Luis Villoro

FILOSOFÍA Y DOMINACIÓN

DISCURSO DE INGRESO

SALUTACIÓN
Antonio Gómez Robledo

CONTESTACIÓN
Fernando Salmerón

EL COLEGIO NACIONAL
1943 70 2013
ANIVERSARIO

Luis Villoro

FILOSOFÍA Y DOMINACIÓN

DISCURSO DE INGRESO (14 DE NOVIEMBRE DE 1978)

SALUTACIÓN
Antonio Gómez Robledo

CONTESTACIÓN
Fernando Salmerón

Coordinación editorial: Rosa Campos de la Rosa

Primera edición: 2013

D. R. © 2013. EL COLEGIO NACIONAL
Luis González Obregón núm. 23
Centro Histórico. C. P. 06020, México, D. F.
Teléfonos: 5789.4330 • 5702.1878 Fax: 5702.1779

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Correo electrónico: contacto@colegionacional.org.mx
colnal@mx.inter.net
Página: http://www.colegionacional.org.mx

SALUTACIÓN
POR EL DOCTOR ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO
PRESIDENTE EN TURNO

Luis Villoro, a quien hoy abrimos de par en par las puertas y los brazos, tiene una obra del más alto valor filosófico; y todavía, sin embargo, lo más valioso en él es su vida. Su obra la admiro, pero es su vida lo que me cautiva, una vida empleada por entero en el ejercicio de la inteligencia y en la pesquisa del saber supremo, el de lo primero y lo último, o para abreviar circunloquios, la filosofía.

Otros, la mayoría (como buenos hispanoamericanos amamos el coctel) hemos barajado la filosofía con otras cartas de éxito más inmediato, y así alternamos a Sócrates con Gorgias, un tiempo, dicho sea de paso, embajador de su ciudad natal en Atenas. Villoro, por el contrario, ha sido siempre de estirpe socrática y fiel, por consiguiente, al mandamiento délfico: "conócete a ti mismo", y por ti y en ti, el mundo de la verdad y de la idea. Por algo, a lo que me parece, Luis Villoro ha ido de preferencia por la vía de los filósofos de la conciencia y la inte-

rioridad, Descartes desde luego, y más allá de él, en su trasfondo inspirador, San Agustín: "A qué andar fuera. Vuelve a ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad".

Si no lo interpreto mal, una vez más, éstas deben haber sido vivencias radicales en la vida de Luis Villoro. Para él, como para Platón, la filosofía es ante todo una vida, de la cual son siempre traslados imperfectos la comunicación oral o gráfica, esta última sobre todo, como lo sabemos de sobra por la Carta VII. Pues esta vida es la que Villoro ha vivido sin la menor intermisión, en la certeza de que es lo mismo abandonar que interrumpir el ejercicio de la filosofía: *Idem est ut omittas vel intermittas*, como dijo Séneca. En la postrer etapa de la vida, cuando no hay ya la posibilidad de recuperar el tiempo perdido, lo aprendemos cruelmente.

Sin perjuicio de su estructura fundamental de filósofo puro, radicado en el ser y lo absoluto, Luis Villoro, a ejemplo de Platón y Aristóteles, ha hecho de la realidad nacional uno de los temas predilectos de su meditación, pero como aquellos sumos filósofos, no para perderse en lo superficial y anecdótico, sino para calar hasta el fondo, hasta lo último y más radical de nuestra realidad colectiva. Al trazar de mano maestra el proceso ideológico de la revolución de indepen-

dencia (la nuestra, la del 16 al 27 de septiembre) Villoro ha evocado también, a su modo, las ideas de un día, de una década, si preferimos, las mismas que estuvieron en nuestro principio; y como principio y gobierno es lo mismo en la lengua filosófica, son aún hoy las ideas que nos gobiernan, y cuya tensión dramática sufrimos hasta hoy, como los antiguos las Erinias. Pueda Apolo, es decir la claridad de la razón, redimirnos de ellas ¡cuán duramente nos azotan aún! y es esto precisamente lo que trata de hacer la filosofía. Todo filósofo es, como Sócrates, sacerdote de Apolo, y en este papel me place ver a Luis Villoro, como otro flechero infalible que dispara los dardos de su luz sobre esta calígine que aún nos envuelve y nos oprime.

Ocasión tendrá de hacerlo desde este lugar, desde la cátedra mayor de la República; y a quien, como Luis Villoro, accede a ella en opima sazón y con tan claros méritos, le doy, en nombre del Colegio, la más cordial bienvenida y le auguro un magisterio dilatado y fecundo.

FILOSOFÍA
Y DOMINACIÓN

Ante todo, quiero manifestar mi gratitud a todos los miembros de este Colegio por la generosidad con que me acogen. Confieso que mi emoción no obedece tanto al honor que recibo como a otra razón personal. Sé que mi vida debe mucho a muchos de los integrantes de esta comunidad cultural. A algunos, por haber sido mis guías o mis maestros en algún momento de mi vida universitaria; a otros, por haber recibido el estímulo de sus ideas o de su ejemplo intelectual; a otros más, en fin, por haber compartido con ellos los mismos fervores, las mismas preocupaciones intelectuales, o bien, por haber emprendido las mismas tareas educativas comunes. Toda vida se construye con las aportaciones de los demás; mi vida no sería la misma sin lo que a estos maestros y amigos les debo. Y no deja de ser un reconocimiento indirecto a su labor, el que pueda yo ahora evocar ante ustedes una disciplina que sé que todos ellos, por distintas que sean sus

actividades intelectuales, tienen muy a pecho: la filosofía.

En nuestra época la actividad filosófica se ha vuelto motivo de perplejidad. Sus doctrinas parecen estar destinadas a dar paso a un saber racionalmente más seguro, la ciencia, o bien a disfrazar opiniones socialmente manejables, las ideologías. ¿Entre ciencia e ideología queda algún lugar para la filosofía? ¿Tiene algún objeto aún, entre la fascinación por la mentalidad científica y las intoxicaciones ideológicas, aquel pretendido saber que nunca estuvo demasiado seguro de sí mismo? ¿Para qué la filosofía?, preguntamos con frecuencia. Estas breves reflexiones, más tentativa que logro, buscarán una respuesta por un camino sesgado: la filosofía vista desde la estructura social de dominio.

La filosofía siempre ha tenido una relación ambivalente con el poder social y político. Por una parte, tomó la sucesión de la religión como justificadora teórica de la dominación. Todo poder constituido ha tratado de legitimarse, primero en una creencia religiosa, después en una doctrina filosófica. Todo poder por construir ha buscado en el fervor de una promesa divina, en la visión de un mundo utópico o en el análisis racional de una sociedad, el fundamento de sus pretensiones revolucionarias. Tal parece que la

fuerza bruta que sustenta al dominio carecería de sentido para el hombre si no se justificara en un fin aceptable. El discurso filosófico, a la releva de la religión, ha estado encargado de otorgarle ese sentido: es un *pensamiento de dominio*.

Por otro lado, la filosofía ha sido vista a menudo como un ejercicio corrosivo del poder. Desde Grecia, el filósofo genuino aparece como un personaje inconforme, cínico o extravagante, o bien desdeñoso de la cosa pública, distante y distinto, "escondido en un rincón, […] murmurando con tres o cuatro jovenzuelos" (*Gorgias*, 485d). Con frecuencia es tildado de corruptor, de disolvente, de introductor de peligrosas novedades. A lo largo de la historia, casi todo filósofo renovador ha merecido, en algún momento, alguno de estos epítetos: disidente, negador de lo establecido, perturbador de las conciencias, sacrílego o hereje, anárquico o libertino, reacio e independiente, cuando no francamente revolucionario. En efecto, la actividad filosófica auténtica, la que no se limita a reiterar pensamientos establecidos, no puede menos de ejercerse en libertad de toda sujeción a las creencias aceptadas por la comunidad: es un *pensamiento de liberación*.

Justificadora del poder y negadora de la sujeción de la razón, pensamiento de dominio

y pensamiento de liberación, ¿cómo explicar esa ambigüedad? ¿La contradicción aparente no podrá revelarnos una característica importante de la filosofía? Examinemos los dos rasgos con que, desde Sócrates, se ha presentado la actividad filosófica: ésta ha pretendido ser, a la vez, *reforma del entendimiento y elección de vida nueva*.

Veamos el primer rasgo. Tratemos primero de caracterizar lo que tiene de específico la pregunta filosófica frente a otro tipo de interrogantes. La pregunta filosófica lleva a su término una operación que se encuentra implícita en cualquier pregunta científica: poner a prueba tanto las creencias recibidas como el aparato conceptual supuesto en ellas. Pero, en su labor cotidiana, la "ciencia normal" (en la acepción de Kuhn) se refiere principalmente a hechos, a objetos o clases de objetos y a relaciones entre esos hechos u objetos. La manera de responder a los problemas planteados es comprender esos hechos y relaciones mediante un "paradigma" o una teoría conceptual previamente aceptados por esa disciplina científica. Porque tiene que dar razón de hechos u objetos dados, el pensamiento científico parte de ciertas creencias básicas, con las cuales interpretarlos y explicarlos, que no puede poner en cuestión en su proce-

so explicativo; explicar quiere decir: subsumir hechos o relaciones entre hechos, bajo esquemas conceptuales cuya validez se acepta. Así, la "ciencia normal" no es posible más que sobre la base de un marco conceptual compartido por la comunidad científica, de paradigmas y de teorías explicativas, supuestas por la misma pregunta, que no se ponen en cuestión en la labor cotidiana de la ciencia. Sólo cuando un paradigma o una teoría se muestra incapaz de dar razón de los hechos, la interrogación se dirigirá a ellos. En esos casos, la pregunta ya no se refiere a hechos, objetos o relaciones entre ellos, sino a las creencias básicas y los conceptos supuestos en la ciencia normal. Sólo entonces el científico siente la necesidad de poner a prueba su propio aparato conceptual. La pregunta científica se radicaliza. Esa radicalización es un paso de la pregunta científica a la filosófica.

La pregunta filosófica, en efecto, no se refiere a hechos u objetos del mundo, ni siquiera a clases de ellos, se refiere al marco conceptual supuesto en cualquier pensamiento sobre esos hechos u objetos, por consiguiente atañe a las creencias básicas que anteceden a cualquier interpretación o explicación racionales. La suscita un permanente asombro, una perplejidad ante cualquier opinión no revisada, ante cualquier

creencia compartida, ante cualquier saber heredado; azoro frente a "lo aceptado sin discusión", frente a "lo obvio". Desde Sócrates, que recorría las calles de la ciudad para sacudir la seguridad de sus conciudadanos en sus opiniones, hasta Wittgenstein, empeñado en señalar a la mosca la salida de la botella de su propio aparato conceptual, el filósofo se ha adjudicado la tarea de poner en cuestión todo supuesto, toda opinión aceptada sin discusión, toda convención compartida, poner en cuestión, en último término, el sistema de conceptos que permite formular una pregunta con sentido. Su objeto es puramente conceptual. Por eso, si el conocimiento implica una relación con hechos u objetos del mundo, la filosofía propiamente *no conoce, piensa*. Es un pensamiento sobre el conocimiento; un pensamiento que interroga sobre nuestra pretensión de saber. En algún momento, en el siglo XVII, ese pensamiento quiso ser tan radical que pretendió partir de la duda universal acerca de todas las creencias recibidas, para reconstruir sobre bases firmes la ciencia. Ahora comprendemos lo imposible de esa empresa; hemos aprendido que aun el cuestionamiento más radical tiene que seguir admitiendo las creencias básicas de las que no puede deshacerse. Pero, si bien la filosofía no puede ser

una "reconstrucción universal del saber", como quería Descartes, sí puede ser, al menos, una "reforma del entendimiento".

La pregunta filosófica conduce a la crítica de la razón por ella misma. Ésta podría resumirse en tres operaciones ligadas entre sí. *Primero*: El análisis de los conceptos. Permite rechazar los conceptos oscuros y alcanzar conceptos cada vez más precisos: reforma de nuestro aparato conceptual. *Segundo*: El examen de las razones en que se fundan enunciados que expresan nuestras creencias. Permite rechazar las opiniones infundadas y llegar a creencias fundadas en razones: reforma de nuestras creencias. *Tercero*: Lo anterior permite deslindar las preguntas que no pueden formularse, por carecer de sentido o de respuesta, de otras legítimas, y llegar así a preguntas cada vez más iluminadoras: reforma de nuestra capacidad inquisitiva. Por restringido que esté este proceso al examen de conceptos y cuestiones específicas, como las que habitualmente trata el filósofo, el entendimiento no puede ser el mismo antes y después de él. La crítica de la razón conduce de manera inevitable al abandono de conceptos oscuros y de creencias infundadas y a la formulación de nuevos conceptos y creencias; libera el entendimiento, aunque sea parcialmente, de ciertas creencias acep-

tadas sin discusión; le permite reformar el marco conceptual en que esas creencias se basan.

Ahora bien, ninguna sociedad podría subsistir sin un sistema de creencias compartidas y un marco conceptual aceptado, que son transmitidos día con día por la educación y la práctica social. Esas creencias reiteradas rigen el comportamiento social, permiten una acción ordenada dentro de la estructura de dominación existente. Constituyen, de hecho, un aparato de dominio sobre las mentes, que asegura la reiteración del orden social.

La actividad filosófica pone en cuestión las creencias adquiridas al pertenecer a una sociedad, para acceder a otras basadas en la propia razón. Cada quien debe examinar por sí mismo los fundamentos de sus creencias. Por eso la transmisión de una verdad filosófica es lo contrario del adoctrinamiento. No consiste en comunicar opiniones, sino en hacer ver las razones en que se funda una creencia, de tal modo que el otro sólo hará suya esa creencia si los fundamentos en que se basa se le imponen a su propio entendimiento. Comunicar una verdad filosófica consiste en abrir a la mente ajena para que ella vea, por sí misma, las razones en que se funda. "La filosofía no se enseña —dijo Kant—, sólo se enseña a filosofar". En efecto,

frente al adoctrinamiento de las mentes por las voces exteriores, la actividad filosófica pretende despertar en cada quien su propio "maestro interior", como llamaba San Agustín a la voz de la propia razón. Así la reforma del entendimiento libera la mente de su sujeción a las creencias impuestas y la pone en franquía para aceptar las que vea por sí misma. Emancipación de la razón de la dominación de las convenciones, ruptura de la sujeción a los aparatos conceptuales que reiteran un dominio.

Es cierto, muchos filósofos pueden no plantearse ese objetivo: en el mundo académico actual algunos incluso lo despreciarían: quisieran parecer neutrales frente a toda situación de dominio. ¿Qué más alejado, en apariencia, de una actividad liberadora, que un análisis conceptual sobre un tema específico del lenguaje ordinario o del discurso científico como los que llenan hoy en día las revistas especializadas de filosofía? Con todo, en la medida en que ese análisis cuestiona y analiza conceptos previamente aceptados, en la medida en que discute creencias compartidas, por más restringidos que sean unos y otras, pone en entredicho, aun sin proponérselo, un instrumento de dominación. Por su preguntar mismo y por su operación crítica, no por su intención expresa, la actividad fi-

losófica es un *pensamiento disruptivo*, es decir, cumple una función de ruptura de las creencias.

Por ello, la actividad filosófica ha solido presentarse con imágenes que expresan, con distintas variantes, un tema común: la negación de una situación servil o enajenada y el acceso de la razón a una situación liberada de su servidumbre. Los ejemplos históricos abundan: prisioneros atados en una caverna que escapan, por fin, hacia la luz solar; abandono de la dispersión y recogimiento sobre sí mismo; iluminación interior; destrucción de los "ídolos del foro y del teatro"; descubrimiento de una "razón pura"; conversión de una "actitud natural", olvidada de la propia razón, a la "actitud reflexiva"; curación, terapia contra los engaños del lenguaje. Por distintas que sean esas imágenes, en todas se expresa un movimiento de ruptura.

Pasemos ahora al segundo rasgo que señalábamos como característico de la filosofía. Desde sus inicios, la filosofía no está desligada de una búsqueda de la "vida buena". La reforma del entendimiento revela también, a menudo, el camino de una vida justa. La vida filosófica se distingue de otras selecciones de vida por pretender fundarse en un examen personal de la razón liberada y no en los "decires" (*mitos* en griego) de la comunidad.

¿Cuál es esa "vida buena" señalada por la libre razón? Las discrepancias son enormes. Los modelos de vida que presentan las distintas filosofías varían considerablemente. Pueden incluso situarse entre extremos en apariencia opuestos: en un polo, por ejemplo, el desprendimiento de todo apego a la vida mundana, predicado por un Plotino, en el otro, la afirmación nietzscheana de la vida plena; de un lado, la impasibilidad estoica ante los sufrimientos, del otro, la afirmación, desde Platón a Schopenhauer, del amor o la compasión como vías de salvación; en un extremo, Aristóteles y Spinoza: la paz de la actitud contemplativa, en el otro, Marx: la entrega a la praxis transformadora del mundo. Dentro de esta diversidad de posiciones, ¿no habrá en todas ellas un rasgo común que pudiera definirlas respecto al tema que nos ocupa?

La búsqueda de la "vida buena" se inicia en un cambio de actitud: rechazo de valores y formas de vida usuales, y elección de otros valores no cumplidos cabalmente. La vida buena no se realiza siguiendo las convenciones reiteradas día con día, que mantienen unida a la sociedad y permiten la continuidad de un orden. Por lo general, la postulación de la "vida justa" deja de confirmar las creencias morales que justifican esa práctica social e implica la aceptación de

una moral más alta, que rompe con usos y valoraciones establecidos. A menudo, ese cambio de actitud llega hasta una inversión de valores: en su límite, la vida buena supone la elección de *lo otro*, de lo distinto a la práctica reiterada en la sociedad establecida. Así, en una sociedad donde priva el afán de poder, el sabio griego elige sufrir la injusticia antes que cometerla, o bien preservar su libertad interior, puro de toda ambición y de todo dominio; en un mundo henchido de apariencias, el filosofo hindú elige el vacío interior y el apartamiento; y muchos siglos más tarde, en una civilización enajenada por el lucro y la explotación, será el filósofo quien postulará de nuevo lo otro: un mundo futuro donde el hombre llegará a ser hermano del hombre. Cualesquiera que sean las formas en que se presente la vida nueva, coinciden en un punto: es siempre liberación y autenticidad. La sociedad de dominación existente no realiza esa vida; para acceder a ella hay que romper con el conformismo de ideologías o morales convencionales. La "vida buena" se coloca, de algún modo, "fuera" de las prácticas sociales dominantes: se proyecta en un mundo de utopía, se refugia en una pequeña comunidad de sabios, se encierra en la altiva independencia del individuo o se concreta en un grupo o clase social

impugnadora del dominio. La vida buena es *lo otro* en el seno de la sociedad existente.

En la mayoría de las filosofías, la vía de la liberación, aunque se presente como universal, se ofrece sólo a cada individuo. En algunas, en cambio, se postula como ideal de liberación colectiva. A la imagen del hombre justo liberado, sucede la de la liberación de la comunidad de todos los hombres. El filósofo se convierte entonces en reformador o aun en revolucionario. Con ello amplía la búsqueda de la vida justa del "alma" individual a la sociedad entera. El pensamiento disruptivo propio de toda filosofía adquiere, así, un nuevo alcance. Es difícil entender a los filósofos reformadores o revolucionarios si no suponemos, en el fondo de su reflexión, esa búsqueda de la vida justa de que antes hablamos. Por estricto que sea el rigor científico con que algunos pretendan ejercer su pensamiento, siempre está presente el cambio de actitud que lleva a rechazar los valores de la sociedad de dominio y a postular los contrarios.

Así como la vida justa individual se realiza "fuera" de las prácticas dominantes, así la vida colectiva justa se coloca en un estado situado "más allá" de la sociedad existente. No sólo eso: la sociedad existente sólo puede justificarse si se funda en ese estado distinto, ya sea porque

derive de él y realice sus valores, o porque tienda a él como a su fin. La dominación sólo es legítima si se basa en un estado sin dominio. En efecto, en el estado que legitima el poder se ha suprimido la estructura de dominio propia de la sociedad existente: justo por ello, se sitúa "fuera" de ella. En unas filosofías se trata de un estado ajeno a la historia: se coloca entonces en la naturaleza (la "ley natural"), en un orden ideal (como en la *República* de Platón), o en un "no-lugar" (la *Utopía*). En otras, está situado antes de la sociedad civil, en un "estado de naturaleza" previo a la dominación. En algunas, por fin, se coloca en el fin de la historia, en un "mundo de los fines" o en una "sociedad sin clases", donde la raíz misma de la dominación se disolvería.

La reforma del entendimiento suele acompañarse así de un proyecto de reforma de vida y, eventualmente, de una reforma de la comunidad. Si por su preguntar teórico, la actividad filosófica era cuestionamiento y discrepancia, por su actitud práctica adquiere un signo más de negación. Frente al pensamiento utilizado para integrar la sociedad y asegurar su continuidad como esa *misma* sociedad, el pensamiento filosófico es pensamiento de ruptura; de *otredad*.

¿Cómo es posible entonces que se convierta tan fácilmente en servicial? ¿Por qué extraña

dialéctica ese pensamiento disruptivo se transforma en un sostén de la sociedad de dominio?

Revisemos los dos rasgos que distinguíamos en la filosofía: la reforma del entendimiento y la elección de una forma de vida. Por el primero, la filosofía consiste en una actividad racional continua; en ella, el preguntar, el poner en cuestión, el analizar y precisar conceptos sólo se detienen un momento para sentar sus resultados y continuar de inmediato con una nueva inquisición. Ningún argumento puede darse por concluido, ningún análisis llega a conceptos que no puedan a su vez analizarse, ninguna respuesta deja de remitir a un nuevo interrogante. Crítica permanente de la razón, su progreso no consiste en formular enunciados definitivos, sino en disolver falsas preguntas y plantear otras más iluminadoras, en rechazar conceptos confusos y alcanzar otros más precisos. Con todo, el resultado de esa actividad se fija en un *discurso*, esto es, en un conjunto de enunciados enlazados entre sí en un orden o en un sistema. La reflexión queda apresada, detenida en proposiciones concluyentes: se expresa en un conjunto de tesis, que pueden proponerse a la aceptación o rechazo del otro. El discurso filosófico, fijado en cláusulas, definiciones, premisas, conclusiones, se independiza de la actividad racional que

lo produjo: objetivado, se da por un producto acabado de la razón. Ya no sirve sólo para comunicar el camino de la razón en su proceso inquisitivo, sino para expresar un conjunto de creencias que pueden o no compartirse. Al plasmarse en un discurso, la actividad filosófica puede convertirse en *doctrina*.

Doctrina es un conjunto enlazado de opiniones que pueden enseñarse. Transmitir la filosofía como *actividad* reflexiva consistía en despertar en cada quien su propia razón para que ésta viera por sí misma. Aceptar un enunciado filosófico significaba seguir y reproducir con la propia razón la pregunta, el análisis y la argumentación que condujo a ese enunciado. Comunicar una *doctrina* filosófica, en cambio, consiste en proponer un conjunto de creencias conectadas entre sí, para que el otro se adhiera a ellas. No se transmite la actividad racional sino su producto. Codificado en su propia germanía, sellado como un sistema consistente de opiniones, el producto de la razón, separado de su práctica productora, puede manejarse como una "concepción del mundo", creencia común de una escuela, de una "corriente filosófica", cuando no de un grupo, de una secta. El aprendiz de filósofo ya no es llamado a repetir en sí el asombro y la inquisición de su propia razón,

ahora es invitado a seguir un "ismo", a dejarse guiar por las tesis de una escuela. El pensamiento liberador de toda creencia compartida ha dado lugar a un nuevo sistema compartido de creencias.

Proceso semejante sucede con la filosofía entendida como reforma de vida. La postulación de la "vida buena" supone un cambio personal de actitud. Por eso, en este campo, la filosofía no está desligada de la práctica. El pensamiento filosófico invita a elegir una forma de vida, la práctica de esa vida corrobora el pensamiento. La vida nueva no puede fundamentarse sin el testimonio personal. Así como, en su actividad crítica, la transmisión del filosofar sólo podía ser el despertar de la libre razón del otro, en su propuesta práctica, la transmisión de la filosofía sólo consiste en suscitar en el otro la convicción personal y el cambio de actitud que lo lleve a abrazar una nueva forma de vida. Las razones que comunica el discurso filosófico tienen ese último propósito. Pero también aquí el resultado de la actividad filosófica, al expresarse en un discurso, puede transformarse en una *doctrina* moral o política. Se presenta como un conjunto consistente de tesis y sentencias, de valoraciones, de normas o preceptos de vida, de regulaciones prácticas. Entonces puede ser usada,

manipulada, para orientar y dirigir la acción de los demás.

Su codificación en una doctrina es la amenaza que pesa sobre todo pensamiento liberador, tanto el que busca la emancipación personal, en una práctica moral, como el que intenta una liberación colectiva, en la práctica política. En todos los casos, el pensamiento disruptivo puede coagularse en un sistema codificado de sentencias, tesis preceptos recetas. Detenido, separado de la práctica individual o social, según el caso, ya no se transforma al tenor de la vida que lo produjo. Comunicar la filosofía convertida en doctrina, ya no consiste en invitar a un cambio de actitud para que el otro elija libremente una práctica nueva de vida, sino en transmitir un conjunto de creencias, para que el otro sujete su vida a ellas.

Al convertirse en doctrina, una filosofía puede ser usada para mover a los otros con distintos propósitos; pero hay uno que me interesa destacar: puede servir como instrumento de cohesión social. En una sociedad dividida en clases, la cohesión buscada no puede menos que reproducir sistemas de dominación. Legisladores, sacerdotes, moralistas pueden hacer suya una doctrina de liberación personal para consolidar un grupo, una iglesia, una clase so-

cial; aparatos políticos, burocracias, partidos, pueden apropiarse una doctrina de liberación colectiva para justificar su poder. Con tal de integrarse en el grupo y sentirse seguros en él, los individuos someten su razón a la doctrina aprendida. La actividad destinada a poner en cuestión las creencias que nos dominan genera entonces creencias que dominan de nuevo a las mentes. Esto es posible por un doble paso: *Primero*: la independencia del discurso filosófico respecto de la práctica racional que lo produjo y su fijación en una doctrina. *Segundo*: su utilización como un instrumento de cohesión y de dominio. Al dar este segundo paso, la filosofía se convierte en *ideología*.

Esa conversión satisface una necesidad. Cualquier grupo social requiere de creencias compartidas por todos sus miembros que, al reiterarse en el comportamiento cotidiano, le presten homogeneidad y cohesión. Las creencias aceptadas comúnmente se manifiestan en disposiciones a actuar de modo que se mantenga el orden y la seguridad en el grupo. Las creencias compartidas nos *ocupan*, en el doble sentido del término: nos dan nuestro lugar dentro una estructura social, incluso dentro de un orden cósmico, y nos mantienen "ocupados", esto es, nos permiten actuar debidamente en

los papeles sociales que nos corresponden. Al ocuparnos en una sociedad regida por la dominación, las creencias compartidas, a cambio de satisfacer nuestra necesidad de integración y seguridad, aseguran nuestra colaboración en la estructura de poder existente.

Así, el pensamiento disruptivo, al utilizarse en una doctrina que se enseña y comparte, puede dar lugar a un pensamiento integrador, destinado a mantener la continuidad. El pensamiento que abría la razón a *lo otro* de las creencias aceptadas, puede desembocar en un pensamiento cuya función es reiterar *lo mismo*: las creencias usuales y usadas en un grupo, en una clase. Es esa función distinta, y no su contenido, lo que separa un pensamiento de liberación de un pensamiento de dominio, la filosofía de la ideología. Un mismo discurso, al ser transmitido, puede suscitar en el otro la liberación de sus prejuicios y el despertar de la propia razón, o bien, por el contrario, imponérsele como una opinión indiscutida que lo ocupa e integra en una estructura de dominio; en este segundo caso, el "maestro interior" de cada quien cede su lugar a toda clase de maestros "externos".

Ahora se nos hará más claro, tal vez, por qué los poderes sociales acuden a la filosofía para legitimarse. La dominación sólo es efectiva

cuando los dominados la aceptan. Por ello tiene que presentarse como no-dominación, esto es, como realización de otros valores: libertad, equidad, felicidad, etc. El estado de dominación se legitima en el consenso si se presenta como aquél en que puede realizarse lo otro de la dominación, postulado por la filosofía. La utilización del pensamiento de *lo otro* como instrumento para reproducir *la misma* situación de dominio es justamente la ideología.

Esta operación se realiza mediante un pensamiento encubridor: tal es el pensamiento de dominación. El encubrimiento consiste en presentar el pensamiento de ruptura *como* si se ejerciera al compartir las creencias que aseguran la continuidad social; presentar el pensamiento de liberación, que abre a una forma de vida y a una sociedad distinta, *como* si se expresara en doctrinas comúnmente aceptadas, que aseguran la reiteración de la forma de vida y la sociedad existentes.

El encubrimiento ideológico puede verse en el uso que el poder político puede hacer de las doctrinas filosóficas. En muchos casos el ejercicio de una dominación aparece como una realización histórica de aquel estado *otro* postulado por una filosofía. Los ejemplos en la historia del pensamiento son muchos: en la conquista espa-

ñola se realizan los valores del cristianismo, que es justamente negación de toda conquista; en la dictadura jacobina se manifiesta el contrato social de las libertades individuales, destinado a preservarlas; en la explotación capitalista se garantizan los derechos del hombre, que implican la negación de toda explotación; en la dominación de la burocracia se asegura la liberación del proletariado, que supondría la negación de todo poder burocrático. ¿No ha sido el destino de la mayoría de los pensamientos libertarios ser usados para justificar situaciones de dominio? Al alejarse de la práctica que le dio origen, al abandonar su cuestionamiento continuo, al fijarse en un "ismo", un pensamiento libertario está listo para convertirse en servidor de un poder establecido. La ideología es ese encubrimiento del pensamiento filosófico, para utilizar sus doctrinas al servicio de una dominación.

Al término de estas reflexiones podemos regresar a nuestra pregunta inicial: ¿para qué la filosofía? La integración social requiere de un pensamiento reiterativo que nos ocupe. En las sociedades actuales, el pensamiento reiterativo opera como instrumento de dominación. La sociedad dominada se rigidiza en un sistema enajenante: los productos de la razón dominan a su productor. Todo progreso, toda liberación impli-

ca ruptura. La actividad filosófica es el tábano de la conformidad ideológica. Impide la tranquila complacencia en las creencias aceptadas, reniega de la satisfacción de sí mismo en las convicciones reiteradas. Con ello, da testimonio perpetuo de la posibilidad de liberación de la razón.

¿Y no es ahora más necesario que nunca ese pensamiento de ruptura, en esta época de pensamiento homogeneizado, reducido a lugares comunes, enlatado, consumido en grandes cantidades, en esta época de pensamiento manipulado, servicial, fascinado por la fuerza y el poder, en esta época, en suma, en que la razón parece haber sido domesticada por el afán de ganancia y de dominio? Si la ideología nace de la necesidad de seguridad e integración sociales, la filosofía satisface una necesidad de libertad. ¿No está ahora más viva que nunca esa necesidad? ¿No requerimos con urgencia aprender a asombrarnos de nuevo ante las opiniones que por "obvias", se nos quieren inculcar, aprender a poner en cuestión de nuevo todos los mitos con que nos han adormecido, recuperar la precisión y veracidad de los conceptos bajo los disfraces gastados de los discursos en uso?

Así entendida, la filosofía no puede reducirse a su práctica profesional. Ningún profesor

guarda el monopolio de la actividad filosófica ni hay academia alguna que garantice su ejercicio. La filosofía es la actividad disruptiva de la razón y ésta se encuentra en el límite de todo pensamiento científico. Porque toda ciencia genuina, al ser radical, es crítica constante del pensamiento usado y usual, propio de la ideología. La filosofía no es una profesión, es una forma de pensamiento, el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo otro, lo distinto, lo alejado de toda sociedad en que la razón esté sujeta. Lo otro, nunca alcanzado, buscado siempre en la perplejidad y en la duda, es veracidad frente a prejuicio, ilusión o engaño, autenticidad frente a enajenación, libertad frente a opresión.

CONTESTACIÓN
POR EL SEÑOR FERNANDO SALMERÓN

Señor Doctor Antonio Gómez Robledo
Presidente en turno de El Colegio Nacional,
Señor Rector de la Universidad Nacional
Autónoma de México,
Señores Miembros de El Colegio,
Señoras y Señores:

Ante todo, quiero agradecer al Consejo de los miembros del Colegio, la encomienda de dar respuesta al Dr. Luis Villoro, con motivo de su ingreso en esta corporación. Personalmente, es una tarea que me llena de satisfacción, no sólo por las razones que pudieran derivarse de una larga amistad, sino por la afortunada cercanía de mis primeras experiencias universitarias en la ciudad de México, con la brillante carrera académica de Luis Villoro.

Ingresé como alumno en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional el primer semestre de 1949, pero sólo hasta

septiembre de ese mismo año tuve ocasión de asistir a un acto académico solemne, que dejó en mí la más viva impresión. En ese acto, ante un jurado que presidía el Dr. José Gaos, un joven profesor adjunto de la cátedra de "Filosofía de la Historia" en la Facultad, defendió su tesis de maestría sobre *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Me interesaba mucho el asunto pero, sobre todo, me deslumbró el tratamiento: el propósito de deslindar la naturaleza de lo indígena, tal como se revela en la conciencia de quienes se han ocupado de él, a través de una investigación histórica; y, desde luego, el intento de aplicar a la propia realidad esquemas conceptuales nuevos —en el doble sentido de expresamente elaborados a partir de ella o de traídos de otros dominios de modo deliberado, para ser aplicados por primera vez.

La tesis sobre el indigenismo, que apareció publicada algunos meses después, representaba el primer trabajo en forma de libro surgido de uno de los miembros de un grupo de discípulos de José Gaos, que había hecho sus primeras armas en la vida intelectual de México con un ciclo de conferencias sobre el existencialismo francés: el llamado grupo Hyperión. El propio autor de la tesis, Luis Villoro, en un ensayo de

aquel año de 1949, describió ese clima intelectual. A los trabajos de Antonio Caso y Samuel Ramos, y a la influencia de Ortega y Gasset, se habían sumado las enseñanzas de García Bacca y Gaos —y la generación más joven, formada en el historicismo, la fenomenología y la filosofía de Heidegger, anunciaba su proyecto de pasar francamente al ámbito del existencialismo francés. Frente a la mera descripción psicológica o histórica de la cultura y el hombre de México, el nuevo grupo filosófico declaraba estar en posesión del instrumental teórico necesario para establecer los principios de aquellas realidades: verdadera investigación de categorías fundamentales previa a todo intento de transformación.

Al iniciarse el primer semestre de 1950, casi todos los miembros de aquel grupo formaban parte del cuerpo docente de la Facultad de Filosofía: el propio Villoro fue designado profesor titular ordinario de *Filosofía Contemporánea* —y yo pude seguir su curso monográfico de ese año sobre "Existencialismo Cristiano". Desde aquellas fechas, la entrega de Villoro a la cátedra no ha tenido punto de reposo. Salvo el tiempo de estudios de posgrado en Europa —y el de sus periodos sabáticos— su trabajo de maestro ha sido notable en las universidades

mexicanas: la de Guanajuato, la de Guadalajara, la Nacional y, actualmente, la Autónoma Metropolitana, han sido testigos de esta continuidad. Al margen de esta labor, que ha sido su tarea fundamental, ha ido apareciendo su obra escrita: serie de huellas de las tareas de cátedra. El segundo de sus libros, cuyo prefacio está fechado en noviembre de 1951, es también un libro de historia, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, pero escrito desde una perspectiva singular: el objeto de la historiografía —leemos en el prefacio— es el hombre, y el lugar del hombre en la historia se da en los límites que le señala su *situación*; la historiografía ha de ocuparse, por tanto, de grupos humanos, de acuerdo con un contexto común de referencias, tejido por el trabajo y la convivencia —y sólo secundariamente de individuos. Lo que busca el historiador no son propiamente acontecimientos objetivos, sino las actitudes humanas colectivas que son las que dan sentido a los hechos: el estudio de la respuesta frente a cada situación es lo que permite descubrir la actitud del individuo o del grupo ante su mundo histórico.

Después de aquellos trabajos juveniles, Luis Villoro no ha vuelto a escribir otros libros de historia que se propongan despejar el mis-

terio de la condición humana. Sin embargo, en libros colectivos o en publicaciones periódicas, ha firmado capítulos que vuelven sobre el tema de la independencia de México, ensayos sobre el mundo indígena, sobre la cultura mexicana del siglo XX o sobre las tareas del historiador. Y su preocupación por los problemas sociales lo ha llevado, en los años recientes, a las revistas políticas y a la prensa diaria, para discutir asuntos de política interna y cuestiones internacionales.

La parte más valiosa de su labor de escritor hay que buscarla, según creo, en sus trabajos propiamente filosóficos. La lectura de sus ensayos en orden cronológico —desde aquellos escritos bajo el signo de Dilthey y del existencialismo francés de orientación cristiana, hasta los más recientes sobre Wittgenstein y sobre el concepto de ideología—, constituye un repaso representativo de la evolución de la filosofía mexicana de los últimos 30 años. Entre nosotros, las ideas filosóficas no recorren una ruta idéntica a la que recorren en sus países de origen. El papel que cumplen los maestros en la cátedra, la oportunidad de un viaje de estudios, o la casualidad de la traducción de un libro clave, pueden alcanzar una influencia que parece alterar la lógica interna de la historia de las ideas. Toda

una generación, contemporánea de Luis Villoro, inició su formación académica en México con el historicismo y la fenomenología; recibió casi al mismo tiempo el impacto del existencialismo alemán y del existencialismo francés; a su vuelta de Europa reincidió en el estudio de los textos de Husserl más cercanos con los problemas lógicos y epistemológicos del empirismo; y descubrió por cuenta propia los instrumentos de la filosofía analítica y la presencia siempre lateral del marxismo.

El primer ensayo que conozco de Luis Villoro es un estudio sobre Dilthey, de 1947; sobre Gabriel Marcel escribió en 1948; al año siguiente publicó "Génesis y proyecto del existencialismo en México", que es el primer intento de justificación y, a la vez, la primera crónica de la formación de un grupo intelectual que eligió al existencialismo francés para enfrentar la circunstancia mexicana. Al final de la década de los años cincuenta, Villoro volvió al seminario de su maestro Gaos, que celebró el centenario de Husserl con una sesión pública cuyos trabajos se imprimieron posteriormente. Entre 1959 y 1966, el nuevo miembro de El Colegio Nacional publicó una serie de estudios sobre Husserl. Pero ya en 1961 había escrito "La crítica del positivismo lógico a la metafísica", un ensayo que

concluía sobre las posibilidades de la metafísica como una disciplina constituida solamente por enunciados referidos a los límites del lenguaje. Y para enero de 1967, redactó la primera versión a la presentación de *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, que apareció firmada por el Comité de Dirección.

Todo este relato permite decir que Luis Villoro ha sido un testigo de la marcha de la filosofía mexicana de estos años, pero la lectura de sus escritos permite decir también que ha sido un testigo de excepción.

No ha habido tiempo de mencionar siquiera la más importante de sus investigaciones, su libro sobre la filosofía de Descartes, cuyo lugar en la bibliografía de nuestra lengua es en verdad destacado: un estudio que combina la interpretación histórica más estricta, con el análisis acucioso para mostrar cómo las doctrinas cartesianas intentan responder a problemas todavía actuales —y cómo desde sus inicios introducen confusiones que serán decisivas en el desarrollo posterior del idealismo. Pero no ha habido tiempo, quiero insistir, porque la intención principal de mis palabras es simplemente subrayar la importancia del hecho de que Villoro se incorpore esta noche al Colegio Nacional. Quien ha vivido la filosofía como una forma de pensamiento crí-

tico, como un esfuerzo de dar testimonio de la verdad y de la posibilidad permanente de liberación de la razón; quien ha guardado a la cátedra una fidelidad ejemplar por muchos años, tiene desde esta noche una cátedra en esta Casa que se ampara con el lema de *Libertad por el Saber*.

La brillante pieza académica sobre "Filosofía y dominación" que ustedes acaban de escuchar, es una muestra de esas definiciones que de tiempo en tiempo ha escrito Villoro para precisar los alcances de su propia actividad. No voy a hacer de ella un comentario crítico, ni a añadir nada a un texto cuyo estilo traduce sin mancha la claridad del argumento. Me gustaría decir solamente, que su lectura me ha recordado otros textos de Villoro escritos en 1959, sin otro propósito que apuntar un detalle de origen y destacar la congruencia de una trayectoria.

Para la sesión pública del seminario de Filosofía Moderna dirigido por Gaos, que tuvo lugar con motivo del centenario del nacimiento de Husserl, Villoro escribió un artículo sobre "La filosofía como ciencia estricta". Y al anunciar su crítica del pequeño libro del maestro alemán que opone la *filosofía* como ciencia rigurosa a la *sabiduría* como concepción del mundo y las

considera dos funciones intelectuales distintas, se preguntaba: ¿realmente puede la filosofía convertirse en ciencia sin dejar de ser filosofía? ¿En verdad se trata de dos tipos de conocimiento antagónicos? Y concluía que es imposible despojar a la filosofía de esta tensión interna: empeño paradójico, pero a la vez inevitable ideal regulativo.

La misma alternativa se repite en otro ensayo de la misma fecha: "Motivos y justificación de la actitud filosófica", que en un estilo más personal distingue el aspecto negativo de la filosofía como liberación; del aspecto positivo como acceso a la verdad propia; ambos unidos en el intento de realizar una aspiración inherente a toda actividad espiritual: hacer de la vida un testimonio.

De aquellos mismos temas y de esa misma tensión de alternativas nos ha hablado esta noche Villoro, desde una perspectiva distinta y en un intento de mayor precisión conceptual. Temas de la herencia de Husserl diseminada entre nosotros por el maestro Gaos —y compartidos por toda una generación. Siguiendo su propia síntesis, Villoro ha entendido la enseñanza de la filosofía como el hacer "despertar la libre razón del otro", como el "suscitar en el otro la convicción personal y el cambio de actitud que lo lleve

a abrazar una nueva forma de vida". A continuar esta tarea que eligió hace años por su libre y decidida vocación, lo invitan por mi voz, en esta reunión solemne, sus colegas en esta Casa.

El Dr. Luis Villoro pronuncia su discurso de ingreso a El Colegio Nacional.

El Dr. Antonio Gómez Robledo, Presidente en turno, entrega al Dr. Luis Villoro el diploma de miembro de El Colegio Nacional.

ÍNDICE

Salutación
por el doctor Antonio Gómez Robledo,
Presidente en turno 7

Filosofía y dominación 13

Contestación
por el señor Fernando Salmerón 39

Se terminó de imprimir el 29 de noviembre de 2013 en los talleres de Impresos Chávez de la Cruz, S. A. de C. V., Valdivia 31, Col. Ma. del Carmen, C. P. 03540, México, D. F. Tel. 5539 5108. En su composición se usó el tipo Garamond de 10.5:12.5, 9.5:12.5 y 8.5:10.5 puntos. La edición consta de 1 000 ejemplares. Captura y composición de textos: Rebeca Rodríguez Jaimes y Laura Eugenia Chávez Doria. Editor: Hildebrando Jaimes Acuña.