

LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA Y LA RAZÓN RAZONABLE VILLORIANA, DOS FILOSOFÍAS PRÁCTICAS

Janín Ortiz Cuara
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
ortizcuara@hotmail.com

Resumen: El presente escrito trata de dos autores y su respectiva propuesta de filosofía práctica: Hans-Georg Gadamer (con la Hermenéutica) y Luis Villoro (con la Razón razonable). Aunque cada una de estas se ubica en su propio ámbito, pues una refiere a una corriente de pensamiento y la otra a una forma de racionalidad, ambas critican a la Razón Moderna como la responsable de muchos de los males que como humanidad enfrentamos, y proponen una forma de racionalidad diferente, que tenga en cuenta, primero, las cuestiones éticas, y también, que opte por ser una razón distinta, es decir, no una razón lineal, unívoca y tajante como ha sido hasta ahora, sino una razón inclusiva, dialógica, prudente. El objetivo es, pues, hacer una revisión de los planteamientos de ambos autores en aras de identificar puntos en común y ubicar las propuestas que ayuden a sortear las vicisitudes que nos aquejan.

Palabras clave: filosofía práctica, *phrónesis*, ética-política.

Recibido: marzo 17, 2021. **Revisado:** junio 7, 2021. **Aceptado:** diciembre 9, 2021.

GADAMERIAN HERMENEUTICS AND VILLORIAN REASONABLE REASON, TWO PRACTICAL PHILOSOPHIES

Janín Ortiz Cuara
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
ortizcuara@hotmail.com

Abstract: The present article is about two authors and their respective contributions to practical philosophy: Hans-Georg Gadamer's Hermeneutics and Luis Villoro's Reasonable reason. Although each of these is located in its own sphere – the first one refers to a current of thought and the second to a form of rationality – both criticize Modern Reason as responsible for many of the evils that we face as humanity, and propose a different form of rationality that takes into account, first, ethical questions, and additionally, that rejects linearity and univocity choosing instead to be inclusive, dialogical, prudent. The objective is, therefore, to review the proposals of both authors in order to identify common ground as well as suggestions for overcoming the present.

Keywords: practical philosophy, *phronesis*, political ethics.

Received: March 17, 2021. **Reviewed:** June 7, 2021. **Accepted:** December 9, 2021.

Introducción

Tanto Luis Villoro como Hans-Georg Gadamer hicieron críticas a la Razón Moderna como modelo único de pensamiento reconocido en nuestra civilización y buscaron una forma alterna de aplicar el razonamiento y la filosofía de modo que sirvieran como una posible alternativa ante las crisis que vivimos, resultando en la *Hermenéutica* gadameriana –como corriente de pensamiento– y la *Razón razonable* de Villoro –que es opuesta a la Racionalidad que critica–. Cada una es un planteamiento con elementos tendientes a la filosofía práctica aristotélica, que pretende ser útil para la vida. El propósito de este escrito es presentar los puntos principales de los planteamientos de Gadamer y de Villoro –que juzgamos paralelos– para dar cuenta de las similitudes entre las dos propuestas de filosofía práctica, bajo la tesis que señala que tanto Gadamer como el propio Villoro apostaron por ésta como posible solución a los grandes problemas que enfrentamos como humanidad. El orden en que presentamos el trabajo es el siguiente: primero, haremos una breve explicación acerca de la filosofía práctica aristotélica; seguiremos con el desarrollo de las ideas correspondientes a los filósofos que retomamos, comenzando con Gadamer y siguiendo con Villoro, para dar paso a un breve comentario final.

La influencia aristotélica como antecedente

Aristóteles centró su investigación ética en el análisis de “lo bueno”, enfatizando su carácter práctico, y en particular partiendo de la aceptación de que tiene que haber una diversidad en cuanto a lo que resulta ser tal, pues “lo bueno” no es lo mismo para todos. La filosofía práctica aristotélica (Aristóteles, 1985) se pregunta acerca de las finalidades (*telos*) de los

actos humanos y considera la felicidad (*eudaimonía*) como la finalidad última de vivir.

Para Aristóteles (1985, VI, 1138b-1145a), el conocimiento se presenta en dos formas: como “lo necesario” y “lo contingente”. El primero trabaja bajo principios y leyes, su forma de expresarse es el conocimiento o *episteme* (ciencia o conocimiento científico). El conocimiento contingente es todo lo que puede ser o puede no ser y, a su vez, se divide en dos áreas: el orden de lo que es posible, que se comprende mediante la *techné* (arte) cuya forma epistémica es la *poiesis* (producción), que se refiere a la producción de lo bello y lo útil. El conocimiento “contingente” corresponde al ámbito de la *praxis* (acción), que se circunscribe a la práctica de las virtudes y a la toma de decisiones basadas en la *phrónesis* (prudencia). La función de las virtudes es imprescindible, sin ellas no se podría alcanzar ningún tipo de felicidad elevada, y esto es así porque al incluir el uso de la razón (*logos*) que se implica directamente en los actos y en las elecciones tomadas a la hora de actuar, se requiere del autodomínio y del conocimiento.

Hay dos tipos de virtudes y ambas implican al *logos*: las éticas y las *dianoéticas*. La *phrónesis* –perteneciente al grupo de las segundas– no está sujeta a leyes ni principios, salvo el de procurar “lo mejor” en cada caso, distinguiendo lo bueno de lo malo, y tomando, con libertad, las mejores decisiones (*prohairesis*). A través de ésta se tiende al equilibrio (*mesotés*). La prudencia implica a la sabiduría, que normalmente se adjudica a las personas de experiencia que saben elegir lo mejor, por eso la sabiduría es reconocida como el conocimiento que adquieren las personas a medida que su vida avanza. La ética y la filosofía práctica tienen una relación estrecha, porque hay la encomienda de entender la finalidad de los actos humanos y preguntarse para qué sirven, a dónde llevan y las decisiones que se toman.

La Hermenéutica gadameriana

La hermenéutica, desde su surgimiento en la antigua Grecia, se reconoce como *comprensión e interpretación*, pero también como *tradición* o *exposición*, y a pesar de los distintos vuelcos interpretativos dados por los autores que han recurrido a ésta, su designación se sabe definida y delimitada. Su quehacer no se limita únicamente a lo lingüístico o al ámbito teórico-académico, sino también al ámbito de lo práctico, al “hacer”, con todo lo que eso conlleva, aunque desde la Modernidad, a fines del siglo XVIII y principios del XIX –con Scheleiermacher y con Dilthey, respectivamente– se vio limitada a la cuestión de la comprensión de los otros (textos, personas, culturas, etc.), y dado que no pertenece al rango de “lo científico” –hay que tomar en cuenta, de acuerdo con lo dicho por Gadamer, que el momento en que se retomó coincide con el de la división de las ciencias– fue juzgado como “desacreditado” o “no tan importante”, “imprescindible”, etc., de forma que pasó a ser considerada parte de este “gremio menor”.

Varios autores –entre ellos Gadamer y, antes de él, Heidegger– han buscado restablecer la importancia de este *hacer* interpretativo y darle, a través de un enfoque diferente, un valor que bajo los preceptos de la Razón Moderna no es posible otorgarle, pues tales parámetros no la reconocen como parte del conocimiento de rango científico o como una parte del hacer humano que merezca ser una preocupación de primera línea en el quehacer de la erudición de las ciencias. Aunque ha habido diferentes críticas en torno a lo que Gadamer ha dicho, hay dos temas que al parecer destacan: uno es el que trata Grondin con respecto a “lo que quiso decir Gadamer” con su Hermenéutica. Dice el autor sobre esto:

el problema para Gadamer no es, en absoluto, el universalismo, sino el intelectualismo –y con ello, el solapado instrumentalismo–, que hace que la rectitud de la acción moral dependa del conocimiento de una norma abstracta, como si la acción humana fuera capaz siempre de objetivar normas que la determinasen. Esta concepción de la acción procede de una idea objetivista que está comprometida con el carácter científico de los métodos modernos y que desatiende lo específico de la intelección moral. La intelección moral no es un saber de objetivación, sino un

saber de aplicación práctica. Según Gadamer fue Aristóteles quien ofreció el modelo más esclarecedor de esto, porque su intención era precisamente mostrar los límites de una concepción intelectualista de las normas de la acción: así como un ser histórico no puede diluirse en un saber acerca de sí mismo, de la misma manera el ser moral no podrá diluirse en un saber objetivador. (Grondin, 2003, p. 166).

El otro tema es acerca de las acusaciones contra el autor sobre su empleo del lenguaje y la terminología. Enrico Berti, a propósito de la confusión de que acusa a Gadamer entre los términos de *phrónesis* y *filosofía práctica*: “Gadamer, verdadero iniciador de la «rehabilitación», quien en *Verdad y Método* (1960) presenta la filosofía práctica de Aristóteles como el patrón de su hermenéutica, pero luego a la hora de describirla la caracteriza con rasgos propios de la *phrónesis*” (Berti, 2015, p. 155). A lo que replica, por su parte, Carmen Segura Peraita –con la cual confluimos–:

En mi opinión no existe confusión en los análisis gadamerianos. El fundador de la hermenéutica filosófica no desconoce las diferencias entre φρόνησις y saber práctico, como ha reconocido Berti, entre otros. Ahora bien, lo que interesa es mostrar cómo la φρόνησις es un saber –un saber-se– y que la sabiduría práctica es un saber autónomo; por eso se da en esa nota distintiva de *saber* una indiscutible «coincidencia». Las dos son *saber*, aunque ese *saber* haya de decirse de diferentes maneras y uno sea el saber *phrónimos* y el otro saber *epistémico* de la filosofía moral. (Segura Peraita, 2017, p. 175).

Con respecto al primer tema, creemos que Gadamer pretendía buscar una alternativa ética, esto es, centrar su propuesta en la misma dirección que Aristóteles cuando propuso la filosofía práctica, la cual intenta establecer ciertas directrices para un actuar moralmente correcto en situaciones de la vida, porque para la filosofía práctica y para cualquier filosofía ese debe ser su principal objetivo. Lo dice Gadamer en *Verdad y método II*:

Ya en el aparente pleonasma de una “filosofía teórica” y tanto más en la autodenominación “filosofía práctica” hay algo que acompaña incluso hoy a la reflexión de los filósofos: que la filosofía no puede renunciar por entero a la pretensión de no solo saber, sino de tener también influencia práctica, esto es, a la pretensión de promover, como “ciencia del bien en la vida humana”, este mismo bien. (Gadamer, 2000, p. 296).

En relación con el segundo tema, diremos que, si bien el lenguaje empleado por Gadamer resulta confuso, y aunque difícilmente encontraremos una estructura ordenada en sus escritos, creemos que por un lado se trata del estilo de escritura del autor, y por otro, de acuerdo con Segura Peraita (2017 p. 175), se debe a que el punto de partida de su Hermenéutica no es el de la concepción de la filosofía que usualmente se tiene, sino de la descripción aristotélica de ciencia –de la cual haremos mención en este mismo trabajo–.

Parte del discurso que constituye a la Hermenéutica, a decir del mismo Gadamer, es que es más que sólo conocimiento e interpretación: “La hermenéutica es, pues, algo más que un método de las ciencias o el distintivo de un determinado grupo de ellas. Designa sobre todo una capacidad natural del ser humano” (Gadamer, 2000, p. 293). Y es que como parte del trato humano está la necesidad y la práctica de la comunicación y la interpretación de los otros. Esta característica no sólo se relaciona con el lenguaje, implica, por ejemplo, directamente a la ética y a la moral, y ¿qué puede haber más importante que entender las distintas formas de relación que hay entre los humanos y su entorno?, ¿qué más urgente que buscar alternativas a estas relaciones que resulten armoniosas o, al menos, menos destructivas? Hay situaciones de emergencia que nos está tocando vivir porque hemos llevado al límite diversas circunstancias que nos ponen en peligro de desaparecer, que son consecuencia de la percepción egoísta y ventajosa asociable a las ideas de “progreso” –característica de la Razón Moderna– que nos dicta que todo cuanto hay es para uso y servicio de los humanos indiscriminadamente, dejando de lado, a menudo, las nociones de respeto y cuidado hacia todos los otros seres, incluidos los mismos humanos; señala Gadamer refiriéndose a este tema:

Todos somos hijos de la Ilustración. Somos hijos de un proceso que se inició en Europa, que ha determinado esa forma específica de civilización que es la occidental desde sus comienzos griegos, y que en la actualidad gobierna el mundo entero. (...) Los grandes pensadores Platón y Aristóteles, así como los dos milenios de la era cristiana y su elaboración del mensaje redentor en términos del pensamiento conceptual griego, han acuñado con su impronta la historia espiritual de Occidente. Y fue una síntesis de Cristianismo y Humanismo la que en el límite de la

Edad Moderna legó la herencia cultural de Occidente a los nuevos procesos. El comienzo de la Edad Moderna –por mucho que discutan entre sí los especialistas sobre cuándo empezó realmente y qué es lo que aportó– es seguro que imprimió a sus siglos iniciales el sentimiento de que irrumpía una vida nueva, grande y libre.

Si alguien en aquel momento hubiese podido echar un vistazo al futuro más lejano, se habría quedado sin duda estupefacto ante las maravillas técnicas aportadas por la Modernidad. Pero nadie hubiera creído posible la idea de que semejante apertura de horizontes pudiese traer consigo una situación mundial tan cargada de tensiones y tan crítica para la humanidad como la que tenemos ahora. No es que no fuera de esperar una acusada tensión entre la mentalidad de un mundo acuñado por la investigación científica moderna, como es el nuestro, y la tradición cristiana. (Gadamer, 2002, pp. 41-42).

Gadamer adjudica, también, el efecto de la propagación de la ideología occidental al cristianismo, y es que además de haber sido el fundamento moral de Occidente, se ocupó, de igual manera, de legitimar y extender a otros horizontes la noción de ciencia y, con ello, la civilización.

En los inicios de la recuperación de la hermenéutica, Gadamer señala a Schleiermacher (Cfr. Gadamer, 2000, p. 293) como quien la reorientó hacia las ciencias del espíritu como método apropiado para ésta. De manera que, para Gadamer, la idea de la hermenéutica como una capacidad natural, inherente al ser humano, va de la mano con una crítica a la idea de ciencia moderna, pues las ciencias deberían ser vistas como una forma, entre muchas otras, de conocer el entorno sin ponerlas en un pedestal y sin denostar otras formas de saberes. En este punto, Gadamer habla de la idea de ciencia a que Aristóteles se refirió, en que incluía también la intervención de la filosofía práctica, actuando ésta como la guía en la toma de decisiones a la hora de aplicar el conocimiento –científico–.

Lo práctico-útil que reconoce el cientificismo se limita a la cuestión de la aplicación de métodos que dan siempre el mismo resultado, que otorgan certeza a un conocimiento, es decir, que no hay cabida, en efecto, para la filosofía práctica y su implementación de la prudencia (*phronesis*). Esta actitud de la ciencia moderna ha encasillado por igual y sin distinción las diferencias entre las cuestiones y los términos que refieren a lo práctico y, consecuentemente, menoscaba el papel de la filosofía práctica. Como ejemplo de lo anterior, Gadamer hace hincapié en que la

razón práctica y la filosofía práctica pueden no coincidir (Cfr. Gadamer, 2000, p. 295), lo que se entiende como que para poner en obra la racionalidad práctica se requiere de estrategias, actos que agilicen alcanzar un objetivo específico; se centra, pues, en la mera logística. La filosofía práctica, en cambio, ahonda en cuestiones de otra índole, no podría, por ejemplo, dejar fuera lo ético o lo moral, siendo esta inclusión, de hecho, la primera condicionante para llevar a cabo cualquier toma de decisión.

Para Gadamer, la filosofía práctica fue relegada y limitada sólo a la política, al servicio de la Razón Legisladora, y fue vista, también, como una “técnica” aplicable a aquella, en vez de acercarse a la idea de “bien” o a las cuestiones relacionadas con la Ética. Ésta es una preocupación recurrente en la obra gadameriana, quien acudió a Aristóteles para cimentar la base filosófica de la hermenéutica, tarea que venía realizando desde el inicio de sus estudios filosóficos, en los que ya se percibía su interés en el saber práctico y para el cual retomó también a Kant. Gadamer criticó el afán de dar una explicación científica a la moral presente en varias corrientes de pensamiento de la Modernidad, como el marxismo y el positivismo, por ejemplo. No profundizaremos en esto, sólo hacemos la referencia para recordar al lector algunos casos concretos mencionados por Gadamer en que, evidentemente, el afán cientificista fracasó al querer pronosticar el porvenir humano a través del método científico.

En su análisis del lenguaje, Gadamer señala que configuramos la realidad mediante los *discursos*. Dicho proceso se da por medio de la racionalidad, que es la que nos permite construir, entender y actuar de acuerdo con lo que se presenta, lo que no necesariamente está ligado a los designios científicos –que es uno de los diferentes *discursos* a los que refiere Gadamer–. Estos, en todo caso, forman parte de las circunstancias que rodean una situación de vida, no la determinan. Señala Gadamer en *El giro hermenéutico*:

En este sentido, me parecía que también nuestra discusión sobre el carácter fragmentario de todos los artificios lingüísticos y discursos era una simple ampliación de una experiencia a la que la filosofía práctica prestó siempre atención, experiencia que se ve obligada a defenderse de las erróneas reivindicaciones absolutas que se encuentran ligadas al concepto de ciencia en un sentido moderno. La racionalidad

de la praxis humana y la racionalidad de la filosofía práctica no se encuentran con lo contingente como si se tratase de algo diferente, pero a su vez inherente a ellas mismas. Se fundamentan en lo fáctico de la praxis que constituye nuestra realidad vital, y no en la derivación a partir de un principio, como correspondería al ideal demostrativo lógico de la ciencia. (Gadamer, 2001a, p. 218).

Estimamos pertinente la postura gadameriana en la que se evalúan de manera distinta del conservadurismo científico o de la visión occidental conservadora, para la cual en ciertas situaciones lo diferente se contempla como malo, las cuestiones de la moralidad y la praxis competen al orden de lo humano —que el mismo autor señala como *afines* con las “ciencias humanas”—, y en la cual se evalúa también, por cierto, el mencionado “relativismo de los valores” desde una perspectiva acorde con la realidad del sujeto, no sólo desde la moral correspondiente con la Razón Moderna. Para tal propósito debe haber una supervisión cautelosa que esté sujeta al principio ético de la idea de bien y, al mismo tiempo, dispuesta a someterse al escrutinio del razonamiento, porque sabemos que la aplicabilidad de cualquier norma universal está sujeta a distintas variables, de forma tal que no se puede garantizar su aplicación y consecuente realización de manera contundente aunque se aplique de manera apegada a su designio, esperando que el resultado sea invariablemente bueno sólo por haberse realizado de esa forma. Y ese es, como contraposición de la filosofía teórica, el valor de la filosofía práctica, la cual busca lo mejor a través del discernimiento de la *phrónesis*, que guía las acciones, que tiene como trasfondo esta normatividad por la cual se conduce, que es la de buscar *lo mejor*, y que puede no coincidir con otros preceptos, como mencionábamos al inicio de estas páginas.

Hay, sin embargo, una ambigüedad perceptible en Gadamer que revela, por un lado, el arrojo del autor de buscar un razonamiento alterno a la Razón Moderna y, por otro, el apego a los estándares de esta misma. Luis Armando Aguilar habla sobre esta iniciativa gadameriana que es crítica con lo que representa la Razón Moderna, aunque, al mismo tiempo, se reconoce admirador de la cultura y sus representaciones (en lo cual no encontramos contradicción). Señala Aguilar:

Además es necesario defender el diálogo en su posibilidad interna de verdad, particularmente contra la sumisión a las reglas de la lógica aparente de la sofística. Cabe preguntar si a esta actitud subyace un rechazo del mundo moderno. En Gadamer encontramos una actitud ambivalente. Por una parte, la plena afirmación de la historia, sus tradiciones, los logros culturales y particularmente las obras de arte; por otra, un cierto pesimismo asociado a lo que el mundo ha llegado a ser en la era de la técnica. En toda su obra muestra temor frente al peligro de absolutización de la ciencia, a que se depositen en ella expectativas desmedidas respecto de sus posibilidades. (Aguilar, 2004, p. 63).

Estamos de acuerdo con Aguilar en que hay ambigüedad en los planteamientos gadamerianos en lo tocante a las consecuencias de la Modernidad; sin embargo, a diferencia de este autor, creemos que, aunque Gadamer tiene claro que la Racionalidad Moderna y sus estándares deben cambiar, también sigue sus normas a la hora de expresarse, pero, además, siente el peso de esta especie de autoexilio discursivo que, creemos, debe ser un reconocimiento a la conciencia viva de Gadamer de tener que buscar una alternativa racional. Pero a pesar de tener este carácter dudoso, que queda al descubierto cuando plantea un cambio a través de la Hermenéutica, manifiesta un apego a las exigencias de los cánones de la Razón Moderna. La propensión para intentar justificar y “amoldar” a la hermenéutica, para hacerla lucir acorde con las prerrogativas del discurso científico, es una cuestión a la que Gadamer no pudo oponerse, y para la cual tuvo la precaución de avenir –en unos casos– y delimitar –en otros– sus propias reflexiones con las de la Racionalidad Moderna, cuestión que, entendemos, resulta imprescindible para dar peso argumentativo a su filosofía. Aunque sí suena un tanto nostálgico, como quien habla de un anhelo no cumplido, al decir: “La necesidad de una unidad de la razón y de una unidad del saber sigue estando viva, ciertamente, pero es un hecho que ahora se sabe en conflicto con la autoconciencia de la ciencia” (Gadamer, 2002, p. 28). No obstante, emprendió la búsqueda de otras formas de sustento racional –no unívoco–, reconociendo lo fascinante de la heterogeneidad de la razón y del saber.

Así pues, a pesar de su fuerte inclinación hacia la idea crítica y cuestionadora de la Racionalidad Moderna y del cientificismo como influencia en todo y, en específico, en las ciencias humanas, también tiene momen-

tos en que se percibe el arraigo a esta forma de pensar en él, que si bien cuestiona, también conserva algunos de sus prejuicios y creencias; tal es el caso del eurocentrismo que, asegura, ha dado pauta a seguir científica y culturalmente al resto de los países –lo cual es parcialmente cierto– y en la cual ubica el autor “el porvenir” de la humanidad: “No se trata solamente de la unidad de Europa en el sentido de una alianza de poder analítico. Me refiero a que nuestra misión europea es el futuro de la humanidad en general, para el que todos debemos trabajar juntos” (Gadamer, 1990, p. 38). No es difícil entender la procedencia de tales reflexiones, es, de hecho, la misma resistencia al cambio, la duda razonable de quien se dispone a dejar lo que resulta familiar para emprender un viaje a lo desconocido, por lo que juzgamos que sería en todo caso un logro la tentativa gadameriana por cuestionar y buscar una manera alterna de razonar. Gadamer reconoce y asume esta posibilidad desde la misma visión de la hermenéutica, pues ésta es susceptible de cambios, al igual que la misma vida. No es extraño que en el siglo de Gadamer –siglo xx–, tiempo lleno de transformaciones y conflictos, hubiera la necesidad de plantear y replantear la propia presencia frente a la existencia, que hubiera quiebres, alejamientos o aferramientos a modos de vida, creencias, doctrinas, etc.; lo que sí podría parecer extraordinario es la manera en que hemos sido capaces de adaptarnos a las condiciones que se van presentando, y darnos cuenta de la capacidad que tenemos para propiciar tales metamorfosis. Por tanto, si somos capaces de crear semejante caos y sobrevivir a éste, deberíamos también ser capaces de revertirlo, de buscar resarcirnos frente a las adversidades que nosotros mismos hemos propiciado. Esto es lo que nos muestra este autor quien, como *Testigo del siglo* y *Ciudadano de dos mundos*, ha dicho:

También en lo otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo. Con todo, nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común. En este mundo cada vez más apretujado se producen encuentros profundos entre culturas, religiones, costumbres y valoraciones distintas. Sería una ilusión creer que en este planeta progresivamente abigarrado la convivencia humana sólo puede estar regulada por un sistema nacional de la utilidad, una especie de religión de la economía mundial, como quien dice. La ciencia del ser humano sabe que lo que a este se le pide más y más es virtud políti-

ca, de la misma manera en que la virtud humana se vio fomentada desde siempre por la ciencia. (...) Así, la ciencia del ser humano deviene para todos nosotros, y en toda su variedad, tarea moral y filosófica. (Gadamer, 2001, p. 186).

El problema del método

El problema del método científico adecuado a la hermenéutica existe desde mediados del siglo XIX, que fue cuando hubo la separación entre las ciencias humanas y las ciencias naturales. Se abrió una disyuntiva que ofrecía o aceptar los métodos que habían conducido al éxito a las ciencias naturales –lo que desemboca en una negación de las diferencias entre éstas y las ciencias humanas–, o bien, desarrollar una metodología propia para las segundas. Esta última idea fue sostenida por Dilthey y su escuela. Gadamer cuestiona (Cfr. Grondin, 2003, p. 46) si Dilthey se liberó del paradigma metodológico y si la hermenéutica y las ciencias humanas requieren metodología –si es que la hay–, y propone, en lugar de lo anterior, volver al humanismo –señala que las ciencias humanas se derivaron de la tradición de los *Humaniora*–, apelando al concepto de *Bildung* (Cfr. Ídem) o *formación*, no como conocimientos y métodos acumulados, sino como el *autocultivo* que transforma. Aunque señala también que hay o habría rechazo en aceptar algo distinto a lo dispuesto al método científico por la misma distorsión ciega que predomina en el cientificismo a aceptar lo diferente. Cabe aclarar que, al referirse al autocultivo, al cultivo de la cultura, Gadamer no se refiere a la cultura reservada a las “clases selectas”. Recurre a Hegel para describir lo que es un hombre culto, que es “aquel que no da por sentado que lo que sabe es lo que debe ser” (Cfr. Gadamer, 2000), que pone en duda sus propios conocimientos y los de los demás, pero que está abierto a escuchar distintas respuestas y dispuesto a conceder vigencia a ideas ajenas.¹ Para nosotros, esta descripción remite a la capacidad de *ser razonables*.

¹ Reconoce Grondin al respecto: “Conceder vigencia a las ideas de otra persona, en eso consiste la verdadera cultura y formación, porque presupone elevarse sobre la propia limitación. Por consiguiente, la formación no se realiza por el camino del querer saberlo todo, sino por el saber que hay cosas que uno no sabe”. (2003, p. 49).

Gadamer presenta el modelo de ciencia aristotélico como el más adecuado para las ciencias del espíritu, pero éste no concuerda con el modelo moderno de ciencia. La moral, la política, las cuestiones sociales, etc., no pueden acercarse al método de las ciencias exactas o al modelo de las ciencias que “versan sobre algo inmutable” (Gadamer, 2000, p. 309). Por el contrario, las llamadas “ciencias del espíritu” son variables y carecen de la exactitud de las ciencias afines al método matemático; señala Gadamer: “es la idea del método y de la primacía de *éste* sobre la cosa: las condiciones del saber metodológico definen el objeto de la ciencia” (Gadamer, 2000, p. 310). Por lo que señala que uno de los quehaceres de la filosofía es buscar defender la autonomía de las ciencias sociales frente a lo anterior, para lo cual el lenguaje es primordial.

Gadamer retoma la filosofía práctica como ciencia, acorde con la descripción aristotélica (Cfr. Aristóteles, 1985, VI, 1139b, pp. 15-35), es decir, una idea de ciencia distinta de la ciencia metodológica actual; tal idea de ciencia –y su metodología– serían identificables con las “ciencias del espíritu” –ciencias sociales– o con la ciencia política (aristotélica también), pero, de las anteriores, es más afín con la idea del filósofo griego. Hay que destacar que involucran a la ética en su metodología y a la *phrónesis* como guía en la racionalidad práctica. De lo anterior Gadamer destaca que *el método* debe ajustarse a su objeto, no al contrario, que es lo que en la ciencia el método científico maneja como estrategia usualmente. De acuerdo con este filósofo alemán, debido a la diversidad de objetos y ciencias, Aristóteles se preocupó más por hacer énfasis en esta cuestión que en explicar la metodología de la filosofía práctica (Cfr. Gadamer, 2000, p. 295). La aplicación de los saberes es también variable, en especial si nos referimos a saberes técnicos, pues éstos dependerán no sólo del objeto, sino del sujeto que lo aplica. Gadamer cita el caso del médico, y hace especial referencia a la toma de decisiones racionales o *prohairesis*.² En este caso, se evidencia tanto la necesidad del

² Gadamer la describe como: “Libertad de elección’, o al menos nos parece que la poseemos y que podemos llamarla así. Los griegos tenían para esto la expresión ‘*prohairesis*’. Es la libertad de comportarse de un modo u otro. Y forma parte de ella la posibilidad de hacer preguntas, de advertir posibilidades, incluso las que no son realizables”. (2002, p. 53).

conocimiento científico como la prudencia en su aplicación, tomando en cuenta que el médico debe no sólo aplicar sus conocimientos sin más, sino evaluar, primero, el estado y la situación del enfermo. Aristóteles no se centró en la explicación de *una metodología*, sino en la necesidad del discernimiento racional óptimo en cada caso. En ese sentido resultarían parecidas al arte la medicina y la filosofía práctica, pues en su aplicación va de por medio el ingenio, la habilidad y la prudencia de quien la aplica, pero también requiere de un trasfondo teórico, sin éste no habría idea de cómo intervenir el objeto. Pero por no aparecer como ciencia exacta, no se le ha reconocido como tal; dice Gadamer:

Hay sin duda una resistencia a aplicar el concepto moderno de teoría a la filosofía práctica, que ya pretende ser práctica por su propia autodenominación. Por eso es un problema arduo en extremo el establecer las condiciones especiales de la cientificidad que son válidas para tales esferas, sobre todo cuando Aristóteles las caracteriza con la vaga indicación de que son ciencias menos exactas. (Gadamer, 2000, p. 295).

Gadamer reconoce que, en el pasado, antes de tener arraigada la idea moderna de las ciencias y su división, la Retórica era la encargada de designar “cualquier forma de comunicación basada en la capacidad de hablar y que da cohesión a la sociedad humana” (2000, p. 310). Gadamer lo atribuye a la importancia de la comunicación y a los elementos que ésta contiene en sí: la lógica, la comprensión entre los interlocutores, etc., pues sin estos elementos de la comunicación simplemente no habría civilizaciones, todo sería un caos incomprensible. Como bien sabemos, no se puede deducir que el estudio de lo humano sea fácil de encasillar en el ámbito de las ciencias exactas; dice Gadamer:

Se trata en definitiva de encontrar una base común detrás de la retórica y de la crítica, detrás de la página tradicional del saber del hombre sobre sí mismo y de la investigación científica moderna que todo lo degrada en objetividad. Aristóteles diseñó la filosofía práctica que abarca la política, en un debate explícito con el ideal de la teoría y de la filosofía teórica. (2000, p. 313).

Así, la metodología elegida tendría que ser autónoma porque no hay otra forma de catalogarla, como ya hemos visto, dentro de las áreas cien-

tíficas. Pero entonces, ¿cómo establecer una forma de entendernos y de estudiarnos a través de las ciencias sociales? Gadamer señala la tríada que hay dentro de la filosofía aristotélica: la filosofía teórica, la filosofía práctica y la poética (Cfr. Gadamer, 2000, p. 313). Pero lo común en estas tres áreas es la racionalidad, que es la que nos permite, independientemente de la circunscripción a que nos estemos refiriendo, entender, interpretar y actuar consecuentemente. Dice Gadamer:

Por eso la virtud básica en consonancia con la esencia del hombre es la racionalidad que preside su praxis. El griego lo expresa con la palabra *phrónesis*. La pregunta de Aristóteles es en qué consiste esta racionalidad práctica para el científico y en qué consiste para el experto, el autor, el ingeniero, el técnico, el artesano, etc. (Gadamer, 2000, p. 314).

La razón es, pues, lo que nos convierte en seres capaces de relacionarnos, comunicarnos, etc., estableciendo normas y formas de convivencia. Se desarrolla a partir de la pertenencia a un núcleo familiar o a una comunidad, puesto que esto es lo que enseña al individuo normas y costumbres, a discernir el bien del mal, a identificar ciertos valores como los más altos y también a rechazar lo que no consideramos valioso.

La Razón Razonable de Luis Villoro

Luis Villoro, elaboró un proyecto filosófico con el propósito de construir una racionalidad distinta de la Razón Moderna, ésta es la “Razón razonable” que plasmó en: *Creer, saber, conocer* (2006), *El poder y el valor* (1997) y *Los retos de la sociedad por venir* (2010). Su propósito fue sustentar desde el ámbito epistemológico, ético, político y social dicho sistema filosófico. Este proyecto, a nuestro juicio, pertenece a la filosofía práctica porque busca la realización de lo teórico, aunque en realidad la tendencia a lo práctico en Villoro la encontraremos a lo largo de su obra, donde hay una propensión implícita y comprometida con los valores éticos y con la vida misma que se identifican con ese enfoque.

Para Villoro, la racionalidad es lo que nos hace ser lo que somos: humanos, seres pensantes, creadores de cultura, que buscan tener un sentido o propósito de vida. La racionalidad también nos ha hecho caer en cuenta de que hay formas diferentes de ser y de entender. Hay una multiplicidad de formas en el mundo humano que se han venido construyendo de a poco y que se han convertido en culturas. En la base de cada cultura hay elementos en común que ayudan en su construcción; estas bases son ideas, creencias compartidas y maneras específicas de entender la vida, a esto le llama Villoro “figura del mundo”.³ Todo esto se conforma a través de la racionalidad, aunque hay formas diferentes de racionalidades y también distintas formas de expresarse. La que nos ha servido como estructura es la Racionalidad Moderna que corresponde, precisamente, al periodo de la Modernidad, que inició más o menos en tiempos del Renacimiento y ha ido evolucionando muchos de sus aspectos.

Villoro, en *Lo racional y lo razonable* (2007), reconoce el quiebre del fundamento universal que ha sido la idea de Razón –pura– que perduró durante toda la Modernidad con la certidumbre en el rumbo que llevaba la humanidad gracias a ésta. Explica cómo, una vez escudriñada, lejos de aparecer rígida, imparcial –como la hemos concebido–, ha develado su decadencia: “al someterla a la sospecha, la ha encontrado sometida a la voluntad y al deseo” (Villoro, 2007, p. 205). Al encontrar tal sometimiento, reconoce a la Razón práctica y su función “para la vida” que, en el discurso, entretejidas con ideas como las de bienestar, progreso e igualdad habría de prometer la Razón Moderna. El problema que señaló Villoro con respecto a la Razón pura y en contraste con la Razón práctica es que la primera dejó de lado este “servir para la vida”, la misma rigidez de la Razón, su mismo empeño en dejar de lado otra guía que no fuera sino ella misma, acabó por sucumbir ante intereses ilegítimos, que ya no son buenos en sí mismos, sino que responden a otras inclinacio-

³ La “figura del mundo”, corresponde no sólo a una idea colectiva acerca de algo, sino al conjunto de ideas que conforman la percepción correspondiente a una época, a la manera en que los humanos se perciben y perciben el entorno; son creencias colectivas afianzadas en el pensar y los quehaceres de quienes habitan dicha época, y aunque aparezcan posiciones contrarias, éstas obedecen a la misma idea de concepción universal. (Villoro. 1992).

nes, que se volvieron ideologías y que están al servicio de intereses particulares, lejos del bien común o de algún valor que le represente. Con el occidentalismo se tenía la idea de que a partir de la dominación de todo (técnica, conocimiento, naturaleza, etc.) se llegaría a un estado ideal de bienestar, pero, como vemos, no ha sido así; en cambio, presenciamos la destrucción inminente de nuestro hábitat, y entre los humanos, una creciente desigualdad bajo un sistema que ha dejado de lado los ideales que, irónicamente, llevaron a su consolidación. Sin duda, una etapa de decadencia que demanda una revolución de ideas y acciones.

Pero Villoro también reconoce que a partir de la Razón se ha llegado al hallazgo del reconocimiento de las capacidades humanas que nos han guiado –para bien y para mal– al paraje en que nos encontramos. Así, propone una posible solución al problema a través de una vía que ayude a armonizar nuestro ser con el mundo *en* la práctica, pero sin dejar de lado la crítica y la capacidad de raciocinio. La Razón razonable (Cfr. Villoro, 2010, p. 221), que se explica por sí sola porque dialoga, y al mismo tiempo, no deja de razonar, tiene cuatro características: 1. Múltiple: puede ser muy distinta en cuestión de campos de conocimientos. 2. Incierta: no pretende alcanzar bases incuestionables. 3. Impura: se reconoce condicionada por intereses y actitudes. 4. Dialógica: que no es inamovible.

Villoro, al plantear la postura *razonable*, lo hace como aquella que tiene razones válidas o suficientes para sostener una creencia en algo: “Al hablar de creencias u opiniones ‘razonables’, nos referimos a la medida en que esas razones son efectivamente *suficientes* o no para alcanzar la realidad y, por lo tanto, al grado en que pueden sostener una pretensión de verdad” (Villoro, 2007, p. 209). El problema con ésta –desde la postura de la Racionalidad Moderna– es que no representa una certeza incontrovertible, sino que es una mera presunción de dicha realidad, que pertenece al conocimiento personal y, por lo tanto, está plagada de apreciaciones personales y no puede ser comparado con un conocimiento objetivo (como el de la ciencia), aunque sea un juicio de valor compartido por una comunidad en la que se acepte como algo reconocido por sus integrantes –como “el sentido”–. A pesar de lo anterior, la “postura razonable” ofrece seguridad al sujeto, en tanto que brinda estabilidad al garantizar una visión del mundo

que nos facilite nuestro paso por éste; de igual manera, “el sentido” nos permite orientarnos hacia ciertos fines, valorar la vida de una manera específica, y sin éste nos encontraríamos a la deriva, en una existencia vacía, hueca, sin propósitos. Aceptar por principio esta forma razonable de ver el mundo puede llegar a ocasionar cierta incomodidad, pues hay quienes no estarían dispuestos a aceptar que rigen su vida a través de supuestos no comprobables. Pero puede, también, ser la respuesta a la búsqueda de vida con un sentido distinto, con un sentido ético que nos permita buscar convivir en armonía, con respeto.

La racionalidad que va unida a la búsqueda de sentido también está implícita en los humanos, y esta idea es, para Villoro, inherente a la presencia del raciocinio. Hay diversos intentos de explicación de sentido, desde los generales –como la ciencia y la religión, por mencionar algunos– hasta los que son de índole personal, como el propósito de vida, por ejemplo. Villoro habla también de la forma en que la misma racionalidad puede volverse “transformadora”, en el sentido de que, a pesar de encontrarse bajo la dominación de un grupo, líder, etc., es posible, a través del mismo raciocinio –del *pensamiento disruptivo*,⁴ en conciso– liberarse de las ataduras y sortear los obstáculos que se presenten. Este rasgo *disruptivo* denota una clara inclinación a lo práctico en la filosofía de Villoro; nos lleva a pensar en circunstancias en que debemos llevar a cabo actos específicos que nos ayuden a salir bien librados y de la mejor manera de situaciones difíciles que se interpongan entre nuestros objetivos y nosotros.

La denuncia villoriana acerca del deterioro de la Razón responde también a lo que llama “fin de época” que corresponde con un cambio en la *figura del mundo*, pero estos cambios están asociados con las ideas que representa cada época y a su vigencia en las sociedades, así, al haber un cambio en la idea colectiva acerca de algo, podemos decir que se registra una evolución social. Hay dos conceptos centrales que menciona: *sujeto* y *razón*, ambos necesarios para el desenvolvimiento humano. El reconoci-

⁴ El pensamiento disruptivo es aquel que no se deja enajenar, que busca, que cuestiona y no acepta de manera fácil el establecimiento de una “verdad”. La filosofía es una forma de pensamiento disruptivo; Villoro la describe: “Por su preguntar mismo y por su operación crítica, no por su intención expresa, la actividad filosófica es un pensamiento disruptivo”. (Villoro, 1985, p. 125).

miento del sujeto, por un lado, permitió que la humanidad se diera cuenta de las capacidades que contenía en sí misma y el desarrollo que somos capaces de alcanzar. Por otro lado, el hecho de que la razón se posicionara al mando de la civilización impulsó el anhelo de descubrir y de “saber” que ha caracterizado a esta época. La conjunción de ambos –sujeto y razón– era, pues, necesaria para el florecimiento de la civilización humana, pero ésta ha tenido también su contraparte. Podemos entender la decadencia de la modernidad como el extremo de la misma civilización; son los excesos a que se ha permitido llegar la radicalización de lo mismo que en menor medida hizo florecer a la humanidad. Recordemos que la razón y el humano están fundidos en una sola entidad, de forma tal que sin razón sería un animal realizando las funciones propias del “estar vivo”. La razón sin el humano sería un concepto abstracto perdido en el universo de lo ignoto; sería la esencia humana inexistente, no habría civilización, cultura, memoria, tal vez ni conciencia de sí mismos como entidades pensantes. Perderíamos, pues, la ambigua posibilidad del tránsito por la historia.

El afán de dominio y de transformación de la ciencia en todos los ámbitos, finalmente, se trastocó en la idea del *cientificismo*, la cual se planteó a través de la racionalidad y terminó siendo considerado el único conocimiento válido. Para poder dominar y transformar el mundo se requería de la *racionalidad instrumental*, que es, de acuerdo con Villoro, aquella que “versa sobre los medios eficaces para un fin” (Villoro, 2007, p. 213). Puesta en práctica, dicha forma de racionalidad permite conocer los procesos naturales, hacer cálculos certeros y explicar –de manera racional– cuanto hay en el mundo. A la par de la ciencia, se volvió un sistema a seguir, los conocimientos sobre lógica, matemáticas, los procesos inductivos y la posibilidad de su verificación fueron, poco a poco, transformando y ordenando la idea en torno a esta última, hasta considerarla el único saber confiable, fidedigno y, sobre todo, objetivo. Villoro tiene la opinión de que se convirtieron en una especie de dogmas occidentales *la ciencia, la razón y la religión* (Villoro, 1992); simultáneamente, la subyugación y el sometimiento de culturas distintas eran vistos con buenos ojos, se percibía como “llevar la civilización y la verdad a pueblos ignorantes”. El resultado de esto es que se marginó a otras formas de co-

nocimiento y se les condenó al olvido de sus creencias y de sus culturas, o en algunos casos más extremos se recurrió al exterminio.

A partir de lo anterior, al paso de unos cuantos siglos devino el ideal de *Desarrollo* (Cfr. Villoro, 1974), que sería el mismo referente para varias cosas: el acceso al crecimiento económico, al estilo de vida occidental, a la sociedad de abundancia o de consumo. Éste se ve implícito en todo discurso acorde con la ideología moderna –particularmente en la política–; se refiere *al bienestar* y *al progreso* en cualquier nivel, pero específicamente a los estratos más bajos o más retirados de las urbes “desarrolladas”, incluso si algunas comunidades –por tener una visión cultural diferente– no aspiran a dicho acceso, como ha sucedido con algunas comunidades nativas en diversas partes. De acuerdo con esta visión, se “requiere” de desarrollo en todo lugar en donde no hay presencia de los avances científicos, en donde la vida habitual resulta ajena a la vida moderna, a la tecnología, a los avances que la ciencia ha presentado como un indiscutible triunfo de la humanidad sobre la naturaleza. Villoro advirtió la gran decepción que conlleva la conformación de las sociedades de consumo de los países desarrollados, porque siguiendo con el orden que plantea el crecimiento económico permanente como *primordial*, como *sentido de vida*, se desplaza todo lo demás cambiando el orden de importancia, sustituyendo los valores, la humanidad, etc., por el poder en sus distintas formas.

También afirma Villoro que hubo desde mediados del siglo pasado (Cfr. Villoro, 1993), en distintas escuelas y corrientes de pensamiento, la recurrencia a la misma inquietud. Como es obvio, en cada rincón en que se ha sometido a escrutinio se observan las particularidades propias del lugar, lo que hace que haya matices de varias tonalidades en torno al planteamiento del problema y también a sus posibles soluciones. Villoro, por su parte, manifestó la preocupación de lo que podría ocurrir en el *tercer mundo* y, en conciso, en nuestro país, tema recurrente en él (Cfr. 1974). En realidad, el tema de México fue una constante preocupación para este autor, quien dedicó su primera obra a hablar acerca de las difíciles situaciones que experimentaban las personas del estrato más desfavorecido en todos los sentidos: la población indígena.

La epistemología villoriana

Como parte del proyecto de Luis Villoro encontramos el problema del conocimiento y la incidencia de éste en el ámbito práctico de la cultura y de la vida. En *Creer, saber, conocer* (1982) busca responder la pregunta ¿qué es el conocimiento? El autor inicia por deslindar el papel de la filosofía de otros quehaceres y plantea el problema única y exclusivamente desde su área, que implica el análisis, la clarificación y la sistematización de los conceptos epistémicos. Después de hacer esta precisión y lejos de buscar la respuesta en teorías idealistas o de corte metafísico, inicia su búsqueda en “los hechos psíquicos y sociales” (Villoro, 1982, p. 11), esto es, cómo es el proceso psíquico que acaece en un individuo; y como hecho social, cómo el conocimiento es parte de la conformación e intercambio en una comunidad humana, y se transmite y practica en la vida diaria. Dicho de otra manera: Villoro reflexiona cómo es el conocimiento en la práctica. Así, parte de lo familiar y lo cotidiano y deja en claro que la manera en que se analizarán será a través de la “justificación y validez”; dice el autor:

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

Villoro puntualiza la necesidad de reconocer otras formas de racionalidad, entre la que se incluyen, también, formas de conocimiento independientes del conocimiento científico que, de acuerdo con la Razón tradicional, es el único saber válido y reconocible como tal. En *Creer, saber, conocer*, ubica dos prejuicios derivados de la visión de la Razón tradicional: uno, que el mismo Villoro llama “cientificista”; se asocia con la restricción que impone la ciencia, pues ésta, al ser el paradigma del conocimiento, trata de medir a cualquier otra estructura cognoscitiva que se pretenda reconocer como tal bajo sus mismos lineamientos. Dice Villoro: “Así, el conocimiento de la ‘epistemología’ se identifica, a menudo, con el de la filosofía de la ciencia. Reducir el conocimiento válido al saber científico ha

sido un programa del positivismo. Pero la ciencia, con ser la más segura de las formas del conocimiento, es sólo una de ellas” (Villoro, 1982, p. 21). Y añade que, aunque la ciencia ha servido, también, para resolver problemas de la vida cotidiana, no es el único saber ni el único que ha servido con esos fines, al contrario, la humanidad sobrevivió sin la ciencia durante milenios y, en cambio, la ciencia sí se sirvió de otros tipos de saberes, que posteriormente han sido desdeñados por ésta.

El segundo prejuicio es el que desliga el conocimiento –científico– de la práctica y lo intenta reducir a la actividad teórica. A lo que replica Villoro que el verdadero interés en el conocimiento en general debe ser poder utilizarlo para resolver problemas en la práctica, es decir, Villoro tiene el propósito de apuntar hacia lo que “dota de sentido” al conocimiento en general, que es “servir para la vida” (Villoro, 2010). La visión villoriana del reconocimiento y uso del conocimiento es compartida por nosotros, pues, ¿qué interés puede tener sólo acumular conocimientos sin el propósito de ser usados para resolver problemas de la vida diaria? Por otro lado, es importante reconocer el papel de otros conocimientos en la supervivencia, en su implicación práctica e incluso en la incursión a nuevos conocimientos, es decir, el potencial que pueden tener otras formas de saberes porque eso podría abrir otras sendas cognoscitivas que desconocemos y que podrían ser soluciones a problemas que enfrentamos. Así, ante la acusación de *relativismo* que Jorge Ornelas (en Stepanenko, 2017) hace a la epistemología villoriana, a nuestro parecer, su conclusión se encuentra desviada por completo del objetivo principal que el filósofo plantea. Dice Ornelas:

Por ejemplo, en una comunidad de científicos creacionistas, el argumento del diseño es un argumento que goza de una presunción de validez a su favor, de manera que quien eche mano de él para argumentar en contra de la teoría de la evolución contaría con dos razones objetivamente suficientes según la terminología de Villoro: las acepta el resto de los científicos creacionistas y hay un consenso en esa comunidad, pero ninguna de esas características conduce a la verdad, además de que las razones de los científicos evolucionistas siempre podrán descartarse apelando a su supuesto sesgo ideológico. Estrategias similares podrían utilizarse para justificar la superioridad racial, la ablación femenina o muchas otras formas de violencia y dominación.

Entonces, la definición de conocimiento hecha por Villoro, lejos de liberarnos del oscurantismo y el fanatismo, parece ser compatible con ellos. [...] Muy a su pesar, y seguramente motivado por compromisos de orden práctico, la epistemología de Villoro terminó siendo una forma muy sofisticada de relativismo, una que padece los principales problemas de las posiciones idealistas. (Ibid., p. 159).

Sin duda, una vindicación de la epistemología científicista que plantea la idea de un conocimiento absoluto cerrado por completo a formas distintas y a críticas que cuestionen su verificabilidad y su aplicabilidad, que no sean acordes con las propias formas que establece la metodología aprobada por el mismo sistema. Pero Villoro, si bien parte de la búsqueda de lo práctico, plantea en un sentido distinto su crítica, que entendemos, rompe con el esquema científico, pero, al plantear el papel de la racionalización del conocimiento, no anula la posibilidad de darle cabida a este mismo, sino de someterlo también a cuestionamientos, que van dirigidos, principalmente, hacia un tratamiento ético; cuestión que se convirtió en tema secundario según el orden moderno de las ciencias, y que sería cuestión primordial en la propuesta villoriana. Recurrimos a una cita de Emmanuel Ferreira, con quien confluimos en opinión sobre el asunto, quien enfatiza el papel de la racionalidad crítica del pensamiento disruptivo en aras de la liberación humana en todos los ámbitos, incluyendo al conocimiento:

Pensamos esto, sobre todo a partir de que nuestro filósofo considera que la *racionalidad* debe estar en la base de la «liberación política», pero sólo si es una racionalidad valorativa “razonable” que expresa un *conocimiento razonado* que difiere del conocimiento universal, verdadero, indubitable, incontrovertible, objetivo, generado por un sujeto puro de conocimiento como el que predominó en la episteme moderna. (En Ramírez, 2014, p. 213).

De esta forma, la filosofía práctica habla de las acciones en un ambiente incierto, en el ámbito de lo contingente, y habla de las acciones como una manera de direccionarlas hacia la mejor versión de lo que pueda suceder merced a la *phrónesis* (prudencia). Trata pues de las acciones en el plano de lo real y la forma en que pueden ser efectuadas de la mejor manera, del mismo modo que Villoro propone su teoría epistemológica –así como la del valor y la de la perspectiva social– en la que, desde

sus fundamentos, la realidad es una cuestión recurrente como objetivo y como medio de realización de las intenciones humanas, a través de la cual se consolidan estas últimas y en las que busca establecer la Razón razonable que está dispuesta a negociar, a ceder, a criticar, también a exigir, etc., es decir, que se mantiene alerta permanentemente ante los acontecimientos.

La ética

En la obra de Luis Villoro encontraremos, desde sus inicios hasta sus textos finales, una clara inclinación hacia su particular idea de ética, desde sus propósitos hasta hacer patente la necesidad de llevar a cabo –en la práctica– la búsqueda de una realidad tangible que haga del mundo un lugar más amable para todos, en el que los valores humanos sean las reglas que predominen y a través de las cuales se establezca una ética política y se asienten los diferentes lineamientos de conducta en todo acto o decisión humana. Ramírez Cobián⁵ habla del pensamiento ético villoriano como una búsqueda a través de la mediación entre lo posible y lo utópico, entendemos que dicha mediación racional se refiere a la *Razón razonable*. Su procedencia, como ya se ha mencionado, se origina y fundamenta en la crítica a la razón y, a la par, en la búsqueda de una nueva racionalidad que permita una verdadera conexión, un diálogo, con lo otro o el otro. Villoro se dio a la tarea de buscar una forma de racionalidad que fuera adecuada a los problemas vigentes, y desde ésta se dio a la tarea de construir una teoría epistemológica en aras a fundamentar –posteriormente– su ética y su teoría política –para nosotros, su filosofía práctica–. En *Lo racional y lo razonable*, explica el funcionamiento de su postulado, en el que se deja de lado la *Razón Ilustrada*, abriendo paso a una racionalidad alterna que permita un diálogo abierto, no un dictamen:

⁵ Señala Mario Teodoro Ramírez acerca de la ética villoriana: “El pensamiento ético consiste entonces en la búsqueda de una mediación racional entre el conocimiento de lo dado y la configuración de posibilidades valiosas; entre lo real y lo ideal, entre *el poder y el valor*”. (Ramírez, 2011, p. 137).

Para descubrir las leyes que gobiernan la materia, procuraremos acudir a razones incontrovertibles, pero para conocer las virtudes de una vida buena o de una sociedad bien ordenada no podemos aspirar a razones sin contradicción. Si aspiramos a encontrar el curso del mundo, en vano acudiremos a razones infalsables; tendremos que acudir a supuestos “razonables”. Como ya advertía Aristóteles, a la moral o a la política (y a la religión, podríamos añadir) no conviene exigirle el mismo grado de fundamentación que a la ciencia. (Villoro, 2007, p. 211).

La *razón razonable* se relaciona también con la idea de *justicia*, sin ésta no podríamos diferenciar lo que anteriormente se ha entendido por *racionalidad* y el cambio que se requiere. Si anteriormente la razón ha resultado inflexible e incuestionable, y debe ser cambiada, también la justicia debe cambiar, ésta debe ser el valor más activo e importante en las sociedades. Podríamos interpretarlo como una especie de intercambio en el posicionamiento de ambas, cambiando el lugar de la racionalidad –como valor supremo– por el de la justicia. En *El poder y el valor*, Villoro explica por qué la justicia es el valor más importante que debe predominar: “podemos considerar la justicia como carácter objetivo de cualquier valor moral. Es digno de ser deseado por todo lo que forma parte de la justicia. Esta es, me parece, la razón del paralelo que a menudo se establece entre ‘justicia’ y ‘verdad’” (Villoro, 1997, p. 271). Pero la justicia, por lo regular, ha estado ausente en la historia de las sociedades, Villoro hace la referencia al caso específico de las sociedades del llamado Tercer mundo, en donde la desigualdad ha sido una constante que ha polarizado las sociedades, por lo que manifiesta, además de la necesidad de reflexionar sobre el asunto, hacerlo de una forma distinta; habla de analizar la justicia *en negativo*, esto es, a partir de lo que *no* es, de lo que en nuestras sociedades no se tiene ni se ha alcanzado. Partiendo pues de la desigualdad que reina y de las carencias que se padecen, Villoro busca encontrar una manera válida de hablar de la justicia:

En lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla (Villoro, 2007, p. 16).

La justicia tendría distintas formas de entenderse y de aplicarse, así como distintos niveles y expresiones, pero fungiendo como el valor máximo o como fin último, aparece como primera instancia para tratar de garantizar un trato entre iguales que permita un desarrollo más sano y factible en el plano de lo real. Su implementación sería, en suma, llevar *lo bueno* a la práctica a través del ejercicio de la razón dispuesta a la negociación, a cambios, etc.

La política

La política para Luis Villoro debe ser un consenso general a partir del cual se señale hacia el bienestar de la sociedad en general, en mayor número, en cuestión de toma de decisiones, etc.; es decir, se inclina por una ética *política* (Cfr. Villoro, 1997). Para lograr este fin se requiere de ciertos preceptos que según el mismo Villoro todo discurso político contiene –o debe tener–, como el que haya valores o un valor de fondo que oriente la finalidad última de la sociedad, que sea acorde con la idea generalizada de quienes la conforman. También habla de la coexistencia de dos discursos –o lenguajes, como también los llama– simultáneos, y que sirven, además, para poder consolidar las acciones: uno, el *discurso justificativo* que, de acuerdo con el autor, “se relaciona con la razón práctica y se expresa en una ética de la acción política” (Villoro, 1997, p. 75). El otro, al que Villoro llama *discurso explicativo* (Cfr. 1997), consiste en hablar de las fuerzas sociales que favorecen u obstaculizan la realización de proyectos que beneficjen a la sociedad en que se ponen en práctica. Éste busca los medios adecuados para hacer posible la realización de los propósitos que se tienen para subsanar las necesidades al interior de la sociedad. Con estos dos discursos como fundamentos, es posible que una sociedad se conduzca hacia lo que visualiza como ideal, aunque señala que es importante que los objetivos sean factibles de ser alcanzados, de otro modo se puede perder el sentido; señala Villoro:

Una ética política no puede limitarse a promulgar normas generales ni a establecer principios abstractos. Tiene que ser una ética concreta, es decir, una ética que considera las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de las normas. (Villoro, 2006, p. 124).

Según su análisis acerca de las *acciones políticas* (Cfr. Villoro, 2006), cualquier acto de este tipo se constituye de distintas maniobras y de distintas significaciones, por lo que, a pesar de mantener una directriz hacia un propósito específico, cada acto contiene en sí cierto grado de incertidumbre, lo que a la vez también da paso a situaciones nuevas, imprevistas, que requieren de cierta agudeza que permita, además de interpretar, reencauzar los resultados en beneficio del propósito original. Por lo anterior, es imprescindible tener un conocimiento profundo de política —teórico y práctico—, y una exacerbada prudencia, de los cuales, ninguno se adquiere más que a través de la experiencia, por algo es bien conocida la referencia a la sabiduría que suele tener una persona de edad avanzada, pues el hecho de haber vivido la hace “conocedora” del mundo y sus detalles. La filosofía práctica es este tipo de aprendizaje llevado a cabo y ejercido, en el que se requiere la teoría pero a la hora de actuar no se lleva a cabo al pie de la letra porque la realidad no funciona con manual, por el contrario, ésta es imprevisible, cambiante, inexacta. Villoro señala que, de hecho, se necesitan tres tipos de racionalidad diferentes para poder llevar a cabo una ética política:

Una ética concreta está sujeta a 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. (Villoro, 1997, p. 125).

En suma, desde sus primeras obras Luis Villoro manifestó preocupación por las cuestiones éticas y morales y la forma en que se ejercen entre los humanos, la forma en que se concretan era una especial preocupación para él, es por esto que, a pesar de que él no le llamó *filosofía práctica*, reconocemos su planteamiento de esa manera. Así, en *El poder*

y *el valor*, obra dedicada a dicho proyecto, y que es la parte enfocada a la ética y a la política, señala: “El fin moral no consiste en el deseo ocioso del bien común, sino en la voluntad de realizarlo en acciones concretas. Una acción se justifica en la medida en que origina una situación en la que los valores morales elegidos se realicen” (Villoro, 1997, p. 123). Tal es el *sentido* de la filosofía práctica.

Conclusiones

Las propuestas de Gadamer y Villoro son resultado del trabajo de buena parte de sus vidas. Ambos concretaron sus proyectos a una edad madura, cuando, asumimos, sus respectivos pensamientos detentan un nivel de claridad y de certeza tangibles. Si bien ostentan sus diferencias, podemos percibir importantes afinidades en sus postulados. La principal, y que es la que nos ocupa aquí, es la intención de llevar a la práctica a través de la prudencia la posible solución a los problemas de la actualidad.

Uno y otro autor encuentran en la Razón Moderna el origen de muchos de los males que aquejan a la humanidad; responsabilizan a ésta por no dar lugar a otras formas de pensamiento, por imponerse como la única viable y descalificar cualquier otra, lo que ha tenido como consecuencia la degradación de los valores humanos a planos secundarios, siendo en contraste la cuestión ética –y política– lo que ambos autores reconocen como asunto primordial en el plano de lo real. Observamos, también, que los dos discursos buscan la realidad como objetivo, buscan el bien y lo proponen, no como una utopía sino como una finalidad que se debe tratar de alcanzar en todos los actos, como una lucha constante. Así, la Razón razonable y la *phrónesis* tienen en común el interés en una convivencia más armoniosa, aplicándola desde las bases epistemológicas y a través de una actitud de re-conocimiento, que más que tomar en cuenta las diferencias buscan y proponen contemplar las similitudes entre los humanos.

Como diferencias, encontramos el tratamiento que cada uno da a la cuestión epistemológica. Si bien en ambos se encuentra presente la críti-

ca al cientificismo, que asumen como el principio legitimador del conocimiento en la Modernidad, Gadamer retoma a Aristóteles y propone su ideal de ciencia bajo el llamado de una fuerte intuición que le indica que la ciencia moderna limita la aceptación de otros conocimientos y con ello la posibilidad de darles un uso útil. Villoro, por su parte, reconoce en la epistemología un punto medular en la instauración de la Razón Moderna, es por ello que buscó el origen de tal legitimación, encontrando que la cuestión de la interpretación y práctica del conocimiento es en realidad una creencia que se extiende a nivel social y sus efectos en las sociedades van de acuerdo con ésta; lo que nos parece que va un paso más adelante para la finalidad que persigue.

Quizás la similitud más importante sea la intención de ambos autores de llevar a la práctica los ideales en beneficio de la humanidad sin pretender homogeneizarla, basándose en normas que permitan, independientemente de las diferencias culturales, poder convivir pensando en crear comunidades *pluriculturales*, esto es bajo directrices que no opten por la dominación sobre los otros, sino fomentando vivir en paz y con respeto por los demás. Gadamer establece que esta sería la forma de convivencia ideal en las sociedades humanas, aunque no lo abordó como un tema a desarrollar en sus escritos. Villoro, por otra parte, trabajó en este tema arduamente y llegó a presenciar algunas formas de organización social diferentes a las de las sociedades occidentales en las comunidades de Chiapas, cuando se dio el surgimiento del Zapatismo en nuestro país, esto le representó un serio compromiso que dio como resultado varios de sus últimos libros en donde aborda y analiza temas relacionados con estas cuestiones, que apuntan, sin duda, a la posibilidad concreta de la realización de las ideas, sin dejar de lado la posibilidad de hacer ajustes permanentes.

En suma, no olvidemos que la filosofía práctica sigue siendo filosofía, y que un rasgo de ésta es que la acompañan la *disrupción* y la *crítica*; ambas se presentan dispuestas a identificar la necesidad de hacer cambios en lo real, que es el lado práctico de la racionalidad, y es imprescindible en la vida social, en el ámbito de lo real, fundamento básico que encontraremos en ambos autores.

Referencias

- AGUILAR, Luis Armando. (2004). “La hermenéutica filosófica de Gadamer”, en *Revista Electrónica Sinéctica*, Núm. 24, febrero-julio.
- ARISTÓTELES. (1985). “Libro I, apartado VII” en *Ética Nicomáquea*. Trad. Pallí Bonet J., Introd. Emilio Lledó Iñigo, Gredós.
- BERTI, Enrico. (2015). “¿Sabiduría o filosofía práctica?”, en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 4, Núm. 5, Dic. pp. 155-173.
- FERREIRA González, Emmanuel. (2014). “La vía epistémica hacia la liberación” en *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus noventa años*. Mario Teodoro Ramírez (coordinador). Siglo XXI-UMSNH.
- _____. (2017). “Luis Villoro y la transformación política a nivel ontológico”, en *Open Insight*, Vol. VIII, Núm., 14, julio-diciembre, pp. 165-192.
- GADAMER, Hans-Georg. (1990). *La herencia de Europa*, Península.
- _____. (1993). *Mito y razón*, Paidós.
- _____. (1999). *Verdad y método I*, Sígueme.
- _____. (2000). *Verdad y método II*, Sígueme.
- _____. (2001a). *El giro hermenéutico*, Cátedra.
- _____. (2001b). *Antología*, Sígueme.
- _____. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta.
- GARZÓN Valdés, Ernesto, Fernando Salmerón (editores). (1993). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM.
- GRONDIN, Jean. (2003). *Introducción a Gadamer*, Herder.
- JIMÉNEZ Redondo, Manuel. (2005). “Gadamer sobre el concepto de *Phrónesis*”, en *Éndoxa: series filosóficas*, Núm. 20, pp. 295-323.
- MUÑOZ Oliveira, Luis (coordinador). (2016). *Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje*, UNAM.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro. (2003). *De la razón a la Praxis*. Siglo XXI.
- _____. (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. UNAM-IFF.
- _____. (2010). *Humanismo para una nueva época*, Siglo XXI-UMSNH.
- SEGURA Peraita, Carmen. (2017). “La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política”, en *PENSAMIENTO*, vol. 73 (20176), Núm. 275, pp. 169-186.
- STEPANENKO, Pedro (compilador). (2017). *Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones filosóficas de la UNAM*, UNAM.
- VIGO, Alejandro G. (2002). “Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea”, en *Estudios Públicos*, Núm. 87. Invierno de 2002, pp. 235-249.

- VILORO, Luis. (1962). *Páginas filosóficas*, Universidad Veracruzana.
- _____. (1974). *Signos políticos*. Grijalbo.
- _____. (1987). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. FCE.
- _____. (1992). *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, El Colegio Nacional/FCE.
- _____. (1993). *Filosofía para un fin de época*, 1993. Revista *Nexos*.
- _____. (1997). *El poder y el valor*. FCE.
- _____. (1998). *Estado Plural, pluralidad de culturas*. UNAM/Paidós.
- _____. (2006). *Creer, Saber, Conocer*. Siglo XXI.
- _____. (2007). *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE.
- _____. (2010). *Los retos de la sociedad por venir*. FCE.

