

AUTENTICIDAD Y FRÓNESIS. DE FERRARA A VILLORO

Mario Teodoro Ramírez*

La necesidad de realizar una especie de negociación con la modernidad clásica, donde podamos superar sus defectos y sin embargo guardar sus logros, abandonar sus ilusiones y no obstante mantener sus conquistas, escapando de esta manera a la alternativa simplista que nos impele bien a afirmarla de modo tajante o bien a negarla de modo igualmente tajante (esto es, a la alternativa entre neo-modernismo y posmodernismo), se ha convertido en una divisa de algunos planteamientos recientes de la reflexión filosófica que tienen que ver con cuestiones epistemológicas, pero sobre todo de filosofía práctica, filosofía política y filosofía de la cultura. Varios pensadores contemporáneos como Albrecht Wellmer, Michel Onfray, Martha Nussbaum, Axel Honneth, Giorgio Agamben y Alessandro Ferrara han estado abriendo, o quizá sólo precisando, esta línea de investigación. Nos ocuparemos aquí de las tesis del último⁶³.

Por otra parte, cabe señalar que la búsqueda de una alternativa a la oposición entre modernismo y posmodernismo se ha estado planteando en Latinoamérica y en México desde hace varios años. En la tarea de cuestionar las formas del colonialismo cultural subsistente –la dependencia mental e intelectual de nuestras sociedades respecto a las antiguas metrópolis colonialistas–, pero tratando de evitar las soluciones acríticamente nacionalistas, meramente anti-modernas, algunos filósofos latinoamericanos han tenido que ir delineando una tercera vía, más allá del modernismo –históricamente vinculado de forma íntima a los procesos de colonización– y más allá del posmodernismo –cuyas respuestas no se adecuan al grado de sobredeterminación de las estructuras de dominación que privan en nuestros países. Esta vía pasa, desde el punto de vista epistemológico, político y cultural por una crítica del universalismo y del racionalismo formal, pero evita quedarse en un mero relativismo particularista, y rechaza cualquier clase de irracionalismo; más bien se plantea una reformulación crítica de los conceptos de universalidad y racionalidad (y otros como verdad, valor, poder, etc.) en vistas a construir la opción de pensamiento adecuada a las condiciones

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia / Michoacán - México.

⁶³ De Alessandro Ferrara nos referiremos a su único libro traducido al español: Ferrara, 2002. Otras obras de este profesor de “La Sapienza” son: Ferrara, 1993 y 1998. En español puede consultarse también Ferrara, 1994.

histórico-culturales de Latinoamérica. Dos figuras paradigmáticas de este programa crítico lo son Enrique Dussel y Luis Villoro. Diferentes en sus trayectorias intelectuales y en sus perspectivas filosóficas, ambos pensadores convergen claramente en la necesidad de construir esa tercera vía que hemos mencionado. Nos ocuparemos en esta ocasión de la propuesta presentada por Luis Villoro.⁶⁴

Así, con el propósito de vincular la reflexión filosófico-crítica desarrollada en Europa con la realizada en nuestros países, proponemos aquí un análisis de las relaciones entre algunos planteamientos, significativamente semejantes o análogos, del filósofo italiano Alessandro Ferrara y del filósofo mexicano Luis Villoro. Nos centraremos en los puntos que resultan más cercanos entre ambos pensadores, con la aclaración de que, hasta donde sabemos, ninguno de ellos ha tenido conocimiento del otro (es decir, que la cercanía resulta de una feliz coincidencia, o bien, que da prueba de la clara pertinencia de sus propuestas).

De esta manera, exponemos a continuación (1) la recuperación del concepto de autenticidad que, en el marco de la reflexión sobre el sentido de la modernidad y de la racionalidad, propone Ferrara; (2) damos cuenta posteriormente de la idea de filosofía auténtica y cultura auténtica que Luis Villoro ha defendido en contraposición tanto a las posturas universalistas, meramente legitimadoras del colonialismo cultural, como a los particularismos nacionalistas, meramente ideológicos. Una vez expuestas las concepciones generales de cada uno de estos pensadores sobre los temas en cuestión, en los dos siguientes apartados mostramos de manera más precisa la coincidencia entre ellos en torno a (3) la naturaleza de las identidades colectivas y (4) la recuperación del concepto de *frónesis* como alternativa al racionalismo generalizador de la modernidad, que se ha mostrado a todas luces incapaz de resolver los problemas de la praxis vital, la acción socio-política y la integración intercultural. Finalmente, recapitulamos en las conclusiones (5) las coincidencias y las diferencias persistentes entre nuestros pensadores, como medio para vislumbrar una mejor y más adelantada comprensión de las cuestiones disputadas.

En fin, nuestro ensayo de contrastación entre estos autores quiere contribuir a la necesaria tarea de vincular diversas perspectivas críticas de hoy día, particularmente entre aquellas producidas en Europa y aquellas producidas en ámbitos antaño considerados geopolíticamente periféricos. En último punto, queremos que en la expresión usada hace unos años por Habermas de “descolonización del mundo de la vida” –para designar la tarea crítica

⁶⁴ Cfr. de Dussel, particularmente 1992 y 1998. De Villoro ver bibliografía citada adelante.

de nuestro tiempo⁶⁵–, la palabra “descolonización” no tenga sólo un sentido metafórico, y el concepto de “mundo de la vida” se reconozca y se diga en plural. En otras palabras, consideramos, con Habermas y más allá de Habermas, que es necesario avanzar hacia una histórica y efectiva descolonización de los diversos y plurales mundos de la vida socio-políticos y culturales que conforman el mundo humano real.

I. Más allá de la modernidad clásica

En el primer capítulo de *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Alessandro Ferrara empieza haciendo un breve diagnóstico del estado de la cuestión en torno al problema de los límites y posibilidades de la modernidad, particularmente en torno a la concepción y el sentido de la racionalidad. Como sabemos, la crítica a la modernidad, ilustrada, universalista y formalista, comenzó a hacerse, casi con la propia modernidad, desde los inicios del siglo XIX (con el romanticismo). Esta crítica se agudizó en diversas líneas del pensamiento del siglo XX hasta llegar a las posturas radicalmente anti-modernas del llamado posmodernismo. Al mismo tiempo, varias corrientes filosóficas del siglo XX (el positivismo, el neopositivismo, el neokantismo, etc.) mantuvieron parcialmente o de forma desleída algunos principios de la Ilustración. No obstante, pensadores importantes de las últimas décadas han buscado retomar en serio el paradigma ilustrado, llamando a su reformulación o a su cumplimiento efectivo (Habermas, Apel, Rawls). La propuesta habermasiana de una reconstrucción en términos de intersubjetividad comunicativa del concepto clásico de razón y su pretensión de validez transcontextual (universalista) ha generado una serie de ricas polémicas y desarrollos críticos en los últimos años⁶⁶. La perspectiva de Ferrara se ubica en este ámbito. Asumiendo, con Habermas, el giro lingüístico y la condición posmetafísica del pensar actual, y reconociendo y respetando siempre el “hecho del pluralismo” apuntado por Rawls, Ferrara considera que la propuesta habermasiana resulta todavía insuficiente, abstracta o no suficientemente radical en su propósito de llevar hasta sus últimas consecuencias el proyecto de la modernidad. El problema principal que el filósofo italiano encuentra –de alguna manera observado por otros

⁶⁵ Cfr. Habermas, 1987, Ver capítulo VIII, final.

⁶⁶ Sobre Habermas, ver: Varios, 1998; y Dubiel, 2000.

críticos de la habermasiana teoría de la acción comunicativa– es su dificultad para “aterrizar” en la compleja y disímbola realidad social concreta. De ahí que Ferrara proponga explorar otra vía para llevar a cabo la reformulación del proyecto ilustrado.

Esta vía pasa por una crítica a la “filosofía del sujeto” –sustento del racionalismo clásico y la Ilustración– distinta a la crítica habermasiana, y a toda la tradición de filo más sociológico que, desde Marx, ha señalado hacia el ámbito de las interrelaciones sociales como el referente descentrador de todo subjetivismo idealista. Ferrara retoma otra línea de la crítica al sujeto, que remite más a la conciencia de las condicionantes existenciales, no intelectivo-racionales, es decir, afectivas y hasta materiales de la vida subjetiva⁶⁷. Es la línea que tendría su punto de partida en la obra de Kierkegaard, con importantes referencias al psicoanálisis freudiano y a diversos desarrollos del existencialismo. Conceptualmente, la distinción entre estas dos líneas de crítica del sujeto se expresa en la contraposición entre los conceptos de “autonomía” y “autenticidad” para la definición del ser de la subjetividad. La discusión ha estado centrada hasta ahora en el primero; Ferrara propone una inversión: la autonomía sólo es posible, o, más bien, sólo es real y concreta, si la pensamos desde la idea de subjetividad auténtica. El propio concepto de “intersubjetividad”, privilegiado por diversas teorías contemporáneas, resulta también insuficiente si no lo definimos desde la idea de autenticidad, esto es, desde la idea, según la definición de Ferrara, de “la capacidad de ser yo mismo”, es decir, del principio de la *individualización*, de la singularidad, que es el principio de la consistencia de la identidad de un ser consigo mismo –sea este ser individual o colectivo. Pensar, y razonar, desde y hacia este ser concreto de la subjetividad es lo que ha escapado a las diversas fórmulas de la modernidad, cuya concepción de lo subjetivo ha sido más bien “objetiva” y formal-abstracta.

No obstante, Ferrara marca también su distancia respecto a las concepciones existencialistas tradicionales, rehuendo la “jerga de la autenticidad” (según la crítica de Adorno⁶⁸) y sus implicaciones meramente dogmáticas e irracionalistas. Por una parte, el entendimiento de la autenticidad no tiene por que aceptar los supuestos atomistas, sustancialistas y estaticistas de las concepciones modernas del sujeto. La autenticidad también puede y debe ser pensada desde supuestos más relacionales, contextuales y dinámicos. Es el *modo* como la subjetividad auténtica vive sus relaciones con lo otro y lo demás lo que la

⁶⁷ En realidad, la propuesta de Ferrara consiste en vincular ambas líneas de crítica del sujeto: la sociológica y la existencialista. Sobre las convergencias y diferencias entre estas dos líneas (en torno a la problemática feminista), ver nuestro texto: Ramírez, 2001.

⁶⁸ Se refiere a la famosa crítica de Adorno a Heidegger, y al carácter ideológico y anti-racionalista de la idea de autenticidad en el pensamiento alemán de las primeras décadas del siglo XX. Cfr. Adorno, 1971.

distingue como tal –no un ser metafísicamente autosustentado, ni tampoco la determinación de las “puras relaciones” externas.⁶⁹ Ese modo viene definido por el *proyecto* del sujeto, que es de donde se define lo que vale como necesidad, realidad e identidad para una vida subjetiva, individual o colectiva. Por otra parte, como propone el filósofo italiano, la autenticidad debe ser considerada como el criterio para un tipo de ejercicio de la racionalidad distinto del racionalismo “generalizador”, paradigmático desde la modernidad clásica. El ser auténtico es el ser de una totalidad concreta –como la historia de una vida o la unidad de una obra de arte–, cuya captación y valoración sólo puede ser afrontada mediante un ejercicio “particular” de la razón, tal y como la *frónesis* aristotélica o el juicio reflexionante (el juicio del gusto) de Kant. Estos procedimientos ponen en juego otro tipo de universalismo, el de la “universalidad ejemplar”, o, dicho a la manera de Hegel y Sartre, el del “universal concreto”: esto es, un ser particular contiene o *expresa* en su realidad concreta todo aquello de esencial y verdadero que supuestamente sólo existiría como fórmula o concepto universal; la “humanidad” se expresa en cada ser humano individual; el ser y el valor de la cultura en cada cultura particular; y el concepto de lo “bello” en cada objeto natural o artístico que juzgamos así. De esta manera, una opción que rehúye el universalismo generalizador y el racionalismo formal de la modernidad clásica no tiene porque implicar la imposibilidad de toda clase de validez, racionalidad y universalidad.

II. Más allá del colonialismo y del nacionalismo

Desde los inicios de su trayectoria intelectual Luis Villoro se vio en la necesidad de encontrar una vía de escape frente a la aciaga alternativa que su condición histórico-social le planteaba: o bien un quehacer filosófico condenado a la repetición mecánica, a la mera imitación de la tradición filosófica occidental, sin ningún vínculo relevantemente significativo con su propio mundo cultural, o bien un ejercicio del pensamiento sometido a los vaivenes de los procesos político-sociales nacionales que termina renunciado a la idea de verdad y disolviéndose en alguna de las ideologías en boga.

Asumiendo la exigencia existencialista (sartriana) del “compromiso” del intelectual con su realidad y su tiempo, Villoro propone desde sus primeros textos la idea de un “compromiso reflexivo” y “autocrítico”, donde el sujeto realiza un acto de identificación racional con aquello que valora, y está dispuesto a asumir consecuentemente las implicaciones

⁶⁹ Esta concepción relacional de la subjetividad se encuentra ya adelantada por el pensador “existencialista” menos doctrinario: Merleau-Ponty, 1972. Ver nuestro texto: Ramírez, 1994.

de esta valoración, es decir, a someter su propia condición existencial, sus intereses, motivaciones y propósitos a las orientaciones de aquello que objetivamente tiene por valioso.⁷⁰ La vía de la *autenticidad* implica, así, un proceso de “conversión”, de “transfiguración” de la existencia propia por obra del acto reflexivo. La autenticidad no es un hecho, un dato inescrutable, una “esencia” inobjetable. Es un proceso, y se alcanza mediante el ejercicio de la razón. Se trata, al igual que en Ferrara, de una “autenticidad reflexiva”.

Respecto a la alternativa que mencionamos antes, entre repetir la filosofía europea o elaborar una filosofía “propia”, Villoro propone como solución el concepto de “filosofía auténtica”. Es en la discusión con Leopoldo Zea donde emerge de forma explícita en el pensamiento de Villoro el concepto de autenticidad. Frente a Zea, Villoro juzga importante realizar antes que nada un trabajo de precisión conceptual. Propone, así, distinguir entre lo “propio” o “peculiar” y lo “auténtico”. Según él, Zea yerra el objetivo al señalar como tarea del filosofar latinoamericano hacer una filosofía que sepa atender a nuestras realidades y circunstancias “propias” –aunque, según Zea: sin olvidar el sentido y las tareas universales del pensamiento filosófico. No obstante, según Villoro, Zea no logra superar en definitiva la contradicción entre ambos momentos –lo particular y lo universal, lo propio y lo ajeno–, y esto en razón de los supuestos historicistas, sociologistas e ideológico-nacionalistas que orientan su postura. Villoro opta mejor por dilucidar el concepto de autenticidad –en oposición al de peculiaridad– como la vía adecuada para responder a la cuestión sobre la posibilidad de un filosofar latinoamericano válido.

Según Villoro, la autenticidad puede entenderse en dos sentidos: como “autonomía de la razón” y como “congruencia de pensamiento y vida”. El primer sentido se refiere a la función crítico-reflexiva del pensamiento, esto es, a la capacidad de sustentar en razones objetivas las propias creencias, en no admitir y dar por válidas ninguna –doquiera que sea su proveniencia, “ajena” o “propia”– sin hacerlas pasar previamente por el tamiz del análisis racional. De esta manera, subraya Villoro, “tan inauténtico es un pensamiento que reitera, sin ponerlas en cuestión, ideas heredadas de la propia cultura nacional, como el que repite ideas importadas” (Villoro, 1995, p. 99). Y más allá de la alternativa superficial e ideológica entre pensar lo “propio” y “particular” o pensar lo “ajeno” y “universal”, la verdadera autenticidad del pensamiento consiste “en lograr las condiciones que permitan el desarrollo de una actividad filosófica autónoma” (Villoro, 1995, p. 100).

⁷⁰ “La vida filosófica comienza en el momento en que el hombre deja de utilizar su verdad y se dispone a seguirla”. Villoro, 1962, p. 93.

Sin embargo, de acuerdo con la teoría del conocimiento de Villoro (Cfr. Villoro, 1982), nuestras creencias no sólo se sustentan en *razones* sino también en *motivos*, esto es, en necesidades, deseos y propósitos, que remiten a la dimensión vital y práctica de nuestra existencia. Autenticidad significa aquí que un pensamiento es consistente con la vida real del sujeto. En contra, un pensamiento inauténtico es el que se encuentra abstraído, enajenado de la situación concreta del sujeto que lo elabora, que muestra la incongruencia –el desfase y hasta la contradicción– entre lo que él piensa y lo que vive y hace. “Su consecuencia, define nuestro filósofo, es la superficialidad o el filisteísmo; el frío malabarismo de los conceptos o la falsa seriedad académica” (Villoro, 1995, p. 102). Igualmente, la inautenticidad tampoco tiene que ver, en este segundo sentido, con el hecho de adoptar ideas o creencias externas a la propia cultura sino con que se asuman aquellas “que no responden a nuestras necesidades e intereses reales” (Villoro, 1995, p. 103), o con que el sujeto no las sepa vincular vívidamente con su situación concreta (y en este caso pueden caer también ideas y creencias anacrónicas y desdibujadas de la propia tradición nacional que sólo se sostienen por inercia y atavismo). Así pues, no es la proveniencia de las creencias, sino su relación con nuestra capacidad de pensar y razonar y, también, con nuestra situación vital y práctica, lo que las hace auténticas o no. La autenticidad tiene que ver con nuestra capacidad para asumir y comprender racionalmente nuestras creencias y no con su genealogía geográfico-cultural.

Los dos sentidos de autenticidad (y, correlativamente, de inautenticidad) no se implican de forma necesaria. Villoro explica que puede darse la autenticidad en el segundo sentido –el de la congruencia de un pensamiento con las necesidades reales– sin que se dé en el primer sentido –el de la comprensión racional de las creencias–: es el caso de las formas de pensamiento ideológico y las del sentido común, esto es, las formas del pensamiento acrítico y asistemático. “Parece, en cambio, imposible una situación en que se diera una filosofía auténtica en el primer sentido (autonomía de la razón) que no lo fuera también en el segundo (congruencia con la vida)” (Villoro, 1995, p. 105). Sólo en este caso, el primer sentido de autenticidad implica al segundo, es decir, el libre examen de las propias creencias responde necesariamente a las motivaciones propias del pensador. Pensar por sí mismo implica necesariamente pensar para sí mismo, en relación con su condición existencial y vital. Es claro que para Villoro el ejercicio de la razón autónoma es la condición para un pensar auténtico y una vida auténtica, para una vida independiente y libre. Según él, la función libertadora de la filosofía se encuentra, en principio, en su capacidad de crítica racional de aquellas creencias que contribuyen a mantener y legitimar un orden de dominación

establecido; esto es, en la función disruptiva del pensamiento filosófico. La filosofía no puede renunciar a su tarea primordial: el ejercicio riguroso, cuidadoso, del pensamiento crítico-racional.⁷¹ Ella es vía para la emancipación, y es desde la autenticidad que se construye la libertad. Sólo una filosofía auténtica, que es auténtica filosofía, puede ayudarnos a pensar adecuada y congruentemente nuestra realidad, sólo ella puede abrirnos el camino para una cultura auténtica, y para una vida autónoma, libre y racional.

Más allá de la discusión sobre las tareas de la filosofía latinoamericana, Villoro extiende el uso del concepto de autenticidad para abordar el problema cultural, particularmente el conflicto entre universalismo y particularismo culturales. En lo fundamental, nuestro filósofo aplica los planteamientos que hemos referido –lo cual no deja de ser significativo: el tema de la cultura y el concepto de autenticidad sólo pueden ser analizados válidamente, según él, sobre la base de una teoría del conocimiento y de una reflexión sobre la función personal, práctico-vital, del pensamiento.

Respecto al tema cultural, Villoro cuestiona por igual las posturas universalistas, que asumirían sin más la vía de una uniformización cultural del planeta bajo las directrices de la cultura occidental, como las posturas particularistas, que plantearían la defensa a ultranza de los rasgos particulares “propios” de determinada cultura. Ambas posturas terminan negando la posibilidad de la comunicación armónica y productiva entre las diversas culturas: la primera porque niega esta diversidad, la segunda porque cierra a las culturas particulares sobre sí mismas. El concepto de autenticidad es utilizado por Villoro para salir de esta alternativa. Más que someterse a las fórmulas vacías de una supuesta cultura universal, o de quedarse en la afirmación acrítica de la cultura “propia”, se trata de construir una cultura auténtica: será igualmente aquella que contenga los rasgos de *autonomía* de la razón y de *congruencia* entre contenidos culturales y vida efectiva. Cultura auténtica es esa donde el sujeto puede dar cuenta de sus creencias, valores, obras, ideas, etc., las cuales son, además, consistentes con sus deseos, propósitos, necesidades y experiencias efectivas. Es claro que para Villoro cultura auténtica se opone a toda forma ideológica del ser cultural. Ideología e inautenticidad son sinónimos o, por lo menos, son conceptos muy cercanos (Cfr. Villoro, 1985). A diferencia de

⁷¹ Esto no significa, aclara Villoro, que haya que reducir la filosofía latinoamericana a un cierto tipo de disciplina (lógica, metodología, filosofía de la ciencia) o a cierto tipo de corriente o doctrina filosófica (filosofía analítica, etc.); no significa, pues, una profesión de fe cientificista, academicista o formalista; significa, simplemente, demandar un ejercicio serio de la actividad filosófica, comprometido, ante todo, con las exigencias que esa disciplina plantea, y cuya atención de ninguna manera posee efectos dañinos para la vida humana. “Una filosofía en verdad autónoma es siempre libertaria, aunque su tema expreso no sea la propia circunstancia ni la transformación política. Porque ejerce una función disruptiva frente a las creencias aceptadas que sostienen un sistema de dominación. Así, filosofía rigurosa y filosofía de la liberación, si son auténticas, lejos de oponerse, convergen”. Villoro, 1995, p. 118

Ferrara, Villoro resalta el significado político-ideológico de la “inautenticidad” –a su vez, la cara negativa del concepto de autenticidad, y la dimensión política a ella vinculada, es poco atendida por Ferrara.

III. La naturaleza de las identidades colectivas.

Sobre la naturaleza de las identidades colectivas (y sobre la noción de identidad en general) las concepciones de Villoro y Ferrara resultan harto coincidentes. Curiosamente, ambos establecen cuatro requisitos que toda identidad debe reunir, y cuyo contenido, salvo la designación distinta, coincide también en lo fundamental.

Para Villoro y Ferrara la identidad colectiva no es un dato, una forma de ser dada e inamovible. Éste es sólo el primer sentido en que se usa la palabra identidad (sentido descriptivo, objetivo); pero, explica Villoro, en un segundo sentido, el que es psicológica y sociológicamente importante, la identidad se refiere a una “representación” que tiene el sujeto de sí mismo, “significa, por lo pronto, aquello con lo que el sujeto se identifica *a sí mismo*” (Villoro, 1998, p. 64). En el caso de la identidad colectiva se trata “de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un ‘sí mismo’ colectivo” (Villoro, 1998, p. 65). En tanto que “representación”, la identidad está conformada por una serie de nociones, ideas, concepciones, significaciones, etc., sujetas a interpretación, discusión y redefinición, también colectiva. Desde aquí resulta evidente la oposición de Villoro a las posturas que consideran la identidad colectiva como una realidad incuestionable e inmodificable, consideración que es base de las diversas formas del “nacionalismo cultural” –término que, sugiere Villoro, “más vale abandonar” (Villoro, 1985, p. 192) por las confusiones y equívocos que acarrea.

Ferrara también acota crítica y hermenéuticamente la naturaleza de las identidades colectivas; éstas, como las identidades individuales, “son fundamentalmente representaciones o constructos simbólicos” (Ferrara, 2002, p. 234). Si bien las identidades expresan necesidades concretas y singulares –de ahí su carácter de fuerza originaria–, no obstante, tales necesidades no constituyen meras determinantes naturales, dadas de por sí. Como precisa: “cada expresión de necesidad presupone, en algún nivel, el deseo de algo importante –un objetivo, un estado, un sentimiento, etc.– respecto al que necesitamos lo que la expresión

menciona” (Ferrara, 2002, p. 74). Esto significa que la identidad colectiva es un fenómeno intrínsecamente cultural e histórico-social. Por esto pueden ser evaluadas y juzgadas racionalmente, aunque, en cuanto se trata de realidades ineludiblemente concretas e incomparables, sólo una razón igualmente particular y concreta puede llevar a cabo esta tarea hasta el final.

Como hemos adelantado, la identidad colectiva posee, para Villoro y Ferrara, cuatro rasgos o cualidades que nos permiten precisar su definición y orientar –dado el carácter a la vez descriptivo y normativo de esos rasgos– la evaluación de la función y validez de toda identidad. Ferrara enlista los siguientes: *coherencia, vitalidad, profundidad y madurez*; mientras que Villoro los designa como: *autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia*. De acuerdo con las explicaciones que cada uno de los autores ofrece, se pueden hacer coincidir ambas listas, incluso en el mismo orden secuencial. Así, *grosso modo*, coherencia corresponde a autonomía, vitalidad a autenticidad, profundidad a finalidad, y madurez a eficacia. No obstante, hay una variación importante en la perspectiva de análisis y exposición de cada autor. Mientras Villoro tiene en mente siempre un enfoque más epistemológico y normativo de los procesos socio-culturales (su propuesta apunta al establecimiento de principios éticos para las relaciones interculturales); Ferrara asume una postura hasta cierto punto más empírica, esto es, más psico-sociológica, y le importa más ahondar en la concreción sustantiva de la identidad colectiva y no tanto en las relaciones que pueden darse con otras identidades. Estas diferencias hacen, en todo caso, más productiva e interesante la comparación entre los dos autores. Por otra parte, como puede observarse, el rasgo de “autenticidad” no aparece en la lista de Ferrara, pues para él se trata del rasgo que integra a todos los demás y es el principio general que define a una identidad colectiva. En cambio, para Villoro, la autenticidad es sólo uno de los rasgos de la identidad cultural, y la característica general de ésta es el constituir un “sistema de valores” (esto es, una cultura). En suma, la concepción de cultura de Villoro es más normativa, mientras que la de Ferrara es más empírica y sociológica.

Como hemos dicho, con el principio de la autonomía Villoro se refiere a la capacidad de una cultura –de una comunidad cultural– para determinar por sí misma sus valores y preferencias, y para decidir los medios para alcanzar sus metas. La autonomía no tiene que ver, entonces, con autarquía o con rechazo a toda influencia externa, con enclaustramiento. Una cultura es inauténtica, enajenada, explica Villoro, no “por aceptar formas culturales oriundas de otra cultura, sino por imitarlas y seguirlas de modo heterónimo” (Villoro, 1998,

p. 118). Incluso ciertas influencias externas, correctamente asumidas, pueden contribuir al logro de la autonomía de una cultura y a reforzar su lucha contra la dominación. La autonomía tiene que ver, más bien, con la capacidad de una cultura –de sus miembros– para ser *ella misma, por sí misma*, esto es, para poseer y asumir una identidad. Esto es lo que, por su parte, Ferrara tiene en mente cuando habla de la “coherencia”, esto es, de la capacidad de una identidad colectiva para conformar una totalidad consistente. Basado en Durkheim, Weber, Pareto, y otros clásicos de la sociología, el filósofo italiano da cuenta de ese carácter en los términos del funcionalismo sociológico, a través de los conceptos de *cohesión, continuidad y demarcación*, a partir de los cuales una identidad colectiva queda definida como *un todo unitario que subsiste en el tiempo y se autodefine en relación con otras identidades*. Estos procesos de integración y de auto-identificación son producto de diversos factores y procesos socio-culturales y no solamente, o no predominantemente –como en Villoro–, de procesos intelectivos y cognoscitivos. En realidad, como ya lo adelantábamos, para Ferrara el concepto de autonomía (en cuanto cualidad asignada de principio a la subjetividad) se encuentra en crisis y, en todo caso, de lo que se trata es de dar prioridad sobre él al concepto de autenticidad. Para Villoro, la referida “crisis” debe conducirnos más bien a una redefinición del sentido y los límites de la autonomía que permita mantener su carácter prioritario como principio normativo para la vida práctica. Retomaremos estos puntos de diferencia en las conclusiones del presente ensayo.

El segundo principio de Villoro, el de “autenticidad”, y el segundo de Ferrara, el de “vitalidad”, se refieren ambos al carácter vivo y activo, consistentemente efectivo, de una identidad colectiva, es decir, al hecho de que los puntos de identificación comunitaria –ideas, valores, significados, proyectos– sean consistentes con la vida práctica, los deseos, las emociones y los propósitos de los individuos que conforman esa comunidad. Según Ferrara, “el término *vitalidad* designa la experiencia de *feliz potencia* que deriva de la satisfacción de las propias necesidades centrales, de un sentido de congruencia del propio estado actual con la memoria de quien se ha sido, y desde el sentido de estar programado de algún modo hacia el volverse quien se quiere ser” (Ferrara, 2002, pp. 190-191). Con palabras parecidas define Villoro el principio de la autenticidad: “una cultura sólo puede cumplir con sus funciones si y sólo si es expresión de las disposiciones reales de los miembros de una comunidad, si es consistente con los deseos, propósitos y actitudes de sus creadores. Puesto que esos deseos, propósitos y actitudes están en relación con sus necesidades, una cultura cumplirá mejor con sus funciones si responde a esas necesidades” (Villoro, 1998, p. 121). La diferencia que

subsiste entre ambos enfoques, y que no puede observarse en sus descripciones precisas, es el sentido que el contexto socio-cultural de cada pensador otorga a sus planteamientos: para Villoro, la adecuada afirmación de la “autenticidad” es un medio para la lucha contra la dominación, el colonialismo subsistente y la globalización avasalladora. Para Ferrara, la vía de la autenticidad es un medio para la fundamentación de un nuevo concepto de universalidad y racionalidad, para una refundación de la razón.

Para el caso de los conceptos de *finalidad* y *eficacia*, de Villoro, y de *profundidad* y *madurez*, de Ferrara, las coincidencias entre las descripciones de ambos autores resultan también evidentes. “Finalidad” y “profundidad” hace referencia a la capacidad de una comunidad cultural de “dar sentido” a la vida y acción de sus integrantes. *Profundidad* designa, para Ferrara, “la posesión de una conciencia, por parte de los miembros de un grupo, respecto a los requisitos centrales del mantenimiento y de la reproducción de la identidad” (Ferrara, 2002, p. 260); supone pues la existencia de medios para el autoconocimiento y la autocomprensión. Esto queda más claro en la definición que proporciona Villoro del principio de *finalidad*: “una cultura cumplirá su función específica si y sólo si es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales. Y la cumplirá mejor en la medida en que esos fines y valores aseguren la realización de formas de vida más perfectas” (Villoro, 1998, p. 125). Como vemos, la descripción más empírico-funcional del primero no es contradictoria con la definición más prescriptiva y axiológica del segundo; ambos puntos de vista pueden resultar complementarios en la tarea de una adecuada comprensión de la estructura comunitaria de un sistema cultural determinado.

Finalmente, “eficacia” (Villoro) y “madurez” (Ferrara) se refieren a la exigencia de toda comunidad cultural de cumplir *realmente* sus funciones y propósitos. No basta que una cultura se plantee los mejores ideales de vida para sus miembros, debe además agenciarse los recursos y medios, materiales e institucionales, que garanticen su realización, que los hagan palpables en la vida real (al menos de modo aproximado). Ferrara concibe este requerimiento en los términos de la teoría de la “racionalización” de Weber, entendida como “sinónimo de acrecentada adecuación de los medios a los fines preelegidos” (Ferrara, 2002, p. 267). Villoro también asume en este nivel el subsistente valor de la “racionalidad instrumental” (Villoro, 1998, p. 128); no obstante, defiende que, aún aquí, debe aceptarse la diversidad de concepciones acerca de lo que entienda por “eficaz”, esto es, la diversidad esencial de las culturas.

Así pues, encontramos coincidencias y diferencias fundamentales en los enfoques de Ferrara y Villoro sobre la naturaleza y las condiciones de las identidades colectivas. Antes de concluir nuestro estudio comparativo, nos ocuparemos de otro tema igualmente común a ambos: el de la función, las tareas y las posibilidades de la razón.

IV. Razón y *frónesis*.

Tanto Villoro como Ferrara asumen de forma clara el hecho de la “diversidad cultural” y les importa establecer la posibilidad de una adecuada, válida, relación entre las culturas. Ambos buscan escapar al universalismo formalista, de corte clásico, y rehúyen también el relativismo posmoderno. Ambos ven necesario llevar a cabo una reformulación del concepto de racionalidad como condición para diseñar una alternativa a las opciones mencionadas. La diferencia va a radicar en la trayectoria que cada uno recorre para construir su postura y en el carácter de sus propósitos últimos. Como hemos dicho, Villoro se mueve siempre en una perspectiva normativa, sobre el concepto de cultura y sobre la función de la razón; su objetivo está vinculado siempre a un proyecto práctico: la superación de las condiciones existentes de dominación y exclusión. En este sentido, su compromiso con los ideales ilustrados se mantiene, no obstante las observaciones críticas que ha hecho a esos ideales (Cfr. Villoro, 1992); lo que sí es claro es su distancia respecto a cualquier postura posmodernista o relativista. Por el contrario, Ferrara resulta más condescendiente con estas posturas o, al menos, intenta “comprenderlas” mejor, captar la problemática que ellas están expresando, y no solamente negarlas de forma críticamente contundente. A la vez, sus diferencias con el proyecto ilustrado son más precisas y radicales.

En un primer momento, Villoro asume un concepto de “razón práctica” en el sentido clásico-moderno (en el sentido de Kant): es decir como un proyecto de orientación de la praxis social de acuerdo con ciertos principios normativos (valores) (Cfr. Villoro, 1998). Al abandonar el universalismo apriorístico de los modernos, Villoro redefine el concepto de razón práctica reconociendo que entre los “principios normativos universales” y la “acción concreta” media la existencia de las “realidades culturales”. Así, un concepto de razón práctica pasa en nuestro tiempo por la inclusión de principios normativos que tengan que ver con el fenómeno de las culturas y con la problemática de las relaciones interculturales;

podemos entonces estar en condiciones de juzgar, conforme a esos principios generales, las culturas y los conflictos inter-culturales.

Ferrara, por su parte, asume en toda su envergadura la singularidad de las culturas y trata, desde esa asunción, de ver cómo es posible todavía el ejercicio de la racionalidad. Su apuesta consiste en sostener que, sin menoscabo de la “singularidad” de una identidad colectiva (y lo mismo vale para la identidad individual), es posible todavía analizarla y evaluarla racionalmente. Sólo que la racionalidad ya no va a operar aquí conforme al modelo clásico (cognitivo y normativo) que sólo puede acercarse a una singularidad desde un conjunto de definiciones, principios o modelos generales, lo que ha llevado siempre, irremediabilmente, al escamoteo de tal singularidad, en fin, a la persistente “negación” del pluralismo (signo de todo racionalismo en su sentido clásico). Pero cabe preguntar: si no nos remitimos a parámetros generales, ¿cómo podemos analizar, evaluar y juzgar una singularidad cultural? *Desde su propia realidad concreta precisamente...* responde Ferrara. Esto es, reconociendo, con la ayuda de las diversas ciencias sociales, que singularidad no implica simplicidad inanalizable de una existencia, sino “complejidad” y “dinamismo” concreto e irreductible. Como explica Ferrara: “determinar qué necesidades de un individuo son centrales para su identidad depende no de las características generales de la identidad –lo que uno comparte con todos los otros seres humanos–, sino de lo que en ella hay de único, o sea, de un específico equilibrio de sus componentes” (Ferrara, 2002, p. 73).

De alguna manera, quien juzga una identidad debe hacer volver a poner en juego todo el proceso del pensamiento, el conocimiento y la razón humana. Debe valorar y no sólo evaluar. Como hacemos cuando juzgamos una “obra de arte” –ejemplo paradigmático de la aplicación de una “razón particular” o de ejercicio del “juicio”. Más claramente que en la *frónesis* aristotélica, en el juicio del gusto nos encontramos ante la situación de juzgar una singularidad (un objeto natural o artístico) sin tener criterios generales o principios universales que puedan orientar y garantizar ese juicio (pues en este caso, como ya lo explicaba Kant en la *Crítica del juicio*, no se trataría de un juicio reflexionante, como lo es el juicio estético, sino de un juicio determinante –como lo son los juicios cognitivos o morales, que simplemente consisten en subsumir un particular en un concepto ya establecido y validado). Ésta es la tarea que igualmente se nos impone en el conocimiento humano, en la comprensión de las culturas y en la realización de la vida práctica individual y colectiva: cómo definir lo que vale y lo que no vale sin tener que desconocer funciones y aspectos esenciales de nuestra existencia y nuestro quehacer vital; cómo entender lo nuevo y distinto

sin subsumirlo a lo mismo y lo viejo. Se trata de poner en acto un ejercicio de la razón que ya no pretenda definir, organizar y ordenar la experiencia y la realidad, sino que se proponga, ante todo, *comprenderlas*, encontrando en esta comprensión las bases concretas y el impulso único para definir lo que vale, lo que debe y puede hacerse.

En uno de sus últimos artículos Luis Villoro se acerca también al concepto de la *frónesis*. Lo hace en torno a la distinción entre los conceptos de “lo racional y lo razonable”. Mientras que el primero tiene que ver con todos aquellos procesos cognitivos donde se pueden aplicar criterios generales previamente establecidos, el segundo se refiere a procesos donde esto no es posible, por encontrarnos remitidos a condiciones concretas de la experiencia humana. De forma precisa, Villoro ofrece la siguiente definición: “Llamaré ‘racional’ a toda creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en que se ejerza, y ‘razonable’ a esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos. Lo ‘razonable’ es una especie del género ‘racional’” (Villoro, 2007, p. 208). Tiene que ver, pues, con el uso de la razón en situaciones concretas y variables, donde no cabe aducir razones definitivas y concluyentes, sino solamente razones probables, hipotéticas, no incontrovertibles ni generalizables de principio.

Una racionalidad razonable es la que nos permite elegir, respecto a una situación concreta y práctica, entre esquemas o valores divergentes o en conflicto, donde cualquiera de ellos podría ser validado por la pura racionalidad formal. Existen todavía, según Villoro, dos criterios o condiciones de la racionalidad razonable, a los cuales podemos acudir para resolver el dilema: 1) nuestros proyectos generales de vida, nuestras preferencias de valores: aquí, lo más congruente con ellos es lo que es preferible elegir; y 2) las circunstancias en que se desenvuelve la conducta en cuestión: no se trata de hacer lo mejor o lo que más nos conviene sino lo más factible, lo más viable. Pretender ignorar estas condiciones y buscar actuar a rajatabla conforme principios generales abstractos, no puede sino conducir al fracaso, al autoritarismo, o al irracionalismo. “La persona razonable, sostiene Villoro, tampoco trata de forzar con sus razonamientos la realidad. Frente a la rigidez y altanería de la razón abstracta y pura, prefiere orientar sus tendencias irracionales con una razón consciente de su fragilidad e incertidumbre, aceptante de sus límites, tolerante de las opiniones que la contradigan. Porque sabe que sólo así podrá devolver a la razón su función de servidora de la vida” (Villoro, 2007, p. 220).

La recuperación del viejo concepto de *frónesis* es, pues, el último punto en común entre Villoro y Ferrara. Ambos coinciden, además, en que condición de esta recuperación es superar la concepción limitada de la *frónesis*; aquella que la considera como una facultad restringida a la elección de los “medios” adecuados para alcanzar un “fin”, fin cuya determinación escapa a su potestad: bien porque se considere como ya dado, o bien porque se asuma que sólo una racionalidad formal-universal puede establecerlo. En esta visión se tiende a igualar a la *frónesis* a la racionalidad instrumental, es decir, a considerarla sólo como un cierto tipo de habilidad o sagacidad. Nada de esto. Según Villoro, la separación u oposición entre “medios” y “fines” es superada en la racionalidad de la *frónesis*: “en el concepto de razonabilidad esa distinción tiende a difuminarse. En efecto, la conducta razonable sigue los dictados de una virtud epistémica: la prudencia (la *frónesis* aristotélica). Y la prudencia presenta dos caras: por un lado, procura elegir entre los fines posibles el más conveniente en una circunstancia dada; por el otro, determina los medios más adecuados para lograr ese fin” (Villoro, 2007, p. 214).

Ferrara, por su parte, recupera, y amplía, el significado y alcance de la *frónesis*. Cuestiona también las posturas que la consideran como una facultad menor, secundaria o limitada a un cierto ámbito. A condición de que dejemos de suponer que se trata de estatuir fines indubitables, absolutos, puros e incontaminados, podemos reconocer que la *frónesis* tiene que ver con la configuración de los fines de la acción, circunscritos ciertamente a condiciones individuales o colectivas muy precisas. La *autorrealización* humana, esto es, lo que Aristóteles y los griegos entendían por *eudaimonia*, sigue siendo, reformulada posmetafísicamente, la condición y el sentido de la vida buena. Esta reformulación consiste, según Ferrara, en “interpretar la *eduaïmonia* sobre la base de una teoría filosófica de la identidad del Yo. Entonces –desarrolla–, podemos concebir la vida buena, junto a Aristóteles, como el *telos* hacia el que se dirige la mejor conducta humana pero, a diferencia de Aristóteles, como un *telos* que no trasciende al individuo, ni le es externo, sino que corresponde estrechamente a las vicisitudes de su vida psíquica” (Ferrara, 2002, p. 80). Lo misma visión *inmanente* cabe plantear para la vida colectiva, para las comunidades: los fines se diversifican y multiplican.

¿Se trata entonces, en la posición de Ferrara, de reafirmar un pluralismo relativista? ¿Qué queda de su compromiso de guardar la pretensión de universalidad y validez de la razón? Su respuesta es sorprendente, y está basada en el propio Aristóteles: la *frónesis*, que es el medio para alcanzar la virtud, es en realidad *la virtud fundamental*, la condición

trascendental, unitaria y universal de toda virtud, de toda comprensión y todo ejercicio particular de las virtudes. Es la “*conditio sine qua non* para el ejercicio de cualquier otra virtud” (Ferrara, 2002, p. 82).⁷² En esta medida, es el universal que requerimos; que si bien no garantiza de modo absoluto la validez de juicios o acciones, si establece las condiciones para que las nociones de racionalidad y validez sigan teniendo sentido y plausibilidad. Perder certezas absolutas pero ineficaces a cambio de eficacias inciertas y limitadas no es en verdad una pérdida.

Conclusiones

Podemos, finalmente, enlistar los puntos básicos de diferencia entre las perspectivas de Villoro y Ferrara. Trataremos de hacer ver que estas diferencias no son divergencias, no implican posturas irreductibles o excluyentes; por el contrario, observamos que resultan complementarias, y que en la complementariedad entre la visión de un filósofo europeo y la de uno latinoamericano, en el diálogo, el acercamiento, la contrastación, la comunicación entre ellos, se encuentra una de las tareas más conspicuas y alentadoras de la filosofía actual, incluso, uno de los sentidos que hoy ha de contener una nueva racionalidad filosófica y cultural.

1. *Autonomía o autenticidad.* Como vimos, un diferendo importante entre ambos pensadores tiene que ver con la prioridad que se otorgue a cada uno de estos conceptos. Para Ferrara, la autenticidad es condición para una definición actual, delimitada, de la idea moderna de autonomía. Villoro, más consistente con el proyecto ilustrado, sigue considerando irrenunciable la prioridad del principio de la autonomía para una concepción adecuada, racional y crítica, de la autenticidad (individual o colectiva; es la única manera de evitar la recaída en la “jerga de la autenticidad”, y sus implicaciones irracionalistas, nacionalistas, chovinistas, racistas, etcétera). Es importante recordar, por una parte, que el filósofo mexicano considera siempre a la autonomía (individual o colectiva) como el resultado de un proceso reflexivo y crítico-racional, y no como un hecho o un valor incuestionable; por otra parte, tampoco debemos olvidar la crítica que en distintos momentos ha hecho Villoro al

⁷² Sobre el tema de la *frónesis*, cfr. Aristóteles, 1985; Gadamer, 1988, apartado: “La actualidad hermenéutica de Aristóteles” (10.2); Aubenque, 1999; Berlin, 1998; MacIntyre, 1994; Arendt, 2003; Nussbaum, 1995; Leyva, 2002.

“egocentrismo” moderno y su llamado al reconocimiento del “otro” como punto de partida de una nueva racionalidad ético-política (Cfr. Ramírez, 2007).

2. Un segundo diferendo, que en realidad es una diferencia de perspectivas, aunque significativa, se da en torno al *procedimiento metodológico*; mientras Villoro cree todavía necesaria realizar una fundamentación epistemológica de los conceptos de conocimiento, racionalidad y racionalidad cultural, Ferrara se remite a una visión menos normativa y más empírica, psicológica y sociológicamente hablando. En todo caso, el filósofo italiano tiene una concepción más *inmanentista* y realista de la normatividad: ésta debe redefinirse constantemente desde las concreciones de los diversos mundos de la vida, de las comunidades culturales histórico-concretas. Las identidades constituyen entidades hermenéuticamente abiertas, más que estructuras más o menos estables, bien a cuestionar, bien a defender y mantener. Sin tener que renunciar al conocimiento y reconocimiento de las identidades colectivas, podemos evitar las mistificaciones nacionalistas, etnicistas, algunas veces puramente estratégico-instrumentales.

3. Una diferencia contextual obvia, pero claramente significativa, es la procedencia de cada pensador, más exactamente, el *locus* histórico-cultural y geopolítico desde donde elabora su propuesta. La persistencia de ciertos ideales ilustrados tiene que ver en Villoro con la contundencia de su compromiso teórico-intelectual a favor de la emancipación de las comunidades étnicas de nuestra región, en contra de las formas prevalecientes de dominación, exclusión y expoliación colonialista de recursos naturales y formas de vida humana. La propuesta de Ferrara está elaborada para un mundo más horizontal y equitativamente pluralista.

4. En todo caso, consideramos que la tarea teórica que todavía queda pendiente es la de la superación definitiva de la *alternativa entre normativismo o realismo*, entre ideales normativos o realidades efectivas; es decir, queda la construcción filosófica de un verdadero y radical *inmanentismo*, de un verdadero y mundano *optimismo* existencial y filosófico. En esto resulta altamente útil la visión más “fenomenológica” de Ferrara sobre la naturaleza de las identidades colectivas y los alcances de las identidades individuales. En este tenor también resulta importante retomar algunos aspectos parcialmente analizados del pensamiento de Villoro: aquellos que tienen que ver con sus estudios históricos de la realidad mexicana (Villoro, 1987 y 1999) y con sus ensayos sobre diversos aspectos de la dimensión cultural y existencial de la vida humana: la experiencia de lo sagrado, el erotismo, las figuras del mundo, el pensamiento oriental, el pensamiento renacentista, la concepción indígena de la

naturaleza, la sociedad y la política, etc. Todas estas dimensiones histórico-culturales llenarían de contenido el espacio de mediación entre realidad y normatividad, esto es, en los términos de Villoro, entre el “poder” y el “valor”.

5. *Refundación de la razón*. Más allá del deslinde que diversos pensadores contemporáneos, incluidos los dos aquí tratados, han hecho de los conceptos de razón teórico-formal y de razón práctico-vital o *frónesis*, criticando las extralimitaciones del primero y recuperando el valor e importancia del segundo, probablemente nos encontremos ya ante la necesidad de una redefinición integral del concepto de razón como tal. Ésta será, quizá, la tarea filosófica más relevante de los próximos años.

Tomando en cuenta las observaciones de Ferrara sobre los alcances de la *frónesis* –en el campo del conocimiento científico, bajo una visión postkuhniiana de la ciencia⁷³; incluso en los ámbitos de la acción técnica y la acción técnico-administrativa, y naturalmente en los tradicionales espacios del arte, la moral y la política– y considerando también la propuesta de Villoro de retomar el concepto de “razón vital” (planteado alguna vez por Ortega y Gasset⁷⁴), cabe preguntarse si no estaremos más bien, más allá de delimitar y defender la particularidad de un ámbito de la razón, ante la exigencia de definir desde ese ámbito –el de la autenticidad y la vida concreta– un nuevo sentido y una nueva idea de la racionalidad en general. Tradicionalmente, y éste es el significado básico de todo pensamiento metafísico, hemos asumido que la “esencia” de la razón se encuentra en su concepto intelectual, generalizador y formal, y que la razón práctico-vital, la *frónesis*, el juicio, son racionales sólo en un sentido secundario o derivado. ¿No será más bien al revés? ¿No será la razón teórica una hipóstasis, una objetivación, una fijación y hasta un modo alienado de la razón práctico-vital, esto es, de la capacidad humana para comprender el mundo y para saber actuar en él? ¿Y no es, por otra parte, este *ser* concreto y singular, este *ser* de la autenticidad, aquello que los griegos querían decir con la expresión “el Ser”? ¿No es también lo que Husserl quería poner como “contenido noemático” de una *razón* fenomenológicamente primigenia⁷⁵, o lo que Heidegger definía como “verdad ontológica”, como *aletheia*,⁷⁶ o, finalmente, el ser “cualsea” que recientemente Agamben ha puesto como base de “la comunidad que viene”?⁷⁷ Por ahí debería reabrirse el camino de una refundación de la razón, que nos pusiera de una vez más allá de las dicotomías

⁷³ Ferrara, 2002, ver apartado 2. “*Phronesis* postmetafísica”.

⁷⁴ Cfr. Villoro, 2007, p. 205.

⁷⁵ Cfr. de Husserl, 1949 y 2002.

⁷⁶ Cfr. Heidegger, 1974. Villoro sostiene también un concepto irreductible de “verdad ontológica”: la evidencia de la cosa misma, más acá de toda tesis idealista, constructivista o consensualista. Cfr. Villoro, 1999.

⁷⁷ “El ser que viene es el ser cualsea”. Y el ser cualsea, la singularidad irremontable, “no es ‘el ser no importa cual’, sino ‘el ser tal que, sea cual sea, importa’”. Agamben, 2006, p. 11.

condescendientes, los relativismos improductivos o las jerarquías inamovibles; que nos pusiera en el camino de una nueva razón: integral, concreta y vital. Una *racionalidad operante* que, como la *natura naturante* spinozista, es la potencia pura del obrar que subtiende toda actualidad, toda racionalidad “operada”, hecha y dada.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. (1971), *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus.

AGAMBEN, Giorgio (2006), *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos.

ARENDDT, Hannah (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.

ARISTÓTELES (1985), *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos.

AUBENQUE, Pierre (1999), *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica.

BERLIN, Isaiah (1998), *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Madrid, Taurus.

DUBIEL, Helmut (2000), *La teoría crítica: ayer y hoy*, México, UAM-Iztapalapa / Plaza y Valdés.

DUSSEL, Enrique (1992), *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid.

DUSSEL, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.

FERRARA, Alessandro (1993), *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, New York, SUNY Press.

_____. (1994), “Sobre el concepto de ‘comunidad liberal’”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3: 122-142.

_____. (1998), *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Londres, Sage.

_____. (2002), *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Machado Libros.

GADAMER, Hans-Georg (1988), *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca.

HABERMAS, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.

HEIDEGGER, Martin (1974), “Ser, verdad y fundamento”, en *Id.*, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo veinte.

HUSSERL, Edmund (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE.

_____. (2002), *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos.

LEYVA, Gustavo (2002), *Intersubjetividad y gusto*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

MACINTYRE, Alasdair (1994), *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Barcelona, Eiuusa.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1972), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.

NUSSBAUM, Martha (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor.

RAMÍREZ, Mario Teodoro (1994), *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Morelia, UMSNH.

_____. (2001), “El sujeto diverso. Feminismo, lenguaje y cultura”, en Rubí de María Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Plaza y Valdés / UMSNH, pp. 129-144

_____. (2007), “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Diánoia* LII, 58: 143-175.

VARIOS (1998), *Habermas y la modernidad* (con textos de Richard J. Bernstein, Anthony Giddens, J. Habermas, Martin Jay, Thomas McCarthy, Richard Rorty, Albrecht Wellmer, Joel Whitebook), Madrid, Cátedra.

VILLORO, Luis (1962), *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana.

_____. (1982), *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI.

_____. (1985), *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE.

_____. (1987), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª edición: México, SEP.

_____. (1992), *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*. México, El Colegio Nacional / FCE.

_____. (1995), “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *Id.*, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE.

_____. (1998), “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Id.*, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós / UNAM.

_____. (1998b), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE / UNAM.

_____. (1999), “Verdad”, en *Id.* (editor), *El conocimiento*, Madrid, Trotta.

_____. (1999), *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, 3ª. Edición, México, Conaculta.

_____. (2007), p. 208. *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE.