

LUIS VILLORO: FILÓSOFO MEXICANO UNIVERSAL

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

Presentamos aquí una exposición sucinta de los aportes del pensamiento filosófico de Luis Villoro que consideramos más relevantes y que creemos tienen un alcance universal. Partimos precisamente de una reflexión sobre las relaciones entre lo universal y lo particular en el acto filosófico (como acto que ha de sintetizar ambos polos) y, de ahí, en la experiencia ética y en el concepto de cultura. Posteriormente exponemos los tres ámbitos en los que la filosofía de Villoro hizo aportes significativos: 1) el aporte epistemológico, centrado en los conceptos epistémicos de “conocer” y “sabiduría”; 2) el aporte ético, centrado en el concepto de vida comunitaria, inspirado en la comprensión de las culturas indígenas mexicanas; y 3) el aporte metafísico, relacionado con las reflexiones villorianas sobre lo “sagrado” y sus implicaciones para una perspectiva ontológica y un concepto de Razón no meramente escéptico y relativista.

Palabras clave: particular, universal, cultura, conocer, sabiduría, comunidad, sagrado.

Luis Villoro: universal Mexican philosopher

We present a succinct exposition of Luis Villoro's contributions to philosophical thought that we consider most relevant and that we believe have a universal scope. We start precisely from a reflection on the relations between the universal and the particular in the philosophical act (as an act that has to synthesize both poles), and from there, in the ethical experience and in the concept of culture. Afterwards, we expose the three areas in which Villoro's philosophy made significant contributions:

1) the epistemological contribution, centered on the epistemic concepts of “knowing” and “cognizing”, and “wisdom”; 2) the ethical contribution, centered on the concept of community life, inspired by an understanding of Mexican indigenous cultures; and 3) the metaphysical contribution, related to the villorian reflections on the “sacred” and its implications for an ontological perspective and a concept of reason that is not merely skeptical and relativistic.

Keywords: particular, universal, culture, know, wisdom, community, sacred.

Mario Teodoro Ramírez Cobián

Doctor en Filosofía por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Fue presidente de la Asociación Filosófica de México, en 2012-2014. Es autor entre otros libros de: *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013; *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, Editorial Siglo XXI, 2012; *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México, Ed. UNAM, 2010; *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México, Editorial Siglo XXI, 2016; *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, México, Editorial Siglo XXI, 2014.

Introducción

Luis Villoro, la figura filosófica más relevante del México contemporáneo,¹ nace el 3 de noviembre de 1922 y fallece el 5 de marzo de 2014. Inicia su actividad académica e intelectual hacia fines de la década de 1940, en el contexto del gran impacto que produjo la Revolución mexicana de 1910 en todos los ámbitos de la vida nacional. Junto con otros jóvenes filósofos –Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla– participa en la fundación del grupo *El Hiperión*, que se propuso aplicar a la situación del país las ideas de las corrientes filosóficas europeas en boga, el historicismo y el existencialismo particularmente.² En general, el grupo se propuso pensar filosóficamente la problemática mexicana y produjo, en su breve existencia –1948-1952–, algunos de los ensayos más memorables de la filosofía mexicana del siglo xx, como el “Análisis del ser del mexicano” de Emilio Uranga,³ o la “Fenomenología del relajo” de Jorge Portilla.⁴ Villoro publicó dos libros que expresaban sus preocupaciones básicas sobre el país: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de 1950,⁵ y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, de 1952,⁶ en los que mostró una magnífica y original combinación de dotes filosóficas y de historiador. Es claro para Villoro que la pregunta sobre el ser del mexicano debía ser contestada bajo una perspectiva histórico-crítica y no de manera puramente filosófico-conceptual o atendidos al análisis psicológico o sociológico.

No obstante, inconforme con ciertas derivaciones y significaciones ideológico-nacionalistas de las cuestiones abiertas por *El Hiperión*, Villoro puso en suspenso por un tiempo estas temáticas y se dedicó a buscar, a construir en realidad, una concepción filosófica adecuada a sus inquietudes y propósitos. Realizó, así, reflexiones e investigaciones sobre la filosofía oriental,⁷ la fenomenología de Husserl,⁸ la filosofía clásica moderna

(Descartes, en particular⁹), la filosofía analítica, el marxismo, la filosofía de la cultura, etc., instrumentos teóricos que le permitieron trabajar y hacer aportes a las más diversas cuestiones y disciplinas filosóficas como la antropología filosófica, la teoría del conocimiento, la crítica de la ideología, la ética, la filosofía política, la filosofía de la religión y otras. Pero más allá de temáticas específicas, corrientes y doctrinas, Villoro fue y quiso ser ante todo un filósofo, es decir, alguien que se proponía pensar la totalidad de lo existente en su complejidad y en su concreción. Él tuvo la capacidad y el interés para ocuparse de los temas universales del pensamiento, con todo el rigor que la disciplina filosófica exige y, sin embargo, tuvo también la sensibilidad para atender las problemáticas de su realidad histórico-social concreta, de la realidad mexicana. En la tensión entre lo universal y lo particular –tensión que atraviesa toda la filosofía mexicana del siglo XX–, Villoro supo encontrar y moverse en el ámbito de lo concreto, esto es, de lo universal-particular o de lo particular-universal, donde no cabía negar ninguno de los dos polos. No se trataba para el filósofo mexicano de encontrar simplemente una solución dialéctica al dilema sino, en todo caso, de saber moverse con inteligencia y sensibilidad de un polo a otro, de una dimensión a otra.

La concepción que Villoro hace jugar sobre la relación entre cultura y valores puede permitirnos entender mejor su concepción del sentido y el *lugar* de la práctica filosófica –que es también una práctica valorativa–. En principio, el filósofo mexicano cuestiona, respecto a la naturaleza del valor, tanto la concepción universalista como la particularista, es decir, tanto la postura que considera que los valores tienen un carácter universal sin más, como la que considera que los valores son relativos a un contexto o un mundo particular, histórica y geográficamente situado.¹⁰ Para Villoro no existe aprehensión directa de los valores sino mediada por una cultura, por el mundo cultural concreto en el que el sujeto humano se desenvuelve y existe propiamente.¹¹ Esto porque –podemos precisar por nuestra cuenta– los valores no son conceptos o definiciones formales que se puedan captar mediante un proceso puramente intelectual.

Los valores son cualidades que se dicen de objetos, actos o personas y son comprendidos –valorados– en el contexto de un mundo socio-cultural concreto. No obstante, esto no significa que los valores como tales sean algo particular, que cada cultura tenga sus valores propios o distintivos y, por ende, que las culturas sean incomparables o inconmensurables en cuanto a sus concepciones axiológicas. Lo que es particular es *la manera* como aprehendemos y comprendemos los valores, no estos como tales. Si los valores son valores valen universalmente.

Ahora bien, si no existe aprehensión directa de los valores, no existe, por ende, *cultura universal*, que es la suposición más cuestionable del universalismo axiológico y que conduce a ese vicio que llamamos etnocentrismo, y más precisamente eurocentrismo, es decir, la suposición de que la cultura europea (y occidental-moderna, en general) es la cultura universal, la cultura que tiene una aprehensión no culturalmente mediada de los valores –lo cual es, simplemente, una contradicción– y que, por ende, se arroga el derecho a imponer su concepción a las demás culturas. Según Villoro, el universalismo axiológico es una ideología que legitima la dominación. Pero el relativismo axiológico no es una solución, pues desarma a las culturas de su capacidad crítico-racional: pues si todas las culturas son iguales, como sostiene el relativista, no tenemos bases entonces para criticar a las culturas dominantes, hegemónicas o etnocéntricas.

Para nuestro filósofo son ciertas las dos cosas: los valores son efectivamente universales pero no existe cultura universal, cada cultura particular es un modo de aprehender, comprender y realizar los valores universales. De este modo, tampoco existe inconmensurabilidad entre las culturas, pues todas ellas, en su compleja diversidad, apuntan de un modo u otro a esos valores. En la medida que toda cultura es capaz de aprehender valores –valores universales–, toda cultura tiene la capacidad de trascender su cerrada particularidad y abrirse a lo Otro, a lo distinto de ella. Ciertamente, una cultura puede negarse a esa apertura y permanecer en una auto-afirmación identitaria, pero esto significa, precisamente, que

esa cultura se niega a los valores universales, es decir, al *valor*. Una cultura así termina por negarse a sí misma, deja de ser, propiamente, cultura. Lo anterior implica, y Villoro así lo sostiene, que la dimensión esencial de lo que llamamos cultura está constituida por sentidos o posibilidades valorativas (autonomía, autenticidad, sentido, eficacia).¹² Cada cultura es un modo de valorar, de realizar valores: justicia, libertad, igualdad, dignidad, solidaridad, veracidad, belleza, etc., y, a la vez, los valores nada son y nada significan –nada valen– si no se les realiza, si no se les lleva al espacio vivo de su aplicación práctico-social.

De acuerdo con el modelo anterior pasamos ahora a definir la concepción villoriana de la actividad filosófica.¹³ Podemos decir, igualmente, que para él no hay filosofía universal sino acceso particular y culturalmente mediado a lo universal filosófico. No se trata meramente de hacer filosofía particular, identificada con un contexto cultural específico y sus rasgos peculiares, alejada de los grandes temas del pensamiento universal. Pero tampoco se trata de negar toda referencia a la particularidad cultural propia e identificarse sin más con una actividad filosófica abstracta y general, la misma para todos. Lo que nuestra particularidad cultural determina es *la manera* como tratamos lo universal filosófico: el orden de relevancia de los temas, el sentido o matiz que damos a los mismos, las consecuencias que extraemos de nuestro tratamiento y el contexto al cual dirigimos en primera instancia nuestras propuestas y aportes teórico-filosóficos. Accedemos a lo universal no negando nuestra particularidad cultural sino profundizando en ella, pensando radicalmente sus condiciones y rasgos esenciales, y constatando que estos no son contrarios ni muy lejanos al fin a lo que todo ser humano pensante se plantea en cualquier parte del mundo.

Para Villoro, filosofar consiste en construir ese espacio de concreción cultural donde lo universal y lo particular lejos de oponerse resuenan entre sí y configuran un pensamiento que siendo universal no deja de mostrar signos de particularidad socio-cultural, y siendo particular no deja de abrir horizontes y vectores de significación universal. Esta mu-

tua determinación, este movimiento de doble reversibilidad es lo que constituye la forma de la práctica filosófica que Villoro ejerce y, de algún modo, se constituye en un referente o incluso un modelo para los filósofos de México y otras latitudes.

En el horizonte de esta interrelación entre universalidad y particularidad explicamos en seguida los que consideramos los tres aportes filosóficos básicos de la reflexión de Villoro: 1) el aporte epistemológico, como teoría pluralista del conocimiento; 2) el aporte ético en cuanto filosofía política de la comunidad desde la experiencia de los pueblos indígenas de México; y 3) el aporte metafísico u ontológico, en cuanto anticipación del realismo filosófico actual, nueva y a la vez añeja perspectiva filosófico-universal.

1. El aporte epistemológico

Como decíamos hace un momento, Villoro concibe al filosofar como un proceder esencial e integral. Su actividad como filósofo no se agota en alguna disciplina filosófica ni en la adscripción a ninguna corriente o doctrina de pensamiento. Para Villoro no se trata de pensar teorías o filosofías sino la realidad como tal y los problemas que ella nos plantea. La filosofía no es un fin en sí mismo sino un medio para comprender lo que es y para saber actuar y vivir en el mundo. La filosofía posee un *telos* que apunta más allá de sí misma, no es el puro pensar por pensar.

Desde esta perspectiva debemos ubicar la valiosa teoría del conocimiento que nuestro filósofo elabora y presenta en su libro *Crear, saber, conocer*.¹⁴ Nos interesa dejar claro, en primer lugar, que el propósito de Villoro no estriba en construir una teoría del conocimiento *per se*, sino que ésta debe entenderse en el contexto de una problematización general propia de su búsqueda filosófica. El problema que Villoro se plantea como trasfondo de su exposición, y considerando el contexto mexicano de su reflexión, es si podemos tener una teoría adecuada de la relación

entre conocimiento y vida práctico-social o, de forma más general, entre pensamiento y vida, entre razón y praxis. Es decir, ¿podemos tener una vida práctica racional o filosóficamente orientada? ¿Puede el conocimiento ayudarnos a vivir mejor, permitirnos superar la violencia, la dominación, la injusticia? Este punto es el que nos permite observar que el aporte específico y propio de la teoría del conocimiento de Villoro se encuentra en la tercera categoría epistémica analizada por él, el llamado *conocer*, es decir, el conocimiento personal y la sabiduría.¹⁵ De alguna manera Villoro considera que la tradición de la teoría del conocimiento ha olvidado o ignorado esa tercera posibilidad del conocimiento, quedándose únicamente en el análisis de las dos primeras: el *creer* (la creencia, la ideología) y el *saber* (la creencia válida, la ciencia), y obligándonos a elegir entre una u otra: la práctica social sólo puede ser, bien ideológica, fundarse en una ideología más o menos válida pero racionalmente insuficiente, o bien científica, fundarse en un saber científico-técnico, es decir, en el conocimiento de los expertos y en una racionalidad puramente metódico-objetiva. Ninguna de estas opciones resulta aceptable para Villoro, pues cualquiera de las dos ha tenido consecuencias cuestionables e incluso desastrosas en el mundo de la vida práctica.

Cabe recordar las definiciones que nuestro filósofo proporciona de los términos epistémicos que dan título a su libro. Entiende por *creer* una disposición del sujeto a comportarse de una determinada manera bajo la asunción de que algo es el caso. Esta asunción, la *creencia*, puede encontrarse justificada en motivos o en razones que el sujeto puede aducir. Los *motivos* son los móviles puramente subjetivos de la creencia, y pueden remitir a deseos, intereses, conveniencias, estadios emocionales o convicciones religiosas o de algún otro tipo; negativamente dicho: son condiciones de la creencia que no tienen ningún fundamento objetivo y racional. Por el contrario, las *razones* de una creencia son los argumentos que un sujeto puede aducir para sostenerla. Ahora bien, la creencia se convierte en *saber* cuando las razones que la sostienen tienen un carácter objetivamente suficiente y metódicamente sustentado. Las razones

permiten afirmar que el objeto de la creencia es el caso y, por ende, que existe independientemente de lo que el sujeto particular crea. Villoro precisa que las “razones objetivamente suficientes” son aquellas que una *comunidad epistémica* determinada da por aceptadas de acuerdo con los criterios epistemológicos que rigen esa comunidad. De esta manera se explica el carácter intersubjetivo que para el filósofo mexicano posee el saber científico.

En cuanto a la definición del *conocer* es importante señalar en principio la diferencia fundamental que tiene con el creer y el saber. Mientras estas últimas funciones epistémicas remiten al mundo de las creencias, el conocer remite a la realidad tal como es aprehendida a través de la experiencia personal y vivencial. “Conocer” es tener una experiencia de la cosa o situación, es un conocimiento acerca del ente y sus cualidades reales. Hay mucha diferencia en español entre decir “conozco a Carlos” y decir “creo que Carlos es michoacano” o “sé que Carlos es michoacano”. La primera fórmula expresa un conocimiento que puede justificarse en experiencias reales o bien en datos o pruebas que dan cuenta de que esa experiencia es real. La segunda fórmula se sustenta en motivos o en razones probables, más o menos ciertas –otras creencias, ciertas suposiciones–, mientras que la tercera fórmula se sustenta en razones que se consideran objetivamente válidas –su acta de nacimiento, su carnet de identidad u otras pruebas objetivas–. Se da el caso, incluso, de que puede expresar la tercera fórmula pero no la primera; por ejemplo: puedo decir “sé quién es Donald Trump pero no lo conozco” (ni quiero conocerlo). De esta manera, queda claro que el “conocer” constituye un tipo de conocimiento original e irreductible a las otras dos formas.

El “conocer” remite a todas las formas de conocimiento que tenemos de la realidad o del mundo humano a través de la experiencia y que no pueden reducirse ni a ideología ni a ciencia. Cabe aquí no solamente el conocimiento personal, sino también el conocimiento interpersonal, el conocimiento estético, el conocimiento emocional –la religión en cuanto forma de experiencia y no en cuanto doctrina ideológica–, y

el conocimiento ético-axiológico, la comprensión de los valores. Según Villoro, el “conocer” se puede conformar en un conjunto de concepciones consistente y compartidas comunitariamente que es lo que designa con el término de *sabiduría*, que no es mera creencia ni mero saber, sino un modo de ser y de vivir que puede implicar creencias y saberes, pero siempre vinculados a una experiencia o praxis. Dice nuestro filósofo: “un científico no es necesariamente un hombre sabio. Porque un sabio no es el que aplica teorías, sino enseñanzas sacadas de experiencias vividas”.¹⁶

Ahora bien, de la misma manera que la ideología puede remitir, aunque de forma vaga o extrínseca, a cierto grupo o clase social, y que el saber científico se sostiene en las reglas y procedimientos de una comunidad epistémica, la sabiduría remite a lo que el filósofo mexicano llama *comunidades sapienciales*, o bien, podríamos nombrarlas por nuestra cuenta, “comunidades culturales”, es decir, un conjunto de sujetos que concreta y vívidamente comparten ciertos conocimientos, experiencias, valores, modo de actuar y de vivir, de sentir, etc. Así tenemos, por ejemplo, una comunidad de artistas, o de educadores, una comunidad profesional, o una comunidad religiosa; en fin, una comunidad étnica o que existe en un espacio geográfico determinado y comparte una tradición común de nociones, valores y prácticas sociales, como los pueblos indígenas de México.

Para Villoro la sabiduría constituye una forma de conocimiento propia y posee también un tipo de racionalidad específico que estriba en que las creencias propias (las convicciones) de la sabiduría se fundamentan en la praxis real o, más precisamente, en la consistencia entre lo que un sujeto cree o piensa y lo que hace y vive. Aunque esta consistencia puede ser objeto de justificación teórica, normalmente se trata de una “justificación” práctica, es decir, se muestra en la acción, la obra o la conducta de un individuo. Naturalmente, esto requiere la existencia de otros individuos que pueden dar testimonio de esa justificación.

En fin, respecto a la discusión epistemológica moderna, Villoro propone una alternativa: recuperar y observar el valor de la sabiduría como

forma específica pero a la vez fundamental del conocimiento y del ejercicio de la razón humana. Contra las visiones que reducen la razón a su forma científica y que dejan para la vida práctica el dominio de las formas no racionales, ideológicas, del pensamiento, el filósofo mexicano encuentra que la posibilidad para la vida humana está por otro lado, en otra instancia, en otra dimensión: la de una racionalidad arraigada, práctico-vital y comunitaria. En general, Villoro ve en la sabiduría, en cuanto forma de pensamiento distinta tanto de la ciencia como de la ideología, la alternativa para la vida social-humana.¹⁷

2. El aporte ético

En la trayectoria intelectual de Villoro ocurre un giro o cambio de perspectiva hacia principios de la década de los 90 del siglo pasado. Este giro consistió, en la línea de la misma preocupación por la praxis y la dimensión vital de la existencia, en pasar de una crítica epistemológica a la ideología y una propuesta general de conducir la vida bajo parámetros epistémico-racionales, a la crítica política de la ideología y a la propuesta más específica de fundamentar éticamente la praxis social. De la misma manera que debemos encontrar en el pensamiento filosófico y en la sabiduría una alternativa a la dicotomía ideología-ciencia, en el campo práctico debemos encontrar una alternativa a la dicotomía entre la moralidad ideológica y el utopismo racionalista: ésa es precisamente la alternativa del pensamiento ético. Es en el libro *El poder y el valor*¹⁸ donde mejor queda reflejado el giro ético-político del pensamiento de Villoro.

En ese libro nuestro filósofo se ocupa de diversos temas de teoría ética y filosofía política, bajo la tesis de que ambas temáticas deben encontrarse estrechamente vinculadas. Pensar la ética en términos políticos y pensar la política en términos éticos es la propuesta que nos permite superar los atolladeros tanto de una teoría ética pura –su idealismo inveterado– como de una teoría política pura –su pragmatismo incorregible–. Entre

el idealismo ideológico de la moralidad establecida y el inmoralismo de una política sometida al poder, se encuentra, para Villoro, la doble mediación entre ética y política: una ética que no es tal si no se plantea el asunto de su realización social efectiva, y una política que es signo del fracaso humano si no sabe dejarse guiar por valores éticos. La ética, es decir, una vida conforme a los valores básicos y universales —justicia, igualdad, libertad—, sólo es plausible si se plantea en el contexto social y en la lucha por la realización del *bien común*, es decir, si sabe ligarse comprometidamente a una praxis política, a una acción social racionalmente coordinada. A la vez, la vida política ayuna de orientaciones éticas queda reducida a un puro mecanismo para la reproducción del orden social establecido, pierde toda posibilidad crítica y emancipadora. Para Villoro no hay ética puramente individual, sino que todo compromiso ético involucra a los demás, a los otros. Y no hay política o acción social colectiva relevante sin la asunción de valores y principios éticos.

A partir de la pregunta por la posibilidad de una vida social éticamente orientada, conforme a los valores universales de la libertad, la autonomía, la igualdad, y particularmente conforme al valor de la justicia solidaria, Villoro se remite al análisis crítico de las formas de organización socio-política o Estado que han existido. Básicamente discute tres tipos: el Estado para el Orden, el Estado para la Libertad y el Estado para la Igualdad.¹⁹ El primero es la forma que prioriza el valor del orden —la seguridad, la sobrevivencia del grupo social, etc.— y funciona bajo el principio del sometimiento de los individuos y grupos sociales a un Poder autárquico que supuestamente garantiza la buena marcha de la sociedad. El segundo tipo de Estado, que es producto de las revoluciones modernas, se propone garantizar los derechos individuales y el ejercicio de las libertades; pone límites a las formas autoritarias del Estado para el orden. El tercer tipo de Estado, que en realidad es un complemento del segundo, es el Estado que busca garantizar derechos sociales o colectivos bajo el propósito de lograr la mayor y más justa igualdad y condiciones adecuadas de vida para todos sus integrantes.

Villoro considera que los tres tipos de Estado han sido incapaces de crear una vida social justa, libre, armónica y creativa. Pues la naturaleza del Estado conlleva el convertirse en una estructura de dominación sobre el cuerpo social, es decir, en regirse por una política que subordina siempre los valores al poder, la vida social a los intereses de clase o grupo. En general, Villoro cuestiona las diversas ideologías políticas modernas. Ni el liberalismo ni el socialismo, ni el nacionalismo ni la socialdemocracia le resultan planteamientos atractivos, no sólo en función de las condiciones particulares de México sino también en función de una concepción universal de justicia. Por ello, se propone interpretar y asumir la perspectiva de los grupos indígenas de nuestro país, particularmente los grupos indígenas chiapanecos organizados en torno al EZLN y que surgieron a la luz pública mundial en 1994.

La filosofía política indígena –zapatista– que Villoro reivindica se sostiene en los siguientes principios o ideales normativos: a) la construcción de una vida social orientada por principios éticos, donde el poder se encuentra sometido al valor; b) la práctica de una democracia directa y participativa, que vigila y evita que la representación política se enajene de la comunidad y se conforme en un poder aparte y “sobre” la comunidad –este es el principio zapatista del “mandar obedeciendo”–; c) la prioridad *libremente asumida* –aspecto en el que el talante crítico de Villoro se permite insistir– de la comunidad sobre el individuo, es decir, el cuestionamiento a las formas del individualismo egoísta y antisocial que caracteriza a la modernidad, pero también a las formas de integración social autoritaria e impositiva; d) el reconocimiento de los valores de la tradición cultural como fuente de sentido para la vida actual, una relación respetuosa con la naturaleza, y una concepción holística y descentrada de lo sagrado en cuanto sentido total de la existencia, como comunión universal de todos los seres.²⁰

Así pues, Villoro encuentra en el mundo indígena una alternativa –un modelo ético-político-cultural– con el cual hacer frente a los desórdenes e insuficiencias de la sociedad moderna. Debemos aclarar dos

puntos importantes: 1) el filósofo mexicano sostiene también que no debemos abandonar los logros valiosos de la modernidad, como el espíritu científico bien entendido, es decir, sin dogmatismos ni reduccionismos, la defensa de la libertad y el valor de la libertad individual –sin el exceso del individualismo egoísta y hasta nihilista–; 2) además, Villoro está consciente de que el modelo ético-político indígena no se puede extrapolar simplistamente a la vida moderna: se trata, más bien, de tener sus principios como referentes orientadores para la conducción de la transformación social y política de nuestro tiempo.²¹ En todo caso, lo que sí debe cambiar es nuestra percepción y valoración de las culturas indígenas bajo una perspectiva generosamente multicultural. Más allá del reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas, debemos tener también, y quizá esto es lo más importante, la disposición a aprender del pensamiento y la praxis indígena, a ver lo que *ellos* pueden enseñarnos a *nosotros*.

3. El aporte metafísico

Junto a los grandes temas filosóficos que hemos referido, el epistemológico y el ético-político, Villoro llegó a interesarse por las cuestiones últimas acerca del sentido de la existencia, el Ser, lo Sagrado, lo Divino, etc.²² Este interés lo expresó de manera un poco lateral y discreta, pues enmarcado dentro de las grandes líneas del pensamiento del siglo xx –la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo– nuestro autor era consciente de que sus intereses metafísicos, ontológicos o teológico-filosóficos no tenían cabida, y no iban a ser bien vistos, bajo aquellos paradigmas teóricos, todos coincidentes en el rechazo a la metafísica y en la asunción de alguna forma de ateísmo. No obstante, la crisis reciente de los paradigmas teóricos referidos –y de otros más–, así como la emergencia de nuevas concepciones filosóficas en lo que va de este siglo, como el giro ontológico del realismo especulativo, permiten recuperar y valorar

las intuiciones metafísicas de Villoro y otorgarle su justo y esencial lugar en el conjunto de su pensamiento.

Primeramente cabe recordar el *realismo ontológico* que Villoro mantuvo como tesis última en su teoría del conocimiento. Contra las epistemologías de corte formalista o pragmático, es decir, contra la suposición de que el análisis de los procesos del conocimiento agota cualquier cuestión ontológica o, en otras palabras, contra el supuesto de que la epistemología elimina la necesidad de la ontología, Villoro apunta en *Crear, saber, conocer* que la asunción de que existe una realidad independientemente del sujeto y de sus marcos de conocimiento es una condición para la posibilidad de objetividad y verdad del saber. “La existencia de una realidad independiente de los sujetos –explica–, a la que pueden adecuarse sus juicios, es la única explicación racional, tanto de la coincidencia de las justificaciones objetivas de una pluralidad de sujetos, como del progreso del saber”.²³

No obstante, reacio a cualquier retorno al pensamiento metafísico al modo clásico –por dogmático e infundado–, Villoro no encuentra los medios teóricos para poder sustentar su afirmación de la primacía de lo real y de la posibilidad de una ontología. En su postrero ensayo sobre “La verdad”²⁴ estira, creemos que infructuosamente, las concepciones fenomenológicas y la pragmática lingüística para buscar justificar la definición clásica de la verdad como “correspondencia” o referencia a una realidad transubjetiva mediante el análisis rigurosamente intencionalista, referencialista, de los actos y actitudes cognitivas. Independientemente de los asuntos de método, queda claro que nuestro filósofo rechaza convencido cualquier postura idealista, aunque a la vez nunca se conformó con las directrices objetivistas y demasiado restrictivas de la filosofía analítica y el cientificismo ideológico, por lo que su reflexión de alguna manera apunta –o puede apuntar, según nuestra interpretación– al *realismo especulativo* –que también se opone tanto al idealismo como al realismo empirista o positivista– que ha sido propuesto recientemente por diversos pensadores, como Quentin Meillassoux, Graham Harman y Markus Gabriel.²⁵

Claramente, Villoro es consciente de que una postura ontológico-realista es necesaria para poder escabullirse de las implicaciones escépticas y relativistas del pensamiento moderno y posmoderno. En esa búsqueda encontró la vía mística, como la posibilidad de acceder a una realidad totalmente otra, absolutamente otra, respecto al sujeto humano y todas sus determinantes y relatividades. Así, en sus escritos de filosofía de la religión, Villoro defiende una concepción holística de lo divino, como un sentido silencioso e irreductible a ninguna conceptualización o fijación ideológico-religiosa o intelectual. Aunque no toma una postura definitiva, se entiende que no hay vía racional sino mística a lo Divino. Creemos que este juicio puede ser problematizado. Como Wittgenstein, el filósofo mexicano encuentra también la manera de “hablar de lo que no se puede hablar”. Su concepción de lo Divino está sustentada, en realidad, en una reflexión fenomenológico-racional más que en una postura puramente emotiva o fideísta, irracional sin más. En su bello texto “La mezquita azul”²⁶ nos presenta, más que una disquisición teórica acerca de Dios y lo sagrado, la descripción de una experiencia mística en primera persona, esto es, la experiencia que el propio Villoro dice haber tenido visitando la famosa iglesia de Estambul. Ahora bien, esto no implica anular la posibilidad de un discurso metafísico –ontológico-racional– sobre lo Divino y, en general, sobre la existencia de una realidad absoluta y más allá de las determinantes humanas. Esta posibilidad, la de un discurso crítico-racional sobre Dios –o sobre la noción de Dios–, es lo que el nuevo realismo ha propuesto en este siglo, particularmente en la versión del pensador francés Quentin Meillassoux. Lo que este autor plantea es la posibilidad de una demostración racional –lógico-especulativa– de la existencia de una realidad en-sí independientemente de la conciencia y la vida humana, es decir, absoluta.²⁷ Esta vía no sería inconsistente con la defensa de la racionalidad que Villoro asume en su filosofía, aunque ciertamente obligaría a abrir la discusión sobre la posibilidad de un pensamiento metafísico, ontológico y especulativo, en el ámbito de la filosofía mexicana y la filosofía latinoamericana en general.

De alguna manera, las líneas epistemológicas de la filosofía analítica o las corrientes ideológico-políticas del latinoamericanismo han mostrado sus insuficiencias e incapacidades para responder a las ingentes necesidades de la vida y el pensamiento de nuestros países, donde la filosofía bascula normalmente entre la forma de un pensamiento ajeno totalmente a nuestras realidades concretas y la forma de un pensamiento fuertemente comprometido con esas realidades pero desde posturas ideológicas y a veces meramente simplistas y esquemáticas. La ausencia en general de interés de los filósofos latinoamericanos por las cuestiones filosóficas básicas de la metafísica o la ontología se revela como una incapacidad de nuestras filosofías para fundamentar racionalmente una comprensión consistente de la realidad y una orientación para la praxis sólidas y efectivamente vinculantes en nuestras comunidades.

Consideramos, finalmente, que mientras nuestra filosofía no arribe a ocuparse directamente de las cuestiones metafísicas básicas, el proyecto de una filosofía mexicana y latinoamericana autónoma y creativa seguirá estando pendiente en cuanto a su realización efectiva. La línea abierta por la rigurosa, congruente y sistemática elaboración filosófica de Villoro puede ser retomada y desarrollada, ciertamente bajo nuevos contextos y nuevas disposiciones, y en función de nuevos retos teóricos y práctico-sociales.

Notas

¹ Cf. Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México: UNAM, 2010.

² Luis Villoro, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, *Filosofía y Letras*, vol. 18, Núm. 36 (1994): 233-244.

³ Cf. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato: Gobierno del Estado, 1990.

⁴ Cf. Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, México: FCE, 1984.

⁵ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: El Colegio de México, 1950.

⁶ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México: UNAM, 1953.

⁷ Cf. Luis Villoro, “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India”, en *Id.*, *Páginas filosóficas*, Jalapa: Universidad Veracruzana, 2006, pp. 81-100.

⁸ Cf. Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, México: UNAM, 1975.

⁹ Cf. Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México: FCE, 1965.

¹⁰ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México: FCE, 1997.

¹¹ Luis Villoro, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, en *Id.*, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós/UNAM, 1998, pp. 141-154.

¹² Luis Villoro, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, en León Olivé (Comp.), *Ética y diversidad cultural*, México: FCE, 1993, pp. 109-140.

¹³ Expuesta en un diálogo polémico pero respetuoso con Leopoldo Zea, relevante figura del “latinoamericanismo” filosófico y de la reivindicación de una filosofía “propia”. Cf. Luis Villoro, “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *Id.*, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México: FCE, 1995, pp. 90-118.

¹⁴ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982.

¹⁵ *Op. cit.*, ver particularmente cap. 9: “Conocer y saber”, pp. 197-221.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 226.

¹⁷ *Op. cit.* Cap. 10. Tipos de conocimiento, pp. 226.

¹⁸ *Op. cit. Ibid.*

¹⁹ Luis Villoro, *El poder y el valor*, *op. cit.* Ver particularmente: Cuarta parte. La asociación política, pp. 251 y ss.

²⁰ *Op. cit.*, Cap. 16. La comunidad, pp. 359 y ss.

²¹ Cf. Luis Villoro, *De la función simbólica del mundo indígena*, México: UNAM-Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 1979.

²² Cf. Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México: Verdehalago/El Colegio Nacional, 2006.

²³ Luis Villoro, *Crear, saber, conocer, op. cit.*, p. 195.

²⁴ Luis Villoro, "Verdad", en *Id.* (compilador), *El conocimiento. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 20, Madrid: Trotta, 1999, pp. 213-232.

²⁵ Cf. Mario Teodoro Ramírez (coordinador), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.

²⁶ Luis Villoro, "La mezquita azul", incluida en: *Id.*, *Vislumbres de lo otro, op. cit.*, pp. 49-86.

²⁷ Cf. Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: La caja rota, 2015.

Referencias

- MEILLASSOUX, Quentin, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: La caja rota, 2015.
- PORTILLA, Jorge, *Fenomenología del relajo*, México: FCE, 1984.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, México: UNAM, 2010.
- RAMÍREZ Mario Teodoro (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.
- URANGA, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato: Gobierno del Estado, 1990.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México: El Colegio de México, 1950.
- VILLORO, Luis, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México: UNAM, 1953.
- VILLORO, Luis, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México: FCE, 1965.
- VILLORO, Luis, *Estudios sobre Husserl*, México: UNAM, 1975.
- VILLORO, Luis, *De la función simbólica del mundo indígena*, México: UNAM-Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 1979.
- VILLORO, Luis, *Crear, saber, conocer*, México: Siglo XXI, 1982.
- VILLORO, Luis, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en León Olivé (Comp.), *Ética y diversidad cultural*, México: FCE, 1993, pp. 109-140.
- VILLORO, Luis, "Génesis y proyecto del existencialismo en México", *Filosofía y Letras*, vol. 18, Núm. 36 (1994): 233-244.

- VILLORO, Luis, “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *Id.*, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México: FCE, 1995, pp. 90-118.
- VILLORO, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México: FCE, 1997.
- VILLORO, Luis, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, en *Id.*, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós/UNAM, 1998, pp. 141-154.
- VILLORO, Luis, “Verdad”, en *Id.* (Comp.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 20, Madrid: Trotta, 1999, pp. 213-232.
- VILLORO, Luis, “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India”, en *Id.*, *Páginas filosóficas*, Jalapa: Universidad Veracruzana, 2006, pp. 81-100.
- VILLORO, Luis, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México: Verdehago/El Colegio Nacional, 2006.



Recepción: 10 de octubre de 2018
Aceptación: 24 de noviembre de 2018