

El realismo cognoscitivo de Luis Villoro y su relevancia para nuestro tiempo

INTRODUCCIÓN

En lo que sigue trataré de abordar el realismo que sostuvo Luis Villoro en teoría del conocimiento o epistemología general. Él fue uno de nuestros grandes maestros. Nos dejó su impronta filosófica en muchos sentidos, por lo que puede decirse que marcó el pensamiento que se viene desarrollando en estos días.

Ofreceré, primero, una presentación del realismo epistemológico de Villoro en sus líneas fundamentales. Después añadiré unas reflexiones personales, sobre todo indicando la influencia que recibí de Villoro hacia un realismo analógico. En varias conversaciones, él me impulsó a desarrollar mi propuesta de una hermenéutica analógica y pasar a una racionalidad analógica. En ella se engarza ese realismo analógico. Es lo que Villoro me aportó con su guía, y creo que señalar este influjo suyo, ampliado, es el mejor homenaje que puedo hacerle.

EL REALISMO “FUERTE” DE VILLORO

Luis Villoro publicó, en 1982, un libro que nos marcó a los que estábamos en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y desde allí intentábamos seguir los cauces metodológicos de la filosofía analítica, hacia diferentes aplicaciones (en mi caso, al aristotelismo, como lo hacían ya Lukasiewicz, Bochenski, Geach, Anscombe, Kenny y otros). Se trataba de *Creer, saber, conocer*.¹ En ese trabajo de epistemología trata el tema de la objetividad y la verdad, y sustenta un realismo con el que siempre simpatiqué, más fuerte que los de la mayoría de los pensadores que presentaban actitudes realistas (entre ellos, León Olivé). Para Villoro, la objetividad es relativa a comunidades epistémicas, pero la verdad no lo es. Entiende la verdad de una manera tarskiana, muy cercana al correspondentismo aristotélico. Tiene, pues, una postura metafísica realista: hay una realidad independiente de la mente, y la verdad consiste en que lo pensado/expresado corresponda a los hechos que se dan en la realidad.² Siempre me sentí muy cercano a esa posición realista “fuerte” de Villoro, por eso trataré de defenderla de las agudas objeciones que le lanzara León Olivé.

¹ Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982. Véase una reseña mía de esta obra en *Diálogos* (El Colegio de México), n. 115 (1984), pp. 79-80.

² *Ibidem*, p. 176.

Después de la aparición del libro de Villoro, las réplicas no se hicieron esperar. León Olivé fue uno de los que más persistentemente debatieron con Villoro el asunto de la verdad y del realismo. Así, en “Villoro: sobre verdad, objetividad y saber”, de 1984 (recogido después en su libro *Conocimiento, sociedad y realidad*, de 1988), Olivé sostuvo que la objetividad y la verdad son conceptos epistémicos y sociales. Distingue entre objetividad y verdad. La primera es aceptabilidad racional, mientras que la segunda es aceptabilidad racional en condiciones ideales.³ Algo puede ser objetivo sin ser verdadero y a la inversa. Porque la objetividad tiene que ver con la intersubjetividad, es decir, da razones para justificar algo, y eso es una cosa que se hace en el diálogo entre los miembros de una comunidad epistémica. Eso podría tener cierto relativismo con respecto a marcos conceptuales, pero la verdad no puede tenerlo (hay universalidad de la verdad y relatividad de la objetividad).⁴ Es decir, se puede ser relativista en cuanto a la objetividad, pero no en cuanto a la verdad. Con todo, la verdad no es metafísica, sino epistémica, depende de los marcos conceptuales, aunque alude a una realidad. Una realidad con la que no mantiene relación de adecuación, esto es, no se trata de una realidad como correspondencia, ya que ésta supone un realismo metafísico, y aquí se está dando cabida a un realismo epistémico, que depende de los marcos conceptuales. Por lo demás, la objetividad no es relativa a los individuos de la comunidad, sino a los marcos conceptuales de la comunidad misma.⁵

Yo estaría de acuerdo en que hay un sentido muy aceptable de “relativismo”, es decir, es innegable que nuestros conocimientos están de alguna manera condicionados o determinados, o por lo menos predispuestos o sesgados, por nuestro punto de vista o perspectiva, que hace que un individuo de otra cultura (o incluso de la misma) vea las cosas de manera diferente. Pero el problema es decir hasta qué punto eso sucede (y en esa medida se podría ser relativista), por ejemplo, si sólo a nivel conceptual o también empírico; y, si en el nivel conceptual, si en las cosas morales, en las físicas, en las ontológicas y hasta en las lógicas.

Una cosa que por supuesto se rechaza es el relativismo absoluto, el cual es auto contradictorio. Hay, entonces, un relativismo diferente, llamado por Olivé “relativismo moderadamente radical”, como el de Dewey. No se niega la realidad extramental, pero se niega que ya esté dada. Es un poco como en el realismo interno de Hilary Putnam, contrario al realismo metafísico,

³ El mencionado artículo está publicado en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 16(48), 1984, pp. 79-103. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.1984.556> Después se incluyó como capítulo del libro de Olivé, León. *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, México, FCE, 1988, p. 144. Lo citaré por esta edición.

⁴ *Ibidem*, p. 175.

⁵ *Ibidem*, p. 159.

en el que la realidad ya está dada, y se sostiene más bien que la realidad es estructurada por nuestros marcos conceptuales.

Es precisamente la objeción que Olivé hace a Villoro, al cual señala como situado en la línea del realismo metafísico, porque para él el mundo de los hechos está ya constituido, independientemente de la mente, y la verdad no es relativa a marcos conceptuales. Buena parte de la reflexión de Olivé sobre estos asuntos se dio por reacción a las tesis de Villoro. Así, el argumento de Villoro en favor de su realismo metafísico, basado en que puede explicar el éxito de la ciencia, es objetado por Olivé diciendo que, aun cuando la existencia de un mundo ya hecho puede explicar dicho éxito, no es la única explicación. Al igual que el realismo metafísico dice que hay una única descripción verdadera de la realidad, a lo cual el realismo interno de Putnam opone el que puede haber más de una. Por lo demás, las mismas cosas que dice el realista metafísico puede reelaborarlas el realista epistémico, sólo que en relación con marcos conceptuales. Lo que suple aquí a la verdad como correspondencia entre proposiciones y hechos es la verdad como aceptabilidad *idealizada*, esto es, para *cualquier* sujeto.⁶ Esto suena al “auditorio ideal” de Perelman, que es un auditorio inexistente, o al oyente ideal de Apel y de Habermas; lo cual es una abstracción, por lo que ya se está universalizando, pero sin tomar en cuenta lo concreto.

Olivé expresa así su postura: “Por mi parte considero que un genuino realismo debe aceptar que *hay* una realidad no contaminada por conceptualizaciones, es decir, independiente de todo marco conceptual. Pero igualmente debe rechazar la idea de que existe un único, verdadero y completo marco conceptual que ofrece *la* descripción correcta de la realidad. Eso quiere decir que deben admitirse los diversos marcos, correspondientes a diversos puntos de vista, y que aun siendo diferentes pueden ser correctos. La noción de objeto auto-identificante debe rechazarse por incoherente (pues sólo hay identificación desde marcos conceptuales y no desde los objetos), o porque si se hace coherente se llega a una metafísica indeseable.”⁷ Como se ve, está del lado de Putnam.

Olivé expone tres razones por las que debe abandonarse la noción correspondentista metafísica de la verdad: “1) nadie ha ofrecido una adecuada elucidación de este tipo de correspondencia (pero ésta podría ser una desventaja contingente y superable); 2) si se lleva hasta sus últimas consecuencias, la idea de la correspondencia metafísica debe ir acompañada de la aceptación de una única verdadera y completa descripción del mundo, la cual equivale a reconocer que hay objetos auto-identificantes, pero entonces debe admitirse

⁶ *Ibidem*, p. 154.

⁷ *Ibidem*, p. 155.

una identidad entre realidad y razón, o realidad y discurso, lo cual es una tesis metafísica indeseable, y 3) esa noción de verdad es incoherente con una perspectiva social que permita entender la existencia de diferentes puntos de vista o de marcos conceptuales, los cuales sin embargo pueden describir adecuadamente una realidad.”⁸

La razón 1) es la más débil. La razón 2), en el caso de Aristóteles, obliga a distinguir diferentes tipos de correspondencia, ya que aun adoptando una posición correspondentista, es válido admitir que puede haber varias descripciones verdaderas de la realidad, sólo que unas más verdaderas que otras, de acuerdo con el principio del conocimiento analógico, según el cual hay varias maneras de acercarse a la verdad, que está en un límite ideal; es decir, cree que la correspondencia no implica necesariamente que hay una sola descripción verdadera de la realidad, sino que hay una que se acerca más a la verdad que las otras, sin agotarla o casar completa y exclusivamente con ella. Hay grados de correspondencia con la realidad, lo cual no contempla Olivé como posibilidad.

Lo que no se ve claro en la exposición de Olivé es cómo podría excluir la obligación —que él rechaza— de tener que aceptar “el verdadero y completo marco conceptual” al cual tienden los marcos conceptuales de hecho producidos.⁹ ¿Cómo se origina un marco conceptual? ¿Es impensable un Adán antes del surgimiento de todo marco conceptual? ¿Quién dio origen a los marcos conceptuales? Es decir, el utilizar condiciones ideales lleva a asumirlas en todos los casos; así, si la verdad es la aceptabilidad por un sujeto en condiciones epistémicas ideales, esa situación —que se dice que no es utópica— lleva a pensar que es cuando se da un marco conceptual apropiado, y que el conjunto de estos marcos parciales apropiados es “el verdadero y completo marco conceptual”. En efecto, Olivé dice que la verdad es la aceptabilidad de una proposición por parte de un sujeto *independientemente* de los marcos conceptuales. ¿Hay una situación independiente de dichos marcos? ¿No es una situación contradictoria? ¿No *toda* situación de aceptabilidad es relativa a tales marcos? ¿Cuál es esa situación independiente: se trascienden todos los marcos o se ponen en entredicho?, ¿se abstrae de ellos o se llega a un marco que supere a todos? Vuelve a sonarnos la idea de Perelman del auditorio razonable universal, el cual no existe de hecho.

Para apoyar su rechazo de la relativización de la verdad a sociedades, marcos o individuos, Olivé distingue entre la aceptabilidad ideal por todo sujeto, que caracteriza a la verdad, y el problema de “si los marcos conceptuales a disposición de sociedades específicas tienen recursos suficientes para

⁸ *Ibidem*, pp. 159-160.

⁹ *Ibidem*, p. 160.

expresar a ‘P’, y si los usuarios de esos marcos, los sujetos de una sociedad específica, tienen recursos, conocimiento previo disponible, relaciones sociales adecuadas, para reconocer la verdad de ‘P’”. De esa manera, ‘P’ será objetiva para ellos, además de verdadera; pero del hecho de que sea objetiva no se desprende que sea verdadera, como del hecho de que no sea objetiva no se desprende que no sea verdadera. La verdad y la objetividad tienen intersección en algunos casos, no en todos. Esa intersección entre objetividad y verdad ¿es la condición ideal? Queda pendiente elucidar esa extraña y paradisiaca situación ideal de aceptabilidad, para ver cuándo se da y cómo se llega a ella. Sobre todo cómo se llega a ella. Para poder ejercer esa mayéutica socráticamente con todos.

En cuanto a la racionalidad, hay un sentido en que la ve como universal y no sólo como relativa, a saber, como facultad o potencialidad de los seres humanos; pues, aun cuando de hecho haya muchas cosas irracionales, tiene la facultad de la razón. Esto se parece al adagio clásico de que las definiciones se refieren a la potencia y no al acto: en los actos los hombres pueden manifestar irracionalidad, pero en la potencia siguen siendo racionales. En efecto, “puede reconocerse que existe un núcleo de presupuestos de la acción social, el cual es genuinamente universal, y debe entonces distinguirse de lo que en nuestro contexto sociocultural llamamos racionalidad.”¹⁰ Por ejemplo, uno de estos presupuestos es lo que Olivé llama el “principio débil de no contradicción”, el cual impide que se acepten todas las proposiciones formables en un lenguaje, al menos una quedaría excluida. Este es uno de los principios que no pueden ser violados por una comunidad, so pena de fracasar en la comunicación. Sólo las pruebas y el reconocimiento de su verdad, pero no la verdad misma, es lo que se relativiza a un contexto social. Olivé distingue el relativismo cultural, que acepta en ese sentido, del relativismo conceptual, que considera insostenible.

De este modo, vamos que, aun cuando son muy atendibles las objeciones de Olivé a Villoro, el realismo “fuerte” de éste sigue incólume, pues conserva su validez dentro de las diferentes explicaciones del conocimiento. No en balde el propio Hilary Putnam llegó a decir que hay varios tipos de realismo, como lo expresa el título de su libro *The many Faces of Realism*, de 1987. Y el realismo de Villoro ha tenido fecundas aplicaciones, como al diálogo intercultural, entre nuestros pueblos originarios y nuestros gobiernos.¹¹

¹⁰ *Ibidem*, p. 185.

¹¹ Beuchot, Mauricio. “Sobre el diálogo intercultural. Reflexiones a partir de Luis Villoro”, en Alcalá Campos, Raúl (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, México, Porrúa, 2015, pp. 85-99.

CIENCIA Y SABIDURÍA

Pasaré ahora a una aplicación que hizo el propio Villoro de su realismo epistemológico, a saber, a la noción misma de filosofía. Se nos dice que ella, más que una ciencia, es una sabiduría. Pues bien, nuestro pensador dio muestras de esa sapiencia y, además, nos dejó buenas indicaciones de ella en sus escritos, singularmente en el que me ha servido de base, el libro *Creer, saber, conocer*, ya citado. Trataré de recuperar sus líneas esenciales, para que se vea su concepción de la sabiduría, que es, precisamente, la filosofía, tal como él la entendía y la practicó.

En ese libro, Villoro sitúa su investigación en un contexto más amplio que el contenido expresado por el título de *Creer, saber, conocer*. Tal contexto abarcaría las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación, para buscar los caminos hacia la libertad. Aquí sólo trata la parte correspondiente al problema del pensamiento, el cual ya de por sí forma una totalidad bien integrada. Villoro lo ve, sin embargo, como preparatorio para el estudio de esas relaciones cuyo tratamiento promete. Visto como una unidad, este libro sobre el creer, el saber y el conocer presenta un orden interno constituido por el acucioso análisis de cada noción que considera. Todo ello es conducido hasta culminar en la relación del conocimiento con la praxis y, consiguientemente, con la ética.

Así, el libro de Villoro no se queda en un análisis frío de las nociones mencionadas, sino que quiere ser una reflexión profunda y detallada sobre problemas que en verdad atañen al hombre: la naturaleza y la justificación del creer, el saber y el conocer. Se ha dicho que la filosofía reciente se ha centrado en el lenguaje, desplazando los demás problemas. En la obra de Villoro encontramos una prueba fehaciente de que, a partir del lenguaje, la filosofía actual puede rendir cuenta de las nociones y problemas gnoseológicos, metafísicos, éticos, etc., que siempre son de actualidad. Y lo mismo puede constatar en filósofos de otros ámbitos que corrientemente han cargado el sambenito de hacer caso omiso de esta problemática humana.

Delimitando su método filosófico, más que limitarse a los hechos, Villoro analiza estos problemas a través de sus respectivos conceptos, concretamente: los conceptos epistémicos principales. Uno asocia entonces todo esto con la obra de filósofos que han tenido un proyecto semejante; ciertamente filósofos de extraña clarividencia, como J. Hintikka, E. Gettier, R. Chisholm y H.-N. Castañeda, entre otros. Me resulta estimulante el que un gran sector de la filosofía actual, con un alto índice de laboriosidad y seriedad, se abra a problemas de hondas repercusiones sociales.

En cuanto al tema que estudia, Villoro se preocupa —muy filosóficamente— por definir la naturaleza de la creencia, el saber y el conocer. Pero también se preocupa —más filosóficamente aún— por la justificación de nuestro creer, saber y conocer.

Atendamos primeramente a su búsqueda de las definiciones, que ya de por sí supone una ardua “cacería” (lo que los antiguos llamaban “*venatio definitionis*”), dado que requiere un atento examen de los hechos y del lenguaje.

La creencia, después de considerar diversas concepciones sobre la misma y sus respectivas dificultades, es definida mediante condiciones necesarias: “*S* cree que *p* si y sólo si: (i) *S* está en un estado adquirido *x* de disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias: (ii) *p* ha sido aprehendido por *S*; (iii) *p* determina *x*.”¹² *S* es el sujeto concreto, *p* es una proposición, y *x* el estado adquirido de disposición a responder. De ello surge la siguiente definición de creencia: “un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos.”¹³ Es una definición aceptable, que prepara la definición del saber y se conecta con ella.

El saber es definido como “creer algo por razones objetivamente suficientes.”¹⁴ Esto conduce a los problemas de la verdad y la existencia, los cuales se sintetizan en el concepto de conocer.

De esta suerte, el conocer exige las siguientes condiciones necesarias: “(i) Tener o haber tenido experiencias directas de *x* [un objeto o hecho] (y, por ende, que *x* exista). (ii) Integrar en la unidad de un objeto *x* diferentes experiencias de *x*. (iii) Poder tener ciertas respuestas intelectuales adecuadas frente a *x*.”¹⁵ Es bueno recordar que una definición es un esquema, por lo que basta con aducir las condiciones necesarias de lo que se define: exigir que sean necesarias y suficientes es pedir demasiado. Resuena aquí el adagio tradicional: la definición sólo requiere aplicarse en potencia a lo que define.

Pero más interesante aún es el tópico de la justificación. ¿Cómo justificamos nuestras creencias, nuestro saber y nuestro conocer? Además de tomar en cuenta los *motivos*, Villoro se centra en las *razones* con las que apoyamos creencias, saberes y conocimientos.

Esto hace relacionar la noción de explicación. Villoro prefiere entender la explicación-justificación como relación de inferencia. En el campo de la creencia, esto se hace aun si no hay conciencia de tal inferencia justificadora. En el campo del saber, han de tomarse muy en cuenta la objetividad y la intersubjetividad: Villoro se inclina por la dimensión “pragmática” que introduce la comunidad epistémica, lo cual marca una diferencia entre la justificación de su saber. También el saber y el conocer se justifican de manera distinta. En concreto, el conocer —a diferencia del saber, que se justifica en razones objetivamente suficientes— se justifica en experiencias directas.

¹² Villoro, Luis, *op. cit.*, p. 71.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibidem*, p. 139.

¹⁵ *Ibidem*, p. 207.

Por lo demás, también hay diversos tipos de conocer, que postulan diferentes modos de justificación. Si se pregunta por el factor común del conocer, por el conocer en general, sólo podría darse una definición muy abstracta (y que se concretiza real y efectivamente en varias modalidades): “es un estado disposicional a actuar, adquirido, determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos, que se acompaña de una garantía segura de acierto.”¹⁶ Dentro de los tipos de conocimiento, Villoro rescata el saber sapiencial, la sabiduría, y lo relaciona —en cuanto a los motivos y justificaciones— con las comunidades sapienciales.

Finalmente, considero de gran valor algunas aclaraciones que hace Villoro al relacionar el conocimiento con la práctica. Especialmente, evita la exageración de la praxis como criterio de verdad —que ciertamente obedece a una comprensión inexacta del concepto de praxis—, así como también ayuda a evitar el polo opuesto: el ideal del saber por el saber. Todo esto lo pone en camino hacia una ética del conocimiento, que busca para conquistar una de las metas más preciadas del hombre: la libertad.

Después de haber expuesto lo anterior, veo que me sigo sintiendo muy inclinado al realismo ontológico de Villoro, más que al que propone Putnam. La diferencia está en que no creo que nuestros marcos conceptuales den también la existencia a las cosas, además de su cognoscibilidad por nuestra parte. Prefiero decir, como hace Villoro, que la realidad es epistémica o gnoseológicamente dependiente, pero ontológicamente independiente; y que con esto no se tiene un realismo “metafísico” (en el sentido de Putnam) sino un realismo “ontológico”.

Putnam sostiene que la realidad es en parte dependiente y en parte independiente ontológicamente, y que la parte dependiente es un subconjunto de la parte ontológicamente independiente, pero debo confesar que eso no me queda nada claro, ni siquiera conjuntísticamente, ya que, si la realidad dependiente es un subconjunto de la independiente, una parte de la realidad independiente sería dependiente, lo cual no entiendo. Por eso me parece mejor sostener, como lo hizo Villoro, que hay una realidad independiente ontológicamente y dependiente gnoseológicamente. Creo que se puede alegar algo que el mismo Putnam acepta. En polémica con Nelson Goodman, Putnam llega a decir que las clases naturales no son completamente epistémicas. Ontológicamente, nosotros construimos la noción de *constelación*, pero no la de *estrella* o *astro*. La clase de las constelaciones es arbitraria, porque cambian de cultura a cultura; por ejemplo, los griegos veían unas, los chinos otras, etc. Pero la clase de los astros es natural, porque no puede ser —al

¹⁶ *Ibidem*, p. 221.

menos no totalmente— construida por nuestros marcos conceptuales, intereses y recursos cognoscitivos.¹⁷

Así, pues, la postura epistemológica de Villoro se sostiene y es fecunda en explicaciones. Es una muestra de su validez. Yo he tratado de aprovecharla para mis reflexiones epistemológicas, a las que paso a continuación.

HACIA UN REALISMO ANALÓGICO, SEÑALADO POR VILLORO

Termino ahora con unos breves apuntes del realismo que he desarrollado a partir del que nos dejó nuestro maestro, Luis Villoro. Él siempre me apoyó y alentó en mi propuesta de una hermenéutica analógica, diciéndome que llegara a una racionalidad analógica. Y es, precisamente, dentro de ella donde he planteado un realismo analógico.

El realismo “fuerte” de Villoro —así lo llamaba él mismo— me marcó el camino. Lo he tratado de recorrer. Primero planteé la necesidad de recuperar el realismo frente a las críticas de algunos filósofos analíticos, principalmente Peter F. Strawson y Donald Davidson; otros pragmatistas, como Richard Rorty; y algunos entre la pragmática y la hermenéutica, como Karl Otto Apel. También abordé el realismo interno de Putnam.

Excepuando a Rorty, pude tener discusiones sobre el tema con los anteriormente citados, y conté con sus respuestas, algunas de las cuales quedaron publicadas. En efecto, en 1984 tuve discusión con Davidson, con la ponencia “Pensamiento y lenguaje en la semántica de D. Davidson”¹⁸, en el marco del V Simposio Internacional de Filosofía, organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.¹⁹ También discutí con Apel, mediante la ponencia “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”²⁰, en el Simposio sobre la obra de este filósofo, organizado por la Universidad Iberoamericana.²¹

Discutí, asimismo, con Putnam, con la ponencia “Realismo y clases naturales”²², en el XI Simposio Internacional de Filosofía, organizado por el

¹⁷ Véase Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 166-169.

¹⁸ Beuchot, Mauricio. “Breves consideraciones sobre el problema pensamiento-lenguaje en D. Davidson”, en Villanueva, Enrique (comp.) *Quinto Simposio Internacional de Filosofía*, México, UNAM, 1992, vol. I, pp. 73-75. La respuesta de Davidson está en las pp. 77-79.

¹⁹ Evento realizado en Xalapa, Veracruz, del 20 al 24 de agosto de 1984.

²⁰ Beuchot, Mauricio. “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”, en Arriarán, Samuel y Sanabria, José Rubén (comps.) *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 55-66. La respuesta de Apel aparece en las pp. 67-71.

²¹ Evento realizado en la Ciudad de México, el 29 de febrero de 1991.

²² Beuchot, Mauricio. “Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam”, en *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113. Las respuestas de Putnam no se publicaron por cuestiones de derechos de autor.

Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.²³ Igualmente discutí con Strawson, en un volumen colectivo compilado por Carlos Caorsi, de la Universidad de Montevideo, en 1993.²⁴

Esas discusiones me sirvieron para precisar mi postura y el sesgo del realismo analógico que el propio Luis Villoro me pedía que desarrollara. La razón es que en la actualidad hace falta recuperar el realismo, debido al exagerado relativismo posmoderno. Pero no un Realismo así, sin más, o con mayúsculas; sino, por supuesto, cierto realismo. Por eso no puede ser un realismo ingenuo, como el “realismo científico” que adoptaron los positivistas lógicos (Putnam dice que piensa en ellos cuando habla de “realismo metafísico”, sobre todo en Wilfrid Sellars, y los rechaza). Ése es un realismo unívoco, demasiado duro, incluso naif, inaceptable. Pero ahora el relativismo ha minado el realismo. Incluso el realismo interno de Putnam ha sido visto como demasiado relativista, casi contradictorio. Sería un realismo equívoco, que me resulta inaceptable. Por eso se necesita un realismo analógico, que no tenga la rigidez del unívoco, pero tampoco la elasticidad excesiva del equívoco.

En la necesidad de ese realismo me ha confirmado el que recientemente mi amigo Maurizio Ferraris ha lanzado el manifiesto de un “Nuevo realismo”. Eso me parece importante y oportuno, contra el relativismo posmoderno. Pero el suyo me suena en exceso fuerte, aunque ha ido cambiando. En primer lugar, surgió por oposición al relativismo extremo de su maestro Gianni Vattimo, connotado filósofo posmoderno. Por otro lado, lo está construyendo a partir de John Searle, lo cual habla de la impronta de la filosofía analítica que tendrá ese realismo. Abrigo el temor de que sea un realismo demasiado unívoco todavía.

Por eso con un filósofo argentino, José Luis Jerez, he trabajado en la línea de la construcción de un realismo analógico. Éste trata de apoyar la empresa de Ferraris, pues es necesario revitalizar el realismo, que estaba tan vilipendiado. Pero también intenta aceptar las críticas que se han hecho a un realismo demasiado pretencioso, y por eso busca evitar el construir un realismo unívoco, tal como el de los positivistas lógicos; pero también quiere evitar caer en un relativismo excesivo, como el que no deja de ostentar el realismo interno o pragmatista (ha recibido diversos nombres) de Putnam. Ése sería un realismo equívoco.

¿Qué sería ese realismo analógico? Un realismo así es de cepa aristotélica, pero pasado por las críticas de los filósofos analíticos, pragmatistas y

²³ Evento realizado en Taxco, Guerrero, el 25 de agosto de 1992.

²⁴ Beuchot, Mauricio. “La teoría de la verdad en Strawson”, en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay), Universidad de la República, 1993, pp. 7-27. La respuesta de Strawson aparece en las pp. 181-184.

hermeneutas que han criticado realismos demasiado rígidos y pretenciosos. Con todo, es suficientemente “fuerte” como para oponerse a los relativismos de los posmodernos. Por eso me parece que se coloca en la línea trazada por nuestro maestro Luis Villoro.

Esto se encuentra, por ejemplo, en el libro que escribí con José Luis Jerez²⁵ y que ha sido traducido al italiano por petición de Maurizio Ferraris. Jerez y yo esperamos que este realismo analógico, en la línea de una hermenéutica analógica, preste un servicio a la filosofía latinoamericana. En efecto, esta propuesta ha sido considerada por Mario Magallón, del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM), y Juan de Dios Escalante, de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), como un producto filosófico latinoamericano.²⁶ También lo han visto como algo, dentro de la filosofía mexicana, que es novedoso. Por eso he escrito otro libro con Luis Eduardo Primero Rivas.²⁷ Es decir, se la ve como una nueva epistemología, una que se coloca en el Sur, es decir, en América Latina.

En efecto, el antirrealismo, el relativismo extremo y otras corrientes han agotado su periplo (la posmodernidad ya está de salida), y se siente el retorno del realismo (como el nuevo realismo, de Ferraris y su grupo), con nuevos estudios sobre ontología y epistemología, que tratan de recuperar la realidad, pero sin la ingenuidad de los realismos que no aceptaban ninguna mediación. En nuestro caso, superando los relativismos extremos de los marcos conceptuales, perspectivas, intereses, etc., queremos un realismo crítico, pero decidido. Es decir, un realismo que tome en cuenta las críticas, objeciones y discusiones que ha recibido esta postura de filósofos analíticos, pragmatistas y hermeneutas, para reconstruir el edificio, pero con una conciencia del saludable paso por la reflexión autocrítica. Quizá ése sea el mayor realismo posible, uno que ha pasado por el diálogo, el debate y la reflexión en la que se pueda partir de la experiencia misma. Ahora necesitamos un planteamiento diferente y nuevo, según las corrientes que nos tocan en la filosofía actual (la filosofía analítica y la posmoderna). Siempre nuestro diálogo se da con la gente de nuestro tiempo.

El propio Maurizio Ferraris ha considerado que el realismo analógico que estoy desarrollando forma parte del movimiento del “Nuevo Realismo” que él ha desatado recientemente. Esta corriente cuenta con exponentes célebres, como Markus Gabriel, Quentin Meillassoux, Graham Harman y

²⁵ Véase Beuchot, Mauricio y Jerez, José Luis. *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén (Argentina), Editorial Círculo Hermenéutico, 2013.

²⁶ Véase Magallón Anaya, Mario y Escalante Rodríguez, Juan de Dios (coords.) *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014, pp. 12 y 17.

²⁷ Véase Beuchot, Mauricio y Primero Rivas, Luis Eduardo. *Perfil de la nueva epistemología*, México, CA-PUB, 2012, 2a. ed., México, Publicar al Sur Editorial, 2022.

otros. Pero sigue vigente el peligro de que se retorne al realismo unívoco de la modernidad cientificista, o que se vaya otra vez al realismo equívoco de la posmodernidad relativista. Hace falta un realismo analógico que no tenga la rigidez del unívoco, pero tampoco la disolución del equívoco. Este realismo analógico ya forma parte de esa vertiente del “nuevo realismo”, tal como lo ha reconocido Ferraris, quien lo incluye como una parte de ese movimiento. Dice expresamente: “El Décimo Coloquio de Hermenéutica Analógica llevado a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 14 al 16 de octubre de 2014 se llamó ‘Una nueva hermenéutica para un nuevo realismo.’”²⁸ De modo que el nuevo realismo analógico no solamente ha sido reconocido y ha recibido carta de ciudadanía en Latinoamérica, sino también en Europa, con lo que se está constituyendo como algo más allá de nuestras fronteras. Todo para servir a nuestra filosofía mexicana, como fue el espíritu que mostró Villoro en su momento.

CONCLUSIÓN

Según puede verse, Luis Villoro ha ejercido un magisterio filosófico muy notable en México, del cual le estamos agradecidos. Yo nunca tuve la suerte de ser su alumno, pero la tuve de ser su amigo y colega en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Allí pude hablar mucho con él acerca del realismo analógico, al cual vio con buenos ojos, porque se coloca en la línea de un realismo consistente, que él siempre defendió. Ese fue el magisterio suyo al que aludo, y el haber continuado en su perspectiva es el mejor homenaje que puedo rendir a su memoria.

²⁸ Ferraris, Maurizio. “Realismo por venir”, en Ramírez, Mario Teodoro (coord.) *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México, 2016, 66, nota 82. Lo dice también en *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina), Círculo Hermenéutico, 2014, p. 8; y en “Surgimiento y desarrollo del nuevo realismo”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), vol. LXVIII, núm. 199 (2019), p. 433, nota 74.