegue” (Villoro, 1989: 152). Para este aspecto de la epistemología de Villoro es muy útil, en el artículo “Verdad”, su exposición y crítica de la concepción de la verdad como un caso ideal de justificación racional, con referencia a Habermas, Apel y Olivé (Villoro, 1999: 226-229).

comunidad intersubjetiva ‘pura’, de entes racionales posibles: existen intersubjetividades históricamente condicionadas” (Villoro, 1989: 149).¹⁶ Entre las comunidades epistémicas y las sapienciales hay una diferencia relativa pero de fondo: en una comunidad epistémica el valor central es la incontrovertibilidad de las razones (núcleo duro del conocimiento objetivo), mientras que en una comunidad epistémica el valor central es la autenticidad del conocimiento (es decir, una característica individual, subjetiva). Las comunidades epistémicas tienden a ser amplias, debido a que exigen menores condiciones personales o subjetivas para formar parte de ellas, mientras que las comunidades sapienciales tienden a ser restringidas, pues para ello exigen mayores condiciones personales o subjetivas; de ahí que sea diferente la educación de los nuevos integrantes de cada comunidad, y que en la comunidad sapiencial la educación no se centre en la transmisión de conocimientos objetivos sino “en el fomento de hábitos de vida, de virtudes, de maneras de ver la existencia, de actitudes, que permiten acrecentar las capacidades y dones personales” (Villoro, 1989: 246-247).¹⁷

¹⁶ Debido a esta concreción, a esta historicidad de las comunidades epistémicas, Ulises Moulines observa que Villoro incurre en un relativismo epistémico (“protagorismo tribal”), es decir, en una postura teórica que, debido a su autorreferencialidad, “lleva al silencio absoluto, a la imposibilidad de cualquier discusión científica o racional” (“Platonismo vs. relativismo en la teoría del saber”, Garzón y Salmerón, 1993: 21). Villoro responde: “toda creencia sólo puede ser un saber objetivo si se justifica intersubjetivamente, pero eso no niega que el término de referencia de una creencia pueda tener existencia real, es decir, independiente de toda subjetividad, cuando esa creencia es verdadera” (Garzón y Salmerón, 1993: 346). Hay, pues, en Villoro, una tensión entre su relativismo “noseológico” (no lo llama “epistémico”), y su realismo ontológico. (Para la discusión de este realismo, vid. Ana Rosa Pérez Ransanz, y León Olivé, en Garzón y Salmerón, 1993: 39-62 y 63-86; y más recientemente, Jorge Ornelas, en Stepanenko, 2017: 139-162). Guillermo Hurtado, en “¿Saber sin verdad? Objeciones a un argumento de Villoro” (Ramírez, 2014: 96-107), considera que esa tensión habla en favor de la “conexión real e insoslayable del concepto de saber con el de verdad” (p. 98); y más precisamente, que “el saber [...] está orientado hacia la verdad porque la creencia misma ya lo está” (p. 100). Ciertamente, de acuerdo con la arquitectura conceptual de Villoro, si la verdad está implícita en toda creencia a través de la determinación del estado disposicional por el objeto, y si no hay saber sin creencia, no se explica por qué la verdad no lo estaría también en todo saber.

¹⁷ Cfr. Villoro, 1989: 244-249.

Es conveniente remarcar aquí tres cosas. Primero, que el concepto de conocimiento en general, a través de la doble mediación de la reflexión y de la crítica, añade algo al concepto de creencia: una “garantía segura”, o justificación suficiente, que como ya lo vimos es relativa a las circunstancias y los fines de la acción y a una concreta comunidad epistémica o sapiencial. Segundo, que las formas del conocimiento en general (el saber y el conocimiento personal), como conceptos, adicionan a su vez al de conocimiento en general la forma de la justificación (objetiva o subjetiva). Tercero, que en el análisis de Villoro estas formas del conocimiento en general son, también, componentes necesarios del mismo conocimiento en general: el conocimiento en general siempre posee una parte de saber (objetivo) y una parte de conocimiento personal (subjetivo).¹⁸

Esto último da pie a la distinción entre dos tipos de conocimiento en general (tipos en el sentido de modelos o ideales): la ciencia y la sabiduría. En la ciencia predomina el componente de saber; en la sabiduría, el de conocimiento personal. De manera que, entre el ideal del conocimiento científico, máximamente objetivo e impersonal, y el ideal del conocimiento sapiencial, máximamente subjetivo e impersonal, hay un continuo de conocimientos que, sin corresponder al ideal, se aproximan sin embargo a éste en mayor o menor medida. Villoro menciona ejemplos: los conocimientos técnicos están más cerca del ideal científico; el arte, la moral y la religión, más cerca del ideal sapiencial; y en un lugar intermedio, “disciplinas mixtas” como la historia, la antropología social y el psicoanálisis.¹⁹

Con ser todo relevante, lo que a mi juicio más descuello en esta visión que Villoro nos ofrece del conocimiento es la idea de que la racionalidad, como capacidad humana de justificación, no se limita a los conocimientos objetivos, orientados al ideal científico, sino que, sin perder nunca su componente objetivo (por mínimo que éste llegue a ser), opera también en ámbitos de alta subjetividad. Ámbitos tan subjetivos como la comprensión del sentido de la vida y como la elección de los valores y fines que dan base y orientan la existencia humana.²⁰ Ahora bien, de acuerdo con esto, la racionalidad no puede referirse exclusivamente a

¹⁸ Cfr. Villoro, 1989: 222.

¹⁹ Cfr. Villoro, 1989: 235.

²⁰ Cfr. Villoro, 1989: 230-234.

la justificación de creencias, pues nos remite también a la justificación del sentido de la vida, de valores y de fines. Mientras que la ciencia no es más que el ideal al que tiende la justificación objetiva de creencias, en cambio la sabiduría sí es algo más que el ideal de la justificación (subjetiva, personal) de creencias; y es que la sabiduría, más allá de una racionalidad teórica e instrumental, implica sin lugar a dudas, y de forma preponderante, el ejercicio de una racionalidad valorativa. Así como hay un conocimiento de hechos, hay también un conocimiento de valores (por ejemplo, morales, estéticos, religiosos) y de fines (intermedios o últimos, individuales o colectivos): una misma capacidad humana, la razón, nos permite justificar conocimientos predominantemente objetivos y conocimientos con alto contenido de subjetividad. Éste es el punto exacto en el cual se engarzan la segunda etapa y la tercera etapa en el pensamiento de Villoro; aquí la epistemología general se transfigura en una reflexión epistemológica sobre la racionalidad de los valores en general, y específicamente los éticos y políticos, y sobre los fines que de ellos derivan. Los últimos cuatro capítulos de *Creer, saber, conocer*, de 1982, se acoplan sistemáticamente con la primera parte de *El poder y el valor*, de 1997.²¹

En este último libro, *El poder y el valor*, Villoro distingue un aspecto subjetivo y un aspecto objetivo del valor. Subjetivamente, el valor es el término de una actitud favorable; en cambio, objetivamente es lo racionalmente deseable para cualquier sujeto, dadas ciertas condiciones (ya vimos que el conocimiento personal exige mayores condiciones subjetivas que el saber).²² Este filósofo opone el *valor* (objetivo), es decir, aquello que la razón nos prescribe como deseable, al *poder*, la capacidad (cuya posesión es un hecho) para limitar las acciones de los hombres, o para dirigir su voluntad.²³ Entre valor y poder hay una relación de

²¹ La última parte de *Creer, saber, conocer*, se llama “Hacia una ética de la creencia” (Villoro, 1989: 269-297), y la primera parte de *El poder y el valor*, “Esbozo de una teoría del valor” (Villoro, 1997: 13-92).

²² Cfr. Villoro, 1997: 45. Entre los estados internos que permiten explicar el comportamiento exterior de un sujeto, Villoro distingue creencia, actitud e intención: “la actitud añade a la creencia una tendencia o pulsión de atracción o repulsión hacia el objeto creído” (Villoro, 1989: 68), y “la intención puede verse como una disposición que está en función de creencias y actitudes” (Villoro, 1989: 69).

²³ Cfr. Villoro, 1997: 82.

recíproca dependencia: el poder necesita al valor para legitimarse, y el valor necesita al poder para configurar efectivamente la realidad.²⁴

De acuerdo con Villoro, el valor tiene carácter objetivo en la medida en que su conocimiento se fundamenta en razones (Villoro, 1997: 63-67). Las razones que justifican el conocimiento de los valores pueden ser de diversos tipos, como el proceso crítico (probar que en dicho conocimiento se produce sin alteración de las facultades normales, sin proyección subjetiva, sin prejuicios o sin contradicción con creencias previas), la confirmación empírica a través de experiencias en el pasado, de la experiencia ajena o de nuevas experiencias, o, en última instancia, la congruencia con los valores socialmente transmitidos.²⁵

La concepción del valor, en el análisis de Villoro, está ligada a su concepción de la racionalidad. No perdamos de vista que en ese análisis la racionalidad nos remite, no a “una racionalidad destinada a suministrar un fundamento indudable, válido en toda circunstancia”, sino a una racionalidad múltiple, “porque se ejerce con grados y géneros distintos en diferentes ámbitos de la realidad” (Villoro, 2007b: 210, 212). La racionalidad del saber, del ideal científico, difiere de la racionalidad del conocimiento personal, del ideal de la sabiduría. Además, en la ética política de este filósofo, que es una ética concreta (“una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas”), hay que distinguir tres formas de racionalidad: “una racionalidad valorativa sobre los fines y valores que cumplen el interés general, una racionalidad teórica e instrumental sobre las circunstancias y consecuencias efectivas de las acciones y una racionalidad de juicio que pondera, en cada caso, las relaciones entre los datos de las dos anteriores” (1997: 124-125). Para que un valor sea considerado objetivo, no basta que cumpla con una racionalidad teórica o instrumental (por ejemplo, que haga referencia al conocimiento científico y que, a partir de unos fines que realicen ese valor, determine los mejores medios), sino que ese valor, conforme a una racionalidad valorativa, ética, también ha de ser universalizable: “En la

²⁴ Cfr. “El poder y el valor”, de Villoro, en Menéndez, 2007: 17-30, especialmente pp. 22-25.

²⁵ Cfr. Villoro, 1997: 23-26 y 63-66. Villoro nos da un amplio, profundo y detallado ejemplo de justificación de valores religiosos (aunque es mucho más que un ejemplo) en “La mezquita azul. Una experiencia de lo otro” (Villoro, 2006: 49-86).

medida en que nos desprendamos de nuestros intereses individuales, para considerar los que son comunes, tenemos mayor seguridad de acceder a valores objetivos" (Villoro, 1997: 65). Los valores objetivos, debido a la forma de entender esa objetividad, coinciden con el interés general y no con los intereses particulares excluyentes, los cuales, por el contrario, se refieren a valores subjetivos.²⁶

Villoro distingue las asociaciones políticas por su conformidad con el valor (con el valor objetivo) o con el poder. En la asociación conforme al valor el poder predominante es utilizado para garantizar la primacía del interés general sobre los intereses particulares; en cambio, en la asociación conforme al poder, aunque hay una legitimación apelando al valor, el poder predominante sirve a intereses particulares y no al interés general.²⁷

Pues bien, la asociación conforme al valor se diversifica a partir del valor específico al que se refiere. Ese valor (o más precisamente, familia de valores) puede ser el orden, o puede ser la libertad. La familia de valores del orden nos remite a necesidades básicas del ser humano: la sobrevivencia, la seguridad, la pertenencia. La familia de valores de la libertad responde a la necesidad de dar sentido a nuestra vida, necesidad que este filósofo considera superior a la familia de valores del orden.

La asociación para el orden es una respuesta racional contra el mal, la disgregación y la violencia; pero crea un segundo mal, una nueva forma de disgregación y violencia: la dominación, es decir, un ejercicio permanente del poder. Este poder se legitima en la medida que satisface (o dice satisfacer) las mencionadas necesidades básicas.²⁸

La asociación para la libertad puede seguir un modelo liberal, un modelo democrático o un modelo igualitario, según el nivel de libertad en el que se base. Aquí, Villoro se refiere a la libertad civil y no a la natural. Mientras que la libertad natural es "la capacidad de convertir un valor proyectado en un bien real" (Villoro, 1997: 288-289), la libertad civil consiste en "la capacidad de realizar la acción que queremos, sin obstáculos, ya no naturales, sino originados por las acciones de otros hombres que forman parte de una asociación" (Villoro, 1997: 290-291). La libertad civil, en un primer nivel, nos remite a la libertad negativa: "la

²⁶ Cfr. Villoro, 1997: 229-243.

²⁷ Cfr. Villoro, 1997: 252-261.

²⁸ Cfr. Villoro, 1997: 280.

situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos” (Villoro, 1997: 291); en un segundo nivel, a la libertad positiva: “la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros” (Villoro, 1997: 291); y en un tercer nivel, a la libertad de realización, es decir, a las “oportunidades que la situación social en que nos encontramos ofrece para poder realizar nuestra voluntad” (Villoro, 1997: 296). Así, el valor central en el modelo liberal es la libertad negativa; en el modelo democrático, la libertad positiva (la cual implica que quienes obedecen la ley la formulen);²⁹ y en el modelo igualitario, la libertad de realización.³⁰

En la propuesta de Villoro, la comunidad no es un nuevo tipo de asociación. Así como en el orden epistémico la ciencia es el límite del saber, y así como la sabiduría es el límite del conocimiento personal, de la misma manera la comunidad es el límite de la asociación conforme al valor:

Una asociación es conforme al valor cuando hace coincidir los intereses particulares de sus miembros con el interés general. Cuando esa coincidencia es cabal y cada quien vela por el bien del todo de la misma manera que por su bien personal, cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces no hay distinción entre el bien común y el bien individual: la asociación se ha convertido en una comunidad (Villoro, 1997: 359).

La comunidad, así entendida, como una *nueva* comunidad, no implica un retorno a la comunidad tradicional, pre-moderna, ni la renuncia a las ganancias de la modernidad. Se trata, más bien, de

²⁹ Villoro considera que “el liberalismo no comprende necesariamente la democracia”, pues “un gobierno puede garantizar un amplio margen de libertades a los ciudadanos y no cederles participación en sus decisiones políticas”; y no obstante, observa también que “la concepción liberal encontró de hecho en las instituciones democráticas el mejor sistema para asegurar su programa” (Villoro, 1997: 294-295).

³⁰ Cfr. Villoro, 1997: 298.

una superación dialéctica:³¹ como la comunidad tradicional, la nueva comunidad se fundamenta en el servicio del individuo al todo social del que forma parte; pero, como la sociedad moderna, la nueva comunidad se basa en el principio irrenunciable la autonomía individual, principio por el cual el servicio del individuo no ha de ser impuesto, ni ejercido automáticamente por efecto de la costumbre (eso constituiría servidumbre, no servicio), sino asumido libre y racionalmente, en el sentido de un don de amor.³²

Una vez vistos los conceptos centrales de la epistemología y la filosofía política de Villoro, pasaré a exponer y analizar la interpretación que Ramírez efectúa de ellos.

3. La interpretación de Mario Teodoro Ramírez

En esta sección explicaré la interpretación que hace Ramírez de las ideas de Villoro sintetizadas en la sección anterior. Debo enfatizar que en esta parte del artículo las ideas de Villoro siempre se nos mostrarán, como a través de un filtro, bajo la forma que les confiere la lectura de Ramírez, y por tanto, llegarán a apartarse de lo recién expuesto.

En “Sabiduría y comunidad. Correspondencias entre la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro” (Ramírez, 2014: 64-87), Ramírez plantea que la obra de Luis Villoro, a través de la multiplicidad de sus temas y enfoques, guarda una fundamental unidad sistemática. La preocupación básica que explica tal unidad es formulada sintéticamente por Ramírez de la siguiente forma: “la tarea de pensar la unidad de pensamiento y acción, o de teoría y práctica, en el horizonte histórico-concreto de la problemática político-social y cultural de nuestro país” (Ramírez, 2014: 64). Esa preocupación, de acuerdo con Ramírez, se expresa en las correspondencias entre la teoría del conocimiento de Villoro y su filosofía política, y más precisamente, entre la tríada de los “niveles del proceso de conocimiento”, creer, saber y conocer, y la tríada de los “niveles de la organización social” o “formas de asociación”, orden, libertad, comunidad.³³

³¹ Cfr. Villoro, 1997: 373.

³² Cfr. Villoro, 1997: 359-364. *Vid.* “Servidumbre y dominación. Notas sobre el tema” (Villoro, 1991).

³³ Cfr. Ramírez, 2014: 64-65.

En el planteamiento de Ramírez, “cada tríada conforma un cierto proceso o devenir ascendente, donde cada nivel o estadio va siendo reconfigurado en función de los otros” (Ramírez, 2014: 65-66). Así, hay una superación o ascenso al pasar del creer al saber, y del saber al conocimiento personal; de la misma forma que al transitar del orden a la libertad, y de la libertad a la comunidad. Cada vez que hay un desplazamiento de un nivel a otro, el nivel que se deja adquiere un nuevo sentido a la luz del nuevo nivel. Por ejemplo, y conforme a lo que explicaremos en seguida, al ir del creer al saber, o del orden a la libertad, el creer y el orden se nos muestran como un nivel carente de reflexión crítica; y al movernos del saber al conocimiento personal, o de la libertad a la comunidad, el saber y la libertad se nos muestran como un nivel de racionalidad demasiado general o abstracto. En esto consiste la *reconfiguración* que señala Ramírez.

Además, “ambas tríadas comunican o interactúan en cada estadio” (Ramírez, 2014: 66). Tal es la hipótesis principal de Ramírez. Significa que “el engarce entre proceso de conocimiento y proceso sociopolítico conforman [sic] el proceso mismo de la formación de la conciencia, o del espíritu humano” (Ramírez, 2014: 66). Aunque Ramírez no abunda en este punto, considero correcto entender dicha formación en el sentido de un enriquecimiento de la experiencia y el pensamiento que el hombre tiene de sí y de su entorno, así como del vínculo práctico (ético y político) que lo une a sus semejantes. De esta manera, por una parte, retomo el deslinde que Ramírez hace —como veremos en seguida— respecto a la dialéctica hegeliana, y por otra parte, no impido que la lectura de Ramírez nos muestre plenamente su capacidad para esclarecer las ideas epistemológicas y ético-políticas de Villoro, ya que tales ideas giran en torno a esa experiencia, a ese pensamiento y a ese vínculo.

Ramírez no atribuye a Villoro la idea de una estructura objetiva (independiente de toda subjetividad, de toda experiencia o de cualquier mundo humano), estructura que unificaría por su base la realidad pensada por Villoro en su epistemología y la realidad pensada por el mismo en su filosofía política. La relación entre los niveles del proceso del conocimiento y los niveles de la organización social, en la obra de Villoro, es estudiada por Ramírez en el sentido de “analogías, isomorfismo, paralelismo, correspondencias” (Ramírez, 2014: 66).³⁴

³⁴ Aquí Ramírez parece hacer referencia al pensamiento sistémico, pero no explicita el esquema teórico específico conforme al cual han de ser entendidos

En cuanto al deslinde de la dialéctica hegeliana, la relación entre los niveles al interior de cada tríada no nos remite tampoco a una dialéctica en sentido estricto: cada nivel no queda subsumido necesariamente, teleológicamente, en el superior, pues el nivel nunca pierde su diferencia, su alteridad; se trata, más bien, de un “devenir ‘no dialéctico’”, al modo en que Bergson piensa la evolución creadora: “un enriquecimiento continuo, una diversificación perpetua [...] un movimiento de rítmica contracción y distensión” (Ramírez, 2014: 67, n. 7).

Ramírez, por tanto, interpretando a Villoro, percibe el proceso del conocimiento y el socio-político como vertientes de un proceso más amplio, el de la formación de la conciencia humana, del espíritu del hombre. En el caso del proceso del conocimiento, el tránsito de un nivel inferior a un nivel superior ha de entenderse como una “transformación”, “transfiguración”, “transmutación”, “conversión”, “giro o salto” (Ramírez, 2014: 67), pues en ese proceso el sujeto pasa de la ausencia de conocimiento al conocimiento a través de una reflexión crítica. El punto de partida está conformado por “las creencias preestablecidas, la ideología o las ideologías [...] una serie de suposiciones y concepciones que el medio, la tradición, el lenguaje, las costumbres, las autoridades, etc., se han encargado de formarle” (Ramírez, 2014: 67-68). Una reflexión crítica (“vuelco crítico”, “choque crítico”, “actitud crítica”, “inquietud por la verdad”), conduce al sujeto a “poner en cuestión todo eso que la ha antecedido, todo ese orden de lo pre-dado, lo preconcebido, lo tenido por indiscutible y aceptado” (Ramírez, 2014: 68).³⁵

Veamos, de forma específica, cómo interactúan o se comunican las tríadas entre sí, conforme a la interpretación de Ramírez.

El primer nivel del proceso de conocimiento, la creencia, se articula con el primer nivel del proceso sociopolítico, el orden, a través del concepto de ideología. Según la conocida y discutida definición de Villoro,

conceptos como el de isomorfismo. Puede tratarse de la versión clásica de Ludwig von Bertalanffy (1976[1968]: 33), o a algún desarrollo más reciente, como el de Mario Bunge (2012[1979]: 344-345).

³⁵ En este punto, Ramírez destaca tres rasgos del proceso del conocimiento, conforme al análisis que de este proceso hace Villoro: la mediación de la actitud crítica, el ser un “fenómeno socio-culturalmente ubicado” y el hecho de que ese proceso no termina en el nivel del saber (“objetivo, consciente y reflexivo”), sino que se prolonga todavía en el nivel del conocimiento personal. Cfr. Ramírez, 2014: 69.

la ideología se refiere a aquellas creencias que, siendo compartidas por un grupo social, carecen de justificación objetiva suficiente y promueven el poder político de ese grupo (Villoro, 2007a: 27).³⁶ Ramírez observa que en el nivel de la creencia es en donde se da la ideología, ya que el nivel superior, el saber, posee necesariamente una justificación suficiente. Y por otra parte, en la asociación para el orden, cuando esta asociación se da conforme al poder, la ideología constituye “la manera de convalidar” (Villoro, 2007a: 72) ese poder, el recurso para legitimarlo.³⁷

Según Ramírez, el momento inicial de la formación de la conciencia humana, del espíritu del hombre, es cuando el sujeto, inmerso en sus creencias, integrado a una asociación para el orden, está expuesto a caer en la ideología, y con ello, a legitimar una situación de poder. Ese riesgo desaparece al transitar el sujeto, en el proceso del conocimiento y en el proceso sociopolítico, del primer al segundo nivel, de la creencia al saber, del orden a la libertad. Pues Ramírez plantea, según ya he indicado, que tanto en el proceso cognitivo (creencia-saber) como en el valorativo (orden-libertad) la reflexión crítica media en el paso de un nivel al otro, “de un orden de inmediatez particular a un orden reflexivo”; se trata de “una ruptura crítica con el momento anterior, con la ideología en el caso del conocimiento, con la dominación en el caso de la vida social” (Ramírez, 2014: 75).³⁸

Pero, a pesar de que aquí hay una superación del primer nivel, el segundo nivel todavía se le presenta a Ramírez como demasiado general, demasiado abstracto, ya que, tanto en el caso del saber como en el del creer, “el contacto real con el mundo real queda de alguna manera emplazado o eliminado”, y “se hace necesario ir más allá de cualquier perspectiva puramente intelectualista, racionalista y formalista” (Ramírez, 2014: 76). La conciencia humana, el espíritu del hombre, ha

³⁶ Cfr. “Del concepto de ideología” (Villoro, 2007a:15-37). Sobre el concepto de ideología, es importante consultar también, de Villoro, 1989: 120-123, y 1997: 175-198. Principales análisis y discusiones de la definición de Villoro: Adolfo Sánchez Vázquez y Mariflor Aguilar Rivero (Garzón y Salmerón, 1993: 187-204, 205-218, respectivamente); Stefan Gandler (2001); Mario Teodoro Ramírez (2011: 121-144); Adalberto de Hoyos (Oliveira, 2016: 151-162), y Sergio Pérez Cortés (Leyva y Rendón, 2016: 271-308).

³⁷ Cfr. Ramírez, 2014: 71-73.

³⁸ Cfr. Ramírez, 2014: 73-76.

ganado la mediatez de la reflexión crítica, pero aún puede conquistar la concreción.

El ascenso del segundo al tercer nivel, del saber al conocer en el proceso cognoscitivo, y de la libertad a la comunidad en el proceso sociopolítico, implica pues un recorrido de una racionalidad abstracta a una racionalidad concreta. Aquí, Ramírez entiende la abstracción en el sentido de una concepción limitada, insuficiente, de la racionalidad, de modo que al hablar de concreción nos remite, correspondientemente, a una concepción más amplia, integral. Esto se relaciona con la concepción que Villoro desarrolla de la racionalidad, como ya vimos en la sección anterior: una racionalidad múltiple, orientada a distintos ámbitos de lo real. Si al definir el saber Villoro se refería a un conocimiento con justificación objetiva, cuyo ideal es la ciencia, al estudiar el conocimiento personal —tercer y último nivel del proceso cognoscitivo— enfrenta en cambio un tipo distinto de justificación, la subjetiva, aquella cuyo valor central no es la incontrovertibilidad de las razones sino la autenticidad, y que se orienta al ideal opuesto (pero complementario) de la sabiduría. Y del mismo modo, en el proceso sociopolítico Villoro se desplaza del segundo nivel, la libertad, a un tercer nivel, la comunidad, que —recordemos— concibe como “el límite de la asociación conforme al valor”; en este sentido, escribe Ramírez que “aquí la conducta de los sujetos no es observada o definida solamente en función de un criterio de racionalidad instrumental o estratégica (esto es, a partir meramente del “interés”), sino ya de un criterio de racionalidad ética” (2014: 80), es decir, subordinando plenamente el poder al valor. De nuevo, la racionalidad pasa de ser concebida abstractamente, limitadamente, a una concepción integral.³⁹

³⁹ Cfr. Ramírez, 2014: 77-81. Ramírez desarrolla en este mismo texto una analogía entre Villoro y Spinoza, la cual también es relativa al doble aspecto del conocimiento y la vida política, y que se complementa con otra referente a la concepción de lo sagrado en esos filósofos. Sin embargo, tales analogías, a mi juicio, aunque en sí mismas son valiosas y fecundas, no añaden ningún elemento adicional a la clave interpretativa que me interesa analizar y evaluar en el presente artículo.

Ésta es, en sus líneas generales, la lectura que Ramírez hace del pensamiento epistemológico y político de Villoro. Corresponde ahora hacer el examen de esa lectura.

4. Análisis y evaluación de la hipótesis de las correspondencias

En la sección 2 de este artículo expuse algunas ideas centrales de Villoro; en la sección 3, la anterior, me ocupé en cambio de la hipótesis interpretativa que Ramírez hace de esas ideas. En la presente sección analizaré dicha hipótesis, confrontándola con las ideas de Villoro. Comenzaré examinando cada tríada de Villoro por separado, y en un segundo momento analizaré la relación entre las tríadas.

En el análisis que Villoro hace del proceso cognoscitivo, los conceptos de saber y de conocimiento personal suponen el de creencia. Pero entre éste y aquéllos hace falta otro concepto: el de conocimiento en general. Del concepto general de creencia se derivan inmediatamente la creencia sin justificación suficiente y la creencia con justificación suficiente.⁴⁰ El conocimiento en general corresponde a esta última, la creencia con “garantía segura”, con justificación suficiente. Pero el conocimiento en general, a su vez, se bifurca en un conocimiento objetivamente justificado, el saber, y un conocimiento subjetivamente justificado, el conocimiento personal. La ciencia y la sabiduría no tienen lugar directo en este esquema, pues Villoro las define como límites, como polos o términos ideales en una escala continua que se extiende del extremo de la justificación objetiva al de la justificación subjetiva.

Observemos que, aún ubicando los conceptos en el contexto de la formación de la conciencia del hombre, del espíritu humano, como lo hace Ramírez, no se da entre ellos una relación unidireccional ascendente. De la creencia al saber, y del saber al conocimiento personal, no transitamos en forma irreversible de un nivel inferior a un nivel superior. Es cierto que la reflexión crítica, al mediar en el paso de la creencia al saber, enriquece en cierto sentido la formación de la conciencia, del espíritu, en el sentido de que hace explícitas las razones en que se basa esa creencia, y determina si tales razones son o no son suficientes; pero podría darse un movimiento inverso, del saber a la creencia, por obra de la misma

⁴⁰ Recordemos que, para Villoro, toda creencia se basa en razones, sólo que hay razones implícitas, las cuales, al explicitarse mediante un proceso de reflexión crítica (mediación, por cierto, remarcada tanto por Villoro como por la lectura de Ramírez), se muestran o suficiente o insuficientemente justificadas.

razón crítica, de tal manera que dicho movimiento constituyera también un enriquecimiento de la conciencia y del espíritu: a saber, cuando la reflexión y la crítica, al examinar información o consideraciones de los que antes no se disponía, arrojan como resultado que lo que se consideraba un saber, en realidad era una creencia con justificación insuficiente. Hay aquí un paso, no de la creencia al saber, sino del saber a la creencia, y un paso ascendente, pues en el desarrollo de la conciencia, del espíritu, significa un desvelamiento del error y una migración a lo que se considera, en un momento dado, el verdadero saber. La relación entre creencia y saber se nos presenta bidireccional, y el avance o la superación puede darse en ambas direcciones.

En cuanto al proceso sociopolítico, toda asociación política se presenta o como una asociación para el orden o como una asociación para el poder. Sin embargo, el valor que distingue a estas asociaciones no es el único que se da en ellas, sino que siempre convive con el otro valor, sólo que con primacía sobre él. En la asociación para la libertad, aunque predomine la libertad, nunca desaparecen las necesidades de sobrevivencia, seguridad, pertenencia; e inversamente, en la asociación para el orden permanece viva siempre la necesidad de dar un sentido superior a la vida, la necesidad de libertad. Por otra parte, aunque ciertamente el valor de la libertad, en el análisis de Villoro, es considerado superior al del orden, esto no significa que al orden le corresponda de manera necesaria un signo éticamente negativo. Lo negativo, en este sentido, sería que la asociación para el orden se transformara en una asociación conforme al poder, es decir, que el orden como poder (como dominio) subordinara al orden como valor. Observemos entonces que la superioridad del orden sobre la libertad se nos presenta como relativa, circunstancial, variable.⁴¹ En una determinada situación, la necesidad de supervivencia, la de seguridad y la de pertenencia, pueden ser más urgentes que la de dar sentido a la vida; en este caso, indudablemente, la asociación para el orden es superior (más necesaria, más valiosa) que la asociación para la libertad. (No olvidemos que, para Villoro, valor es, en su vertiente objetiva, lo racionalmente deseable para cualquier sujeto, pero de forma que la racional ha de entenderse en el sentido de lo razonable, de una razón ella misma múltiple, circunstancial y variable).

⁴¹ Esta observación coincide con el planteamiento que Villoro hace de su ética política en tanto ética concreta, a la cual he hecho referencia en una nota anterior.

Con esto, queda en entredicho la idea de Ramírez de que el tránsito del orden a la libertad representa un ascenso, una superación, en la formación de la conciencia humana, del espíritu del hombre. También sería un ascenso y una superación, por intermedio de la reflexión crítica, el paso de la asociación para la libertad a la asociación para el orden, cuando la asociación se viera amenazada en sus necesidades básicas por determinadas circunstancias, y siempre y cuando la asociación no conceda predominio al poder sobre el valor.

Vemos, pues, que en el paso del primer nivel de las tríadas a su segundo nivel, no hay una relación unidireccional y ascendente, sino bidireccional, y en ella el ascenso, la superación (en el sentido de la formación de la conciencia, del espíritu) puede corresponder a cualquiera de las direcciones, de la creencia al saber, del saber a la creencia, del orden a la libertad, de la libertad al orden. Analicemos ahora el paso del segundo al tercer nivel.

La mediación, en este caso, de acuerdo con Ramírez, es la concreción de la racionalidad. En efecto: ya apuntamos que para este intérprete de Villoro, por una parte, la razón que sustenta el saber es una razón teórica o instrumental, pero hay otro tipo de racionalidad, la valorativa; por otra parte, la razón que predomina en la asociación para la libertad es una razón instrumental, mientras que en la comunidad cobra importancia la razón valorativa. Tanto en el proceso cognoscitivo (saber-conocimiento personal) como en el proceso sociopolítico (libertad-comunidad), el tránsito de un nivel al otro trae consigo un desplazamiento de una racionalidad abstracta, parcial, limitada, a una racionalidad concreta, amplia, integral.

Pero la relación entre los conceptos de Villoro, en cuanto al proceso cognoscitivo, no es ésta. En realidad, el paso de una razón abstracta a una razón concreta puede darse partiendo del saber y arribando al conocimiento personal, como plantea Ramírez, pero también en sentido contrario, y de manera que ese paso siga significando un enriquecimiento de la conciencia o del espíritu. Por ejemplo, cuando la racionalidad religiosa, que es una manifestación de conocimiento personal, pretende imponerse a la racionalidad científica, y la reflexión crítica llama la atención sobre el hecho de que, en tal caso, la racionalidad religiosa está excediendo los límites que le son propios. Aquí, lo abstracto, parcial, limitado, es una forma de conocimiento personal, y lo concreto, amplio, integral, es la racionalidad del saber (más exactamente, la reivindicación del ámbito propio de esta última racionalidad). O bien, en el caso del

proceso sociopolítico, cuando la razón valorativa, para hacer realidad un ideal (pensemos en el ideal de una nueva comunidad, como la esbozada por Villoro), ha de complementarse con la razón teórica o instrumental: hay aquí un desplazamiento de algo abstracto, la razón valorativa, hacia lo concreto, la complementación de la razón valorativa y la teórica o instrumental.

Lo mismo en el paso del primer al segundo nivel de las tríadas, que en el paso de su segundo a su tercer nivel, vemos que la relación no es ni unidireccional ni ascendente, sino más dinámica y compleja. La formación de la conciencia del hombre o del espíritu humano, el enriquecimiento de la experiencia y del pensamiento que el hombre tiene sobre sí mismo y sobre lo que lo rodea, así como de sus vínculos éticos y políticos con los otros hombres, se cumple igualmente, por medio de un proceso de reflexión crítica, en el tránsito del primer al segundo nivel, o del segundo al primero; y, a través de un proceso de concreción, del segundo nivel al tercero, o del tercero al segundo.

Después de haber analizado la relación entre niveles, interna a cada tríada, examinemos la que se da entre las tríadas, externa a cada una de ellas.

En la interpretación de Ramírez, la analogía entre el proceso cognoscitivo y el proceso sociopolítico, puede desglosarse en los siguientes puntos: (1) la división triádica, (2) la unidireccionalidad (de los niveles inferiores a los superiores), (3) el ascenso o la superación de unos niveles por otros, (4) la mediación de la reflexión crítica en el paso del primer al segundo nivel, y (5) el movimiento de lo abstracto a lo concreto entre el segundo nivel y el tercero. Con las salvedades ya indicadas, y conforme a los análisis previos, la analogía se muestra acertada (fiel a las ideas de Villoro tal y como éstas aparecen en los textos originales) en los últimos puntos, es decir, en lo referente a la posibilidad de un ascenso o una superación de unos niveles por otros (en el sentido de una formación de la conciencia o el espíritu), en lo que toca al papel de la reflexión crítica, y en lo correspondiente al proceso de concreción; en cambio, la analogía de la unidireccionalidad ha de ser sustituida por una analogía de bidireccionalidad, introduciendo con ello una visión más compleja y dinámica.

En cuanto a la división triádica, no se sostiene. Como ya vimos, los conceptos que configuran el proceso cognoscitivo no son tres (creer, saber, conocer), sino siete: (1) *creencia*, (2) creencia sin justificación suficiente, (3) creencia sin justificación suficiente y que no promueve

el poder de un grupo social, (4) creencia sin justificación suficiente y que sí promueve el poder de un grupo social (*ideología*), (5) creencia con justificación suficiente (*conocimiento en general*), (6) creencia con justificación suficiente y objetiva (*saber*), (7) creencia con justificación suficiente y subjetiva (*conocimiento personal*). Aún limitándonos a los conceptos clave (en cursivas), no tenemos tres, tenemos cinco. Por otra parte, la mediación de la reflexión crítica, acertadamente remarcada tanto por Villoro como por Ramírez, es necesaria, no sólo en el paso de la creencia al saber, sino de 1 a 2 (y por tanto, de 1 y 2 a 3 y 4), y de 2, 3 y 4 a 5 (y por tanto, de 5 a 6 y 7), es decir, en todos y cada uno de los pasos del proceso. La reflexión crítica es el medio (en el sentido de ambiente y en el sentido de recurso) que nos permite distinguir entre creencias y conocimientos, entre ideologías y saberes.

Por otro lado, los conceptos del proceso sociopolítico tampoco son tres (orden, libertad, comunidad), sino cuatro, y la comunidad no se cuenta entre ellos: (1) asociación conforme al valor, (2) asociación conforme al poder, (3) asociación para el orden, (4) asociación para la libertad. Así como la ciencia y la sabiduría no corresponden a *formas* de conocimiento, sino a *tipos*, esto es, a modelos, y constituyen términos ideales del saber y del conocimiento personal, así mismo la comunidad no es una tercera forma de asociación, junto con la asociación para el orden y la asociación para la libertad; en cambio, la comunidad es el término ideal al que tienden estas dos formas de asociación cuando se dan conforme al valor.

Sintetizando: la analogía entre los procesos cognoscitivo y sociopolítico, propuesta por Ramírez, no es correcta en cuanto a la división triádica, ha de ser corregida en lo tocante a la unidireccionalidad (sustituyéndola por una bidireccionalidad), pero se cumple —tomando en cuenta las precisiones anteriormente planteadas— en lo que respecta al posible ascenso entre niveles, la mediación de la reflexión crítica y el tránsito de lo abstracto a lo concreto.

Como parte del análisis, dos últimas observaciones.

Primera: en el tránsito de lo abstracto a lo concreto, que Ramírez identifica entre el segundo y el tercer nivel de ambos procesos, cognoscitivo y sociopolítico, hemos de reconocer la función hermenéutica de la razón. Función hermenéutica en el sentido de que la razón, tanto en su uso teórico e instrumental, como en su uso valorativo, siempre opera interpretando, es decir, tejiendo relaciones de semejanza y diferencia entre su objeto y los diversos contextos de ese objeto (contexto

biográfico, contexto histórico, contexto teórico, etc.), e incluso al interior del mismo objeto: la constitución del objeto en tanto objeto consiste en configurar una malla de relaciones. Así como hemos visto que la mediación de la reflexión crítica es necesaria en todos los pasos de tales procesos, así también la función hermenéutica de la razón se nos muestra intrínseca a ésta y ubicua en sus actividades. Conectar la racionalidad propia del saber con la del conocimiento personal, así como conectar la racionalidad teórica e instrumental con la valorativa, implica vincular, interpretar; y también tiene ese significado hermenéutico el enlace de la creencia con una justificación objetiva, para producir el saber, o con una justificación subjetiva, para dar como resultado el conocimiento personal, o el enlace de una asociación con el poder o con el valor, con el orden o con la libertad. Lo que deseo expresar con esto es que no sólo el paso del saber al conocimiento personal, ni sólo el de la libertad a la comunidad, como plantea Ramírez, implican un desplazamiento de lo abstracto a lo concreto, sino que ese desplazamiento se efectúa en cualquier paso de los procesos de los que hemos venido ocupándonos, y en cualquier dirección. En todos estos casos la actividad de la razón consiste en unir, encadenar, coordinar, en fin, en interpretar unas cosas por sus relaciones con otras.

Segunda observación: Ramírez integra el proceso cognoscitivo y el proceso sociopolítico del sujeto en el seno de un proceso más amplio. Para referirse a ese más amplio proceso, Ramírez utiliza términos (conciencia, espíritu) que, a pesar de la advertencia de este autor, fácilmente nos remiten al lenguaje hegeliano. Para evitar tal confusión podríamos hablar del proceso, en cambio, en términos más claramente pedagógicos; hablar, por ejemplo, de que *en el seno de un sistema educativo, o como parte de una empresa de autoformación, todo sujeto, individual o colectivo, articula idealmente, de forma dinámica y compleja, pero siempre en un sentido ascendente, el aspecto sociopolítico y el aspecto cognoscitivo, con el fin de desarrollar capacidades como la reflexión crítica y la comprensión hermenéutica*. Así se hace explícito que el desarrollo de la conciencia o del espíritu, del que nos habla Ramírez, entraña el esbozo de un modelo de formación humana, no necesariamente restringido al ámbito escolar o institucional, centrado en el cultivo de capacidades no exclusivamente filosóficas, pero centrales para la filosofía (reflexión crítica, comprensión hermenéutica), y que están presentes, de forma notoria, en los análisis epistemológicos y ético-políticos de Villoro.

Hasta aquí el análisis de la lectura que Ramírez hace de Villoro.

La evaluación de esa lectura, ya en parte la he adelantado al final del mismo análisis: hay un elemento que no debe ser retomado (la división triádica), otro que debe ser reemplazado (la unidireccionalidad por la bidireccionalidad), y uno más que necesita un replanteamiento en sentido pedagógico (el desarrollo de la conciencia o del espíritu); pero, salvo esos elementos, la lectura de Ramírez es correcta, pues refleja la importancia que en la obra epistemológica y ético-política de Villoro tienen la reflexión crítica y la función hermenéutica (el movimiento racional de lo abstracto a lo concreto) para los procesos cognoscitivo y sociopolítico; y además de ello, enriquece las ideas del autor de *Creer, saber, conocer* y *El poder y el valor*, al vincular estos procesos a un proceso más amplio, el del desarrollo de la conciencia, del espíritu.

Pero hay otra razón por la cual la lectura de Ramírez es valiosa. Una crítica de esa lectura, sólo en términos de un análisis de conceptos y de una comparación con las ideas de Villoro, sería limitada, y por ello injusta. En la lectura de Ramírez encontramos algo más que análisis y pensamiento discursivo: algo que podemos llamar *agudeza intuitiva* y *visión sintética*. Pues, en dicha lectura, Ramírez destaca y articula, en una sola visión (*visión sintética*), los conceptos en que mejor se expresa el espíritu de la propuesta filosófica de Villoro. Por el hecho de que tal visión penetra con fortuna la espesura de los esquemas conceptuales, podemos reconocer en ella una *agudeza intuitiva*, es decir, la capacidad de llegar al núcleo vivo del pensamiento de Villoro. Esta agudeza intuitiva y visión sintética se nos presentan, en la lectura de Ramírez, de tres formas.

En primer lugar, en cuanto al proceso cognoscitivo. Aunque los conceptos de creencia, saber y conocimiento personal, en la arquitectura conceptual de Villoro, estén mediados entre sí por otros conceptos, al ser destacados en una sola tríada por Ramírez nos remiten al sentido profundo de la epistemología villoriana: el esclarecimiento de las formas de racionalidad distintas a la científica, formas de racionalidad que nos permiten iluminar el ámbito de la ética, de la política, de la religión. Éste parece ser el punto de fuga del libro *Creer, saber, conocer*, a juzgar, entre otras cosas, por sus primeras y últimas palabras (Villoro, 1989: 9, 296-297); punto al cual se orientan todos los análisis, todas las discusiones y todos los planteamientos del libro.

En segundo lugar, en lo que respecta al proceso sociopolítico. Los conceptos de orden, libertad y comunidad, aunque mediados por otros conceptos y otras relaciones en la arquitectura conceptual de Villoro,

a través de la tríada de Ramírez nos transmiten una de las ideas-guía en la ética política villoriana: la de que el reto para nuestras actuales sociedades es el de recuperar lo mejor de la sociedad moderna, pero de forma tal que esas sociedades sean superadas por una nueva forma de convivencia, una comunidad no tradicional, una nueva comunidad. A juzgar por la obra posterior de Villoro, esa idea-guía parece enhebrar y dar sentido pleno a todas las definiciones, distinciones y propuestas de *El poder y el valor*.

En tercer lugar, en lo tocante a la vinculación del proceso cognoscitivo y el proceso sociopolítico, ya que entre la tríada de la creencia, el saber y el conocimiento personal, y la tríada del orden, la libertad y la comunidad, sobresale una relación medio-fin. En efecto, el nivel culminante de la última tríada, la comunidad, puede entenderse como un fin, y el nivel culminante de la otra tríada, el conocimiento personal, como su principal medio o recurso. Conforme a los análisis de Villoro, la liberación de la ideología por el saber no basta para construir una comunidad, sino que es necesaria la intervención de una racionalidad valorativa, la cual conduce al individuo a reconocer la primacía del interés general sobre los intereses particulares; y a esa racionalidad valorativa es a la que apunta el conocimiento personal. Mientras que en el saber predominan la racionalidad teórica y la instrumental, en las que se busca una justificación objetiva, razones incontrovertibles, en cambio en el conocimiento personal prepondera la racionalidad valorativa, cuya justificación hace énfasis en la justificación subjetiva, en la autenticidad de las razones.

La agudeza intuitiva y la visión sintética, en la lectura de Ramírez, nos permiten captar estas tres correspondencias que, por encima de la densidad conceptual de los análisis, expresan el sentido o espíritu fundamental de las ideas de Villoro.

El mensaje básico de las tríadas de Ramírez, así, podría expresarse de la siguiente forma: para Villoro, al hombre moderno no le puede bastar, en el plano cognoscitivo, con liberarse de las ideologías por el saber, sino que debe avanzar en el camino de la sabiduría, que no es el del conocimiento científico, sino el de cosas tan urgentes como el del valor y el sentido de la vida; y en el plano sociopolítico, no le puede bastar con una asociación regida por el valor, y el triunfo de la libertad sobre el orden, sino que es menester superar estas coordenadas modernas para arribar a una sociedad en la que la libertad se ponga nuevamente al servicio de la comunidad, pero no negándose, sino, paradójicamente,

afirmandose, realizándose en plenitud mediante un don de amor. A través de las tríadas de Ramírez estarían, palpitantes, las ideas que con tanta intensidad expresó Villoro en su libro *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*.⁴²

La *agudeza intuitiva* y la *visión sintética* realzan, pues, el valor de la hipótesis interpretativa que Ramírez esboza en el ensayo “Sabiduría y comunidad...”

Ahora bien, debo hacer una advertencia: quizás la lectura que Ramírez hace de Villoro requiera demasiadas aclaraciones y precisiones para no exponerse a una interpretación errónea. Con el fin de entender dicha lectura se necesita, primero, un buen conocimiento de la obra de Villoro; segundo, un conocimiento equivalente de la labor interpretativa de Ramírez respecto a Villoro; y por último, un análisis amplio y detallado de la relación entre la obra de Villoro y la labor interpretativa de Ramírez. En cada fisura de análisis o conocimiento, el equívoco se agazapa. Bien reza el proverbio griego que “lo bello es difícil” (Platón, *Hippias Mayor*, 304e).

Conclusiones

La lectura que Ramírez hace de Villoro en “Sabiduría y comunidad. Correspondencias entre la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro”, después de haber sido minuciosamente analizada, se nos presenta, al final de su análisis, como fundamentalmente correcta, aunque con elementos que han de ser descartados, reemplazados o replanteados. Además, esa lectura nos aporta luces para comprender el sentido o espíritu fundamental del pensamiento de Villoro, en sus vertientes epistemológica y ético-política.

Sólo quisiera agregar tres consideraciones al respecto.

La lectura de Ramírez pone de relieve una característica de la obra de Villoro que puede ser tomada como ejemplo y aliciente para el filosofar de nuestra época: la búsqueda de unidad sistemática. En Villoro esa sistematicidad, sin caer nunca en el exceso especulativo, hace posible un pensamiento a la vez riguroso y comprometido. Su epistemología desbroza el camino a la racionalidad valorativa, y ésta se despliega plenamente y da sus mejores frutos en su ética política.

⁴² Especialmente los capítulos finales: IX “La crisis de la modernidad”: 92-104, y X “¿Hacia una nueva figura del mundo?”: 105-119.

(Y no olvidemos esa racionalidad también abrió brecha en el ámbito del fenómeno religioso).⁴³ Quizás en pensadores como Villoro la crítica a la modernidad está descubriendo, un tanto sorprendida, que la fragmentariedad no es su sino.

Por otra parte, y como signo de su búsqueda de unidad, en el pensamiento de Villoro, tan bien representado en su sentido y espíritu por la interpretación analizada y evaluada de Ramírez, es manifiesta la voluntad de reconectar la teoría y la práctica, las ideas y la historia, el pensamiento y la vida. A pesar de su ambigüedad, complejidad y larga historia, estas dicotomías nos permiten perfilar uno de los propósitos definitorios del filosofar de Villoro: no recluir la tarea intelectual en los recintos académicos, sino anclar sus raíces y enfocar sus miras más allá de esos recintos, en las necesidades y los problemas de la sociedad a la que el filósofo pertenece.

Por último, tengamos en cuenta que el mejor conocimiento y la mejor comprensión de las ideas de Villoro son tareas permanentes y colectivas. Es un signo de salud el que, conforme pasa el tiempo, las lecturas de la obra de este filósofo se multiplican y se diversifican. Y así como es importante el diálogo del presente con el pasado, de nosotros con Villoro, también lo es el diálogo del presente con el presente, de sus intérpretes entre sí. Sólo mediante un diálogo multidireccional y amplio será posible avanzar, en el plano filosófico, hacia esa comunidad históricamente concreta por la que Villoro tanto se afanó, esa nueva comunidad en cuyo horizonte cobran su sentido más pleno la labor exegética de Teodoro Ramírez y el presente artículo.

Bibliografía

- Aguilar Rivero, M. (1993). Ideología: entre dos dialécticas. En Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (eds.) *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. (205-218). México: UNAM.
- Bertalanffy, L. v. (1976[1968]). *Teoría general de los sistemas*. México: FCE.
- Bunge, M. (2012[1979]). *Ontología II: un mundo de sistemas*. Tratado de Filosofía. vol. 4. Barcelona: Gedisa.
- Connaughton, B. (2016). Luis Villoro y La revolución de independencia (sic). ¿Iniciador y víctima del revisionismo histórico? En Leyva, G. y

⁴³ Me refiero, por supuesto, a los trabajos de Villoro contenidos en *Vislumbres de lo otro* (Villoro, 2006).

- Rendón, J. (coords.) *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. (137-183). Barcelona-México: Gedisa-UAM.
- De Hoyos, A. (2016). Implicaciones políticas y epistemológicas del concepto de ideología. En Oliveira, L. M. *Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje*. (151-162). México: UNAM.
- De Teresa, J. M. (2016). La respuesta de Luis Villoro al escepticismo en La idea y el ente. En Leyva, G. y Rendón, J. (coords.) *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. (75-90). Barcelona-México: Gedisa-UAM.
- Gandler, S. (2001). Concepto de ideología. La crítica de Luis Villoro al marxismo crítico de Sánchez Vázquez. *Actuel Marx en Ligne*, 1. Recuperado de: <http://actuelmarx.parisnanterre.fr/indexm.htm> [04 septiembre 2017].
- Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (eds.) (1993). *Epistemología y cultura*. En torno a la obra de Luis Villoro. México: UNAM.
- Hurtado, G. (2014a). Retratos de Luis Villoro. En Ramírez, M. T. [coord.] *Luis Villoro: Pensamiento y vida*. (11-19). México: Siglo XXI Editores.
- (2014b). ¿Saber sin verdad? Objeciones a un argumento de Villoro. En Ramírez, M. T. [coord.] *Luis Villoro: Pensamiento y vida*. (96-107). México: Siglo XXI Editores.
- Leyva, G. y Rendón, J. (coords.) (2016). *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. Barcelona-México: Gedisa-UAM.
- Menéndez, M. (2007). *Sobre el poder*. Madrid: Tecnos.
- Moulines, U. (1993). Platonismo vs. relativismo en la teoría del saber. En Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (eds.) *Epistemología y cultura*. En torno a la obra de Luis Villoro. (11-22). México: UNAM.
- Olivé, L. (1993). Sobre verdad y realismo. En Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. [eds.] *Epistemología y cultura*. En torno a la obra de Luis Villoro. (63-86). México: UNAM.
- Oliveira, L. M. (2016). *Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje*. México: UNAM.
- Ortiz Millán, G. (2014). Una definición muy general. Un comentario a la definición de creencia de Villoro. En Ramírez, M. T. [coord.] *Luis Villoro: Pensamiento y vida*. (88-95). México: Siglo XXI Editores.
- Pérez Cortés, S. (2016). La ética de las creencias; una crítica filosófica a la ideología. En Leyva, G. y Rendón, J. (coords.) *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. (271-308). Barcelona-México: Gedisa-UAM.
- Pérez Ransanz, A. R. (1993). El realismo de Villoro. En Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (eds.) *Epistemología y cultura*. En torno a la obra de Luis Villoro. (39-62). México: UNAM.

- Ramírez, M. T. (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: UNAM.
- (2011). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI.
- [coord.] (2014). *Luis Villoro: Pensamiento y vida*. México: Siglo XXI Editores.
- (2016). Villoro, el existencialista. En Leyva, G. y Rendón, J. (coords.) *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. (55-72). Barcelona-México: Gedisa-UAM.
- Salmerón, F. (1993). La ética de la creencia y la filosofía moral y política. Notas al libro de Luis Villoro. En Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (eds.) *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. (133-152). México: UNAM.
- Sánchez Vázquez, A. (1993). La crítica de la ideología en Luis Villoro. En Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (eds.) *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. (187-204). México: UNAM.
- Stepanenko, P. (comp.) (2017). *Luis Villoro: Conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo*. México: UNAM-IIFs.
- Vargas Lozano, G. (2014). El significado de la filosofía para Luis Villoro. En Ramírez, M. T. [coord.] *Luis Villoro: Pensamiento y vida*. (169-182). México: Siglo XXI Editores.
- (2016). La evolución filosófica de Luis Villoro. En Leyva, G. y Rendón, J. (coords.) *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. (27-54). Barcelona-México: Gedisa-UAM.
- Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.
- (1953). *La Revolución de Independencia. Ensayo de interpretación histórica*. México: UNAM.
- (1962). *Páginas filosóficas*. México: Universidad Veracruzana.
- (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: FCE.
- (1967). *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. México: UNAM.
- (1975). *Estudios sobre Husserl*. México: UNAM.
- (1989 [1982]). *Crear, saber, conocer*. 2a ed. México: Siglo XXI.
- (1991). Servidumbre y dominación. Notas sobre el tema. *Los universitarios*, 28, 4-7.
- (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica.
- (1995). *En México, entre libros*. México: El Colegio Nacional-FCE.

- ____ (1996 [1950]). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 2a ed. México: El Colegio de México-El Colegio Nacional-FCE.
- ____ (1997). *El poder y el valor*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional.
- ____ (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós-UNAM.
- ____ [Ed.] (1999). *El conocimiento*. Madrid: Trotta-CSIC.
- ____ (2001). *De la libertad a la comunidad*. México: ITSM-Ariel.
- ____ (2006). *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*. México: Verdehalago-El Colegio Nacional.
- ____ (2007a [1985]). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: FCE.
- ____ (2007b). *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: FCE.
- ____ (2009a). *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*. México: Siglo XXI Editores.
- ____ (2009b [1965]). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: UNAM.
- ____ (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. México: FCE.
- ____ (2016). *La significación del silencio y otros ensayos*. México: FCE.
- Zirión, A. (2004). *Historia de la fenomenología en México*. Morelia, Mich.: Jitanjáfora.
- ____ (2016). Filosofía, ciencia y sabiduría. Villoro ante Husserl. En Leyva, G. y Rendón, J. (coords.) *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. (91-108). Barcelona-México: Gedisa-UAM.