

DALÉCTICA FILOSÓFICA DE LUIS VILLORO SU TRAYECTORIA INTELECTUAL EN EL CONTEXTO DE LA REALIDAD MEXICANA*

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

No sólo por su obra, su rigor teórico o su creatividad Villoro es la figura más destacada de la filosofía mexicana actual, además, la línea de su evolución personal es en cierta manera ejemplar del modo como se han dado las relaciones entre filosofía y cultura en nuestro país. De hecho, y esto no es más que una hipótesis de trabajo, esa evolución puede ser entendida como un modelo en pequeña escala del desarrollo, las aventuras y los avatares de la filosofía y la cultura mexicanas del siglo veinte y hasta nuestros días. Como si Villoro se hubiera propuesto repetir en su devenir personal este proceso.

Nos proponemos dar cuenta en este ensayo de esa hipótesis, es decir, mostrar su productividad teórica tanto para acercarnos a una autocomprensión de la filosofía mexicana (que en muchos aspectos es similar a la situación filosófica de Latinoamérica en general e incluso de otras latitudes del mundo no europeo-occidental) como a una caracterización que quiere ser a la vez una valoración, un homenaje y una interpretación de la obra de Luis Villoro. Lo que nos interesa, ante todo, es captar el *movimiento* del pensar filosófico de Villoro, la dialéctica que su discurrir realiza en el entrecruzamiento de las exigencias y tareas del pensamiento filosófico-universal y el compromiso de atender a los contextos reales y específicos de nuestra vida histórico-social.

Comenzamos con una breve y esquemática caracterización de la filosofía mexicana del último siglo (el más relevante en la historia de la filosofía de nuestro país). Posteriormente exponemos un reporte de la obra de Villoro articulado en tres momentos o etapas fundamentales. Concluimos con una reflexión sobre el significado general y los aportes principales del pensamiento villoriano.

1. La filosofía mexicana del siglo XX

Ya concluido el siglo veinte podemos intentar una evaluación general de la situación de la filosofía en México en ese periodo. Habría mucho que decir sobre las diversas corrientes y desarrollos que lo atravesaron. Por mor de la brevedad y de la comprensión proponemos una reconstrucción en torno a un cierto *hilo conductor*. Éste estaría definido por la manera como se ha enfrentado el que creemos es el problema filosófico clave de la filosofía mexicana contemporánea: el de las relaciones entre lo *universal* y lo *particular*, es decir, el de la relación entre los rasgos y exigencias de un pensamiento y una cultura universales, y los caracteres, problemas y exigencias de nuestra realidad histórico-cultural propia. En torno a este problema —el *proprium* de la filosofía mexicana— se pueden determinar tres posiciones o movimientos de reflexión, que corresponden a sendos momentos o épocas en el desarrollo intelectual y socio-político del país, y que desarrollan lo que bien podemos llamar la *dialéctica de la conciencia filosófica mexicana*.

1.1 La crítica de lo universal y la búsqueda de lo propio

Este momento cubre la primera mitad del siglo. Se inicia con el planteamiento de la “cuestión” de lo universal y lo particular en la inquisitiva de los que pueden considerarse padres fundadores de la filosofía mexicana contemporánea: Antonio Caso y José Vasconcelos. Oponiéndose al provincianismo y las limitaciones culturales de la sociedad mexicana de

principios de siglo, estos pensadores enarbolaron un *espiritualismo crítico* con la pretensión de poder responder mejor a los graves problemas y deficiencias nacionales. En su mejor época José Vasconcelos cuestionó el universalismo existente —identificado con la tradición cultural europea— y propuso no una reivindicación del nacionalismo o el particularismo sino la construcción de un *nuevo* —más incluyente, generoso y cosmopolita— universalismo (cuya expresión metafórica es “la raza cósmica”).¹

La necesidad de enfrentar filosóficamente nuestra circunstancia cultural, moral, espiritual y hasta psicológica fue planteada magistralmente por Samuel Ramos. Crítico de la ideología nacionalista —y particularmente del naciente “nacionalismo cultural” mexicano— Ramos puso sin embargo las bases para un filosofar más orientado y circunscrito al análisis de “lo mexicano”, tal y como lo practicó la siguiente generación integrada en el llamado grupo *Hiperión*: Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor y el propio Luis Villoro. Además de la influencia de Ramos el grupo recibió la del historicismo y el existencialismo europeos canalizada por los “transterrados” (José Gaos especialmente), y que proporcionaba para ellos la justificación filosófica de un pensar vuelto a lo “propio”.

1.2 La crítica de lo particular y el regreso a un universalismo duro

En la década de los cincuenta comienza en nuestro país un proceso de modernización industrial forzada y un abandono en la práctica de los postulados nacionalistas y revolucionarios provenientes del movimiento armado de 1910. En el campo de las artes y el pensamiento aparece un deslinde crítico respecto al carácter ideológico y autoritario del nacionalismo mexicano, y en la filosofía, la nueva generación se cura del ánimo particularista y se vuelca a la tradición europea y su concepción universalista del quehacer filosófico. Se cuestiona el filo “espiritualista” e “irracionalista” del periodo previo; se critica su falta de rigor y profesionalidad teóricas, su apartarse de la lógica y su antipatía por la

ciencia; pero, sobre todo, se cuestiona acremente el carácter nacionalista, provinciano y hasta folklórico de sus temas y enfoques.

En este segundo momento —particularmente en las décadas de los sesenta y setenta— dominan en los estudios filosóficos en México dos paradigmas de corte universalista: la “filosofía analítica” y la “filosofía marxista”. A pesar de sus diferencias, ambas concepciones coinciden en la crítica del espiritualismo y en su desinterés por cualquier cuestión relacionada con la realidad “propia y particular”; de alguna manera, ambas suponen que la verdadera tarea cultural y política del país estriba en incorporarse a un proceso de “desarrollo” mundial, bien dentro del cauce científico-técnico, bien dentro del cauce político-socialista.

1.3 Pluralismo: ¿hacia una síntesis de lo universal y lo particular?

¿Existe, desde fines de la década de los ochenta, un nuevo momento, una nueva época en la filosofía mexicana? Diversas circunstancias y problemáticas —no sólo nacionales sino también mundiales— parecen indicar hacia esa posibilidad. A partir de la crisis de los paradigmas universalistas y de la consecuente explosión del tema de la “diversidad y la diferencia culturales” que se ha dado desde la última década del siglo veinte, parece que podemos hablar ya de un tercer movimiento del filosofar mexicano, que se prolongaría en el próximo siglo, y que consistirá, de alguna manera, en tratar de encontrar una posición de equilibrio entre el “particularismo” y el “universalismo” al que se remitían, respectivamente, las dos generaciones anteriores.

Aunque reflejado vagamente dentro de la filosofía —con la emergencia de nuevos enfoques, temas y corrientes—, un movimiento de carácter pluralista se perfila de manera muy evidente desde el campo de las ciencias sociales —ampliamente desarrolladas en México en las últimas décadas— y desde el campo de la acción político-social y cultural. Frente al universalismo duro y hasta alegremente acrítico del periodo anterior, se plantea ahora una cierta sospecha sobre la función y el significado político-ideológico de cualesquier postulados de índole universalista,

específicamente en lo relativo a la comprensión y valoración de la dimensión histórico-social y cultural de la vida humana. Sin embargo, ya no se postula un regreso a un particularismo nacionalista. Precisamente uno de los rasgos de lo que podemos considerar el tercer momento de la filosofía mexicana del siglo XX, y que lo distingue claramente del anterior, es la diferencia en su modo de hacer la crítica al primero. Mientras que las filosofías de corte universalista se contentaban con señalar las limitaciones y los aspectos “ideológicos” del nacionalismo cultural de la primera generación, la actual ha destacado sobre todo los aspectos “políticos” del nacionalismo, es decir, su funcionamiento en cuanto estructura de homogeneización y dominación de la diversidad sociocultural del país. Desde esta perspectiva se observa que no existe necesariamente una oposición entre el “nacionalismo” y el “universalismo”, y que ambos pueden converger y apoyarse uno a otro en el orden de su funcionalidad política. Lo que en realidad se opone a ambos por igual es una perspectiva “pluralista”, es decir una perspectiva que reconoce la complejidad y heterogeneidad culturales del país, la irreductibilidad de la vida cultural a un solo modelo —universal o nacional— y la necesidad de avanzar hacia modelos de pensamiento y cultura más dialécticos, críticos y concretos.

2. Etapas en el desarrollo filosófico de Luis Villoro

La totalidad del proceso intelectual de Villoro, como ya anticipamos, figura en sus líneas fundamentales la dialéctica misma del filosofar en México. Su reflexión expresa el movimiento por el cual, partiendo de un reconocimiento de nuestra particularidad, el pensamiento se abre a lo “otro” —la tradición filosófico-cultural universal— para, pertrechado con los instrumentos conceptuales y críticos, y sobre todo con la posibilidad de contraste y mediación que esa tradición nos permite, volver nuevamente, y con una visión más aguda, a la comprensión de nuestra realidad concreta. Ya no se trata, en este momento de síntesis y equilibrio, de buscar o afirmar una supuesta “identidad nacional”, sino de *focalizar* desde el ámbito mismo del pensamiento universal aquellas cuestiones que resultan

fundamentalmente relevantes para nuestro comprender y actuar actuales. Después de un largo viaje, el filósofo vuelve al principio, regresa a la tierra, pero no viene con las manos vacías: trae consigo una “caja de herramientas” y el aire fresco de sus ideas renovadas.

En la biografía intelectual de Villoro podemos puntualizar ese proceso también en tres etapas fundamentales. En términos cronológicos aproximados, la primera —la postura particularista o de *filosofía histórica*— iría de fines de los cuarenta hasta mediados de los sesenta, la segunda —la universalista o de *filosofía teórica*—, de fines de los sesenta hasta mediados de los ochenta, y la tercera —la pluralista o de *filosofía práctica*—, de fines de los ochenta hasta nuestros días. Veamos en detalle estas tres etapas y la bibliografía correspondiente.²

2.1 La etapa de lo particular o de la filosofía histórica

La primera etapa, orientada a la reflexión histórico-filosófica de algunos aspectos de la realidad social y cultural de México, se encuentra representada principalmente en dos obras que, al paso del tiempo, muestran cada vez más su pertinencia teórica: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1953).

El primer texto consiste en una verdadera toma de conciencia histórica de la “alteridad” indígena que conforma profundamente a la vida nacional, y que a lo largo de la historia hemos sido incapaces de asumir y comprender cabalmente. Villoro tendrá que esperar más de cuarenta años para ver aparecer el último “gran momento”, ya no del “indigenismo”, sino de aquello que las páginas finales de su libro anunciaban: la necesidad y posibilidad de una conciencia indígena autónoma, la emergencia del indígena ya no sólo como “realidad revelada”³ sino como “realidad revelante”: un movimiento indígena (el “neozapatismo”) que habla desde sí mismo y por sí mismo, e interpela desde ahí a la nación entera para saldar cuentas pendientes y, sobre todo, para reconstituir las bases del proyecto de país que queremos.

El segundo libro de Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, es un modelo de reflexión histórica. Su autor afronta uno de los momentos dramáticamente clave de la historia de México y, armado con diversos instrumentos teóricos, nos ayuda a comprender no sólo las situaciones históricas, sociales y políticas concretas, sino el significado profundo —humano, filosófico— de este proceso. La obra expone en realidad toda una teoría de la sociedad y del cambio político, en el contexto de una reflexión sobre la legitimidad, el poder, la violencia, la justicia y la libertad, y en el horizonte de una interrogación profunda sobre lo que varios pensadores del siglo veinte han llamado *la condición humana*: la trágica desproporción que nos caracteriza entre la libertad de nuestro deseo e imaginación, y la limitación y labilidad de nuestro ser temporal e históricamente situado. Para el caso de la historia de México esta desproporción se presenta como el enfrentamiento entre dos proyectos político-sociales diametralmente opuestos: el de las fuerzas revolucionarias y su “instantaneísmo” utopista —que tiene que recurrir a una “violencia” abierta— y el de las fuerzas conservadoras y su “preterismo” nostálgico —cuya defensa del “orden” disimula la violencia cotidiana de la dominación y la explotación social. La constatación de esta desconcertante condición subsistirá en el pensamiento de Villoro hasta nuestros días.

Además de los dos libros mencionados, Villoro publica en esta primera época una serie de textos que nos ilustran el proceso de su formación filosófica inicial, mismo que, en cierta medida, marcará todo su desarrollo ulterior. Sintéticamente ese proceso se puede caracterizar como la lucha por alcanzar un concepto adecuado de “filosofía”, a través de un movimiento que partiendo del existencialismo⁴ se retrotrae reflexivamente a las fuentes fenomenológicas de esa corriente⁵, a fin de poder responder unitariamente al doble reclamo de *autenticidad* y *racionalidad* que signa a todo verdadero pensar filosófico. La búsqueda de una nueva concepción de la filosofía lleva a Villoro a confrontarse críticamente con las fuentes últimas del pensamiento moderno. Esto queda expuesto magistralmente en su investigación doctoral sobre la filosofía de Descartes⁶, donde, desde una perspectiva fenomenológica, nos hace ver cómo el descubrimiento crítico-reflexivo con el que inicia la modernidad (el principio

de la evidencia) inmediatamente se trastoca, por obra del propio Descartes, en un mecanismo de *cosificación*, intelectualista e idealista, de la vida de la conciencia y de la experiencia activa del conocimiento. La superación definitiva del idealismo, y la negativa a cualquier concesión a posturas irracionalistas o poco rigurosas, marcarán la siguiente etapa en el desarrollo de Villoro.

2.2 La etapa de lo universal o de la filosofía teórica

La segunda etapa corresponde a lo que llamamos la “mediación” universalista: hay que “incardinar nuestra cultura en las corrientes universales del pensamiento”, expresa Villoro ya en 1960⁷. Filosóficamente, son los acercamientos al neopositivismo y a la filosofía analítica los que van a definir la orientación conceptual y metodológica de esta etapa. Podemos fechar su arranque con la publicación del artículo-manifiesto “El sentido actual de la filosofía en México”⁸, escrito en colaboración con Fernando Salmerón y Alejandro Rossi), donde se argumenta, en contra de las posturas nacionalistas y latinoamericanistas, a favor de la asunción sin cortapisas ideológicas de las exigencias universales de rigor analítico y validez teórica dentro de la filosofía. Desde el punto de vista político-social cabe hacer referencia al libro *Signos políticos*⁹ donde, al fragor de las circunstancias cotidianas del México de principios de los setenta, Villoro constata el agotamiento político, social y cultural del “nacionalismo”, que había marcado al país desde el fin del movimiento revolucionario de 1910 (La Revolución Mexicana) y que sólo subsiste como una “mascarada” ideológica, como mecanismo de justificación de un Estado profundamente autoritario y antidemocrático. Por otra parte, aunque asume una postura a favor del socialismo, Villoro cuestiona igualmente los rasgos ideológicos, dogmáticos y antidemocráticos del marxismo existente. La única opción (teórica y práctica) viable es la defensa y el ejercicio a ultranza de la racionalidad filosófica. Villoro se aproxima entonces a las exigencias lógico-metodológicas y las orientaciones epistemológicas de la filosofía analítica pero sin perder de vista el *objetivo*: fundar adecuadamente una

praxis social superior; de ninguna manera la actitud “analítica” es, para él, un fin en sí mismo.

La culminación de esta segunda etapa se encuentra en el reconocido texto *Creer, saber, conocer* (1982), modelo de pensamiento metódico, donde se afronta desde una perspectiva amplia y actual uno de los problemas cruciales de la filosofía: el del conocimiento. Villoro insiste en que la verdad y objetividad de nuestras creencias se alcanza por los procesos de justificación racional que utilizamos para validadas. Ahora bien, lo que llega a convertirse en ideológicas no es el que se encuentren insuficientemente justificadas sino el que, mediante artimañas y falacias, queramos hacer pasar por razones objetivas lo que solamente responde a motivos personales o intereses parciales, y desde el punto de vista social a intereses de dominio y poder. Complementariamente, Villoro remarca que los procesos de justificación se efectúan necesariamente en el contexto de determinadas condiciones histórico-sociales: la objetividad de nuestro conocimiento es posible y sin embargo nunca podemos afirmar que estamos en posesión de la verdad absoluta. El conocimiento científico, si bien importante y necesario, no es el único válido. Otras formas de conocimiento, basadas en otros criterios y procedimientos, son perfectamente posibles y legítimas; por ejemplo, la filosofía, la ética e incluso la religión. Villoro llama a estas otras formas de conocimiento: sabiduría, y sostiene que ciencia y sabiduría son irreductibles una a otra e irrenunciables ambas. “La ciencia no puede reemplazar a la sabiduría”, sostiene; y explica: la ciencia “garantiza el acierto de nuestra acción, cualquiera sea el fin que hayamos elegido, pero no puede indicarnos cuál es el fin que cada quien deba elegir”. Incluso, aunque la ciencia pudiera llegar a explicarnos exhaustivamente la consistencia del universo, todavía “sería válido preguntar: pero ¿qué *sentido* tiene ese universo?”.¹⁰ Corresponde a la sabiduría, al pensamiento, intentar responder a esta pregunta.

Cabe señalar que en el libro *El concepto de ideología y otros ensayos*, de 1985, se muestra con claridad el pasaje de una teoría del conocimiento y la racionalidad a una reflexión práctico-social: la preocupación por la praxis real que ha sido *leitmotiv* del filosofar de Villoro. El discurso de ingreso a *El Colegio Nacional* en 1978, incluido en ese libro con el título “Filosofía y

dominación”, es un texto ejemplar de la lucidez y precisión que caracterizan su estilo. Ahí mantiene, frente a la desafortunada conversión de la filosofía en doctrina ideológica al servicio de la dominación (falsa filosofía),¹¹ la doble tarea crítica que desde siempre define al pensamiento filosófico auténtico: la reforma del entendimiento y la elección de una vida nueva. La filosofía posee un carácter disruptivo, en cuanto es crítica racional de las creencias y convenciones establecidas en una sociedad, y en cuanto, de esta manera, abre a la posibilidad de otras formas de vida y de sociedad, más libres y auténticas, fundadas en el ejercicio autónomo de la propia razón y en la capacidad de comprensión de cada cual. “La filosofía no es una profesión —afirma Villoro—, es una forma de pensamiento, el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin logrado nunca plenamente, lo distinto, lo alejado de toda sociedad en que la razón esté sujeta. Lo distinto, 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”.¹²

De esta manera, el filósofo mexicano se ve en la necesidad de transitar de la fundamentación epistemológica de la crítica de la ideología a la fundamentación ético-racional de la crítica de la dominación y el poder y, por ende, a la posibilidad de diseñar un nuevo modo de ser en sociedad y una nueva manera de hacer política. Pasamos, pues, de la filosofía teórica a la filosofía práctica. Éste es el sino de la siguiente etapa.

2.3 La etapa de “síntesis” o de la filosofía práctica

En la tercera etapa de su desarrollo filosófico Villoro efectúa un retorno a las problemáticas concretas de la realidad mexicana. Cabe aclarar que este retorno se encuentra mediado por la discusión teórica en los campos de la ética, la filosofía política y la filosofía de la cultura. Desde el punto de vista bibliográfico hay que señalar dos obras fundamentales: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997) y *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998). El momento de arranque de esta tercera etapa se puede fechar también: el discurso “El poder no se legitima por la dominación”

con el que el 18 de diciembre de 1986 recibe Villoro el Premio Nacional de Ciencias Sociales (otorgado por el gobierno mexicano). La consigna filosófica que da título a ese discurso lo dice todo: tanto respecto a su postura teórica como respecto a su postura ante la crisis económica, social y política por la que atraviesa el país.

A esta época pertenece también el breve ensayo sobre *El pensamiento moderno. La filosofía del renacimiento*, de 1992 donde, además de ofrecer una caracterización global de la “figura del mundo” de lo que llamamos “modernidad”, Villoro presenta una crítica de los rasgos negativos de la sociedad y del mundo actuales: el predominio de la racionalidad instrumental, la promoción del individualismo y los anti-valores del egoísmo y la competencia desmedida, la destrucción de los lazos comunitarios y de la diversidad de tradiciones y culturas, en fin, el abandono nihilista y desesperanzado de toda visión ética y todo compromiso libertario.¹³ Sin embargo, no se trata de anular los logros y las virtudes de la sociedad moderna —el conocimiento científico, el pensamiento crítico, el estado de derecho— sino de reencauzados mediante la recuperación de una visión más amplia y profunda de la realidad humana. En uno de sus últimos textos pregunta Villoro, nos pregunta a todos: “¿debemos conformarnos con la realidad recuperada y renunciar para siempre a nuestros sueños o podemos aún acariciados sin sucumbir a sus engaños?”.¹⁴ Visión utópica y actitud crítica, en fin, compromiso ético irrenunciable, se anudan en la propuesta que el pensador mexicano nos ofrece.

¿Es posible todavía una sociedad humana adecuada? ¿Una sociedad que permita y promueva la convivencia libre y pacífica entre los seres humanos, se funde en principios de justicia e igualdad y en actitudes de cooperación solidaria? Villoro piensa que tal cosa es todavía posible con la condición de que recuperemos, más allá de los devaneos cientificistas e ideológicos de la modernidad, más allá de las promesas incumplidas del liberalismo y del estrepitoso fracaso del socialismo, las exigencias de una concepción ética de la praxis social. Que la organización política y la acción política se realicen conforme al “valor” v va no sólo conforme al “poder”, esto es, que podamos restablecer los fundamentos éticos de la vida política: una idea del “bien común” y de los valores objetivos (que

expresan lo *deseable* por todos y no lo *deseado* por algunos), una asunción clara de nuestra responsabilidad y compromiso práctico, y una conciencia racional, crítica y vigilante frente a toda desviación autoritaria y dogmática de la vida social. No se trata, ciertamente, de volver a una visión moral, moralista, de la sociedad, al espacio de las buenas conciencias y las buenas intenciones. Se trata, para Villoro, de formular una *ética política*, que consiste en la sabiduría para mediar entre “el poder y el valor”; entre los ideales y valores sin los cuales la praxis social pierde sentido, y el conocimiento y entendimiento de las situaciones reales en las que vivimos los seres humanos, sin lo cual toda acción transformadora y emancipadora se condena al fracaso. En fin, son tres las posturas que debemos evitar y combatir: a) el instrumentalismo, que quiere realizar una política ayuna de valores; b) el moralismo, que da la espalda a la realización práctica de los valores que dice profesar; c) las ideologías autoritarias y totalitarias, que quieren hacernos creer que la brecha entre lo “ideal” y lo “real” se ha cerrado, que vivimos en la “sociedad perfecta” y no cabe ya ningún cuestionamiento crítico.

Las anteriores son algunas de las preocupaciones que se hilan en el libro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, obra mayor de la filosofía política de nuestro tiempo. El texto incluye también un discurso sobre la mejor forma de sociedad o asociación política (de Estado). Frente a la alternativa clásica entre una “asociación para el orden” —esto es, el Estado autoritario que asegura la supervivencia, seguridad y pertenencia de los individuos, aunque lo haga a través de medios coactivos— o una “asociación para la libertad” —es decir, el Estado liberal y neoliberal moderno que garantiza la capacidad de cada individuo para elegir sus modos de vida y otros derechos básicos, pero produce el atomismo individualista, niega valores colectivos y apunta a la descomposición del cuerpo social—, Villoro señala, a través de un “modelo igualitario” de Estado liberal —donde se busca hacer compatible la libertad con la justicia social—, a la idea, al ideal, de “comunidad”: a la idea de una libre armonía entre el interés individual y el interés colectivo; a una generalización de los intereses no egoístas, no excluyentes, de los individuos; en fin, a la recuperación del ideal ético de la fraternidad: todo eso que la modernidad

ha querido olvidar o eliminar, y que sólo la ha conducido al callejón sin salida de la desesperación y la desesperanza, del nihilismo, la injusticia y la miseria espiritual y material. La modernidad debe rectificar. Debe permitir, sin renunciar a sus logros, un retorno a lo olvidado y lo negado por ella. Se trata de restablecer, mediante el ejercicio de una razón crítica prudente, curada de egolatría y soberbia, los valores arcanos de la tradición, de la relación con la naturaleza, de la cultura y del sentido ético y comunitario de la vida humana.

La comunidad se desenvuelve en un más allá del Poder y del Estado, dice Villoro; más allá de toda asociación política, para alcanzar lo que ellas querían realizar pero no lograban: orden, libertad, igualdad. Los conflictos irresolubles entre individuo y colectividad, entre libertad e igualdad, quedan superados en la vida en comunidad; pues en ésta, explica Villoro, “cada sujeto adquiere su sentido al realizarse en el seno de la totalidad. Sólo entonces descubre su ser verdadero. Porque el ser real de cada persona está en la liberación del apego a sí mismo y en su unión liberada con lo otro”¹⁵ Esto significa, remata nuestro filósofo, “cumplir con el designio del amor: realizarse a sí mismo por la afirmación de lo otro”.¹⁶ Se trata, ciertamente, de un “ideal ético”, pero que, en cuanto tal, cumple dos funciones imprescindibles para toda praxis social: mantiene vivo nuestro deseo de un mundo mejor, y mantiene despierta nuestra capacidad crítica frente a todo Poder y todo estado de cosas existente. En este sentido, y si se nos permite hacer aquí una observación —amparados en la convicción de que el mejor homenaje a un filósofo consiste en discutir sus tesis—, creemos que en cuanto ideal ético, el comunitarismo profesado por Villoro no es incompatible con un individualismo crítico, esto es, que no se trataría de negar la individualidad humana sino de reconfigurarla y redefinirla de acuerdo con los principios de una concepción ética del mundo social y de la acción de cultura. Nuestra sociedad carece tanto de los valores de la vida comunitaria como de la formación de verdaderas individualidades: activas, responsables, autónomas, creadoras. Junto con la revaloración del comunitarismo debemos pensar en la posibilidad de un nuevo individualismo: cívico, racional, prudencial, so-

lidario. Pues es en la vida individual y sólo en ella, donde puede y ha de probarse toda concepción superior y toda forma de sociedad elevada.

*Estado plural, pluralidad de culturas*¹⁷ integra varios textos¹⁸ sobre temas que han ocupado la reflexión de Villoro en los últimos años: el problema de las culturas, de las relaciones interculturales, el sentido correcto — más allá de los desvaríos de las ideologías nacionalistas y chauvinistas— en que es necesario guardar la identidad cultural de los pueblos (como cultura “auténtica” más que como cultura “propia”) y luchar por el respeto y la valoración de la diversidad cultural del mundo contemporáneo. Para el caso de México Villoro retorna y justifica filosóficamente la lucha por la autonomía de los pueblos indios, aclarando que “autonomía” no significa “soberanía”, y haciendo ver que el valor de la autonomía no es contradictorio con los valores fundamentales de una sociedad democrática. Cabe destacar el artículo titulado “Del Estado homogéneo al Estado plural”, donde Villoro presenta una visión de la historia política de México y expone las bases culturales; políticas y éticas para conducir una necesaria reforma del Estado mexicano que nos permita ir de una sociedad cerrada y monolítica, injusta y desigual, a una sociedad abierta que reconoce y promueve la pluralidad cultural y étnica que la constituye, y busca un desarrollo con igualdad y libertad posible para todos.

Villoro nos invita a ir más allá de una democracia puramente formal, burocratizada; nos invita a pasar a una “democracia sustantiva”, real y profunda, radical, de la que nunca debemos olvidar su dimensión ética, su significado originario: devolver al “pueblo”, a cada uno de nosotros como individuos y como grupos sociales, la iniciativa de nuestras acciones y decisiones; acotar toda dominación y no aceptar como legítimo otro poder que el que se sigue de la razón, el pensamiento, la imaginación y la voluntad creadora de los seres humanos.¹⁹

Además de los textos que hemos referido someramente, Villoro ha publicado los libros *En México, entre libros: pensadores del siglo XX*²⁰ y *De la libertad a la comunidad*,²¹ y decenas de artículos, folletos, reseñas, presentaciones y traducciones. Actualmente, a sus casi ochenta años, Villoro sigue desarrollando su pensamiento. Recientemente tuvimos el privilegio de conocer de viva voz su propuesta de una nueva teoría de la justicia, en

la cual busca definir el concepto de justicia ya no desde la perspectiva de los poderosos ni desde supuestas posiciones neutrales, sino desde la perspectiva de las víctimas y los desfavorecidos del mundo y los sistemas sociales.²² Como siempre, Villoro discute con conocimiento y rigor conceptual un problema *universal* de la filosofía, pero haciendo valer los derechos y aportes de una perspectiva histórico-social y cultural concreta.

3. Acción y pensamiento de Villoro

3.1 Sensibilidad social y razonabilidad

Durante más de cincuenta años Villoro ha realizado una amplia y variada actividad académica e intelectual. Ha sido, en la UNAM, profesor en la Facultad de Filosofía y Letras e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Es miembro de El Colegio Nacional desde 1978. Se ha dado tiempo para cumplir algunas funciones institucionales y políticas. Fue embajador de México en la UNESCO en el periodo 1983-1987, Y ha ocupado diversos cargos académico-administrativos en la UNAM y en la UAM. Su interés por la vida pública de México ha sido permanente. Participó en la convocatoria que varias personas y organizaciones hicieron a principio de los setenta para promover, tras la dura experiencia del autoritarismo y la represión gubernamental del sexenio de Díaz Ordaz, un movimiento de democratización de las instituciones políticas y la vida social del país. Posteriormente, a fines de los setenta, colaboró activamente en el proceso de consulta y discusión de una Reforma Política que inició en nuestro país el juego libre de partidos políticos y significó el comienzo del fin del largo reinado monopartidista y antidemocrático del Estado mexicano posrevolucionario. La emergencia del movimiento neozapatista en 1994 y su cauda de sorpresa y fresca política-popular, su profunda raigambre histórica, provocó un verdadero entusiasmo en Villoro: varias de sus ideas sobre la historia de México y de sus apreciaciones ético-políticas más profundas encontraron por fin correspondencia en la vida práctico-social. Villoro llevó el significado del movimiento

indígena a su nivel filosófico, es decir, exploró sus aportes y valores éticos, antropológicos y sociales fundamentales (lo que queda expresado en el capítulo sobre la “comunidad” con el que concluye el libro *El poder y el valor*).

Más allá de su sensibilidad social y política, Villoro ha querido ser y siempre ha sido, ante todo, un pensador, un filósofo. ¿Cuáles son las características, las ideas principales, las orientaciones esenciales que han marcado el decurso de su trayectoria filosófica? Él ha mantenido y sostenido como valor clave del pensamiento filosófico el sentido de la racionalidad y de la verdad. En ningún momento ha estado dispuesto a renunciar, a abdicar de ese valor y ese sentido. Su conocimiento de la historia de México, de sus momentos atroces, de los conflictos y las situaciones de violencia sin esperanza, han agudizado su opción por la actitud racional. Adicionalmente, las circunstancias y características de la manera como se realizaba la actividad intelectual en nuestro país en su época de formación —donde imperaban el diletantismo, las propuestas poco rigurosas y la confusión de la filosofía con la ideología— le proporcionaron una clara motivación para afianzar su actitud crítico-racional. Para él, no podremos desarrollar la filosofía en nuestro país ni hacer ver su valor práctico y su relevancia socialmente vinculante mientras no asumamos con seriedad el esfuerzo del trabajo conceptual y crítico del pensamiento filosófico. Villoro transformó la consigna del grupo *Hiperión* de un “pensar sobre lo propio” en la de un “pensar propio”, esto es, un pensar autónomo, auténtico y creativo; que parte, ciertamente, de sus condiciones y circunstancias concretas, pero que no se reduce a convalidarlas o ensalzarlas, sino que va más allá, las afronta críticamente y trata de comprenderlas en el horizonte de un pensar universal. Esto es lo que para él ha de significar una filosofía mexicana *auténtica*: “Por una parte, *autonomía*: intentar pensar por cuenta propia, sin limitarnos a repetir doctrinas importadas; por la otra, *adecuación* del pensamiento a nuestra realidad histórica”.²³

3.2 Límites de la razón

El compromiso genuino de Villoro con la racionalidad lo lleva, paradójicamente, a una postura que considera las condiciones tanto como los *límites* de la razón. Pues nada más contrario a la razón, a lo razonable, que esas formas cerradas y absolutistas de racionalismo que conducen, tarde o temprano, a engendrar lo contrario de lo que propugnan. Villoro asume y practica un concepto pluralista de la razón. Reconoce de buena gana que existen diversas formas de racionalidad. Que más allá de la racionalidad teórica existe una racionalidad valorativa —referida a los ámbitos de la estética, la ética y la praxis política—, la que no se funda en pruebas incontrovertibles como el saber científico, pero es capaz de construir un sentido de objetividad y verdad, precisamente en los ámbitos que resultan más cruciales para la vida humana y que tienen que ver con la cuestión filosófica y antropológica última: si podemos dar sentido a nuestra existencia.

La conciencia clarividente de las condiciones y límites de la racionalidad nos permite ejercer con eficacia nuestra capacidad de razonamiento, criticar creencias insostenibles, eliminar confusiones y clarificar nuestro pensamiento. Pero nos permite también reconocer humildemente un más allá de la razón, donde hemos de disponernos a escuchar las voces tenues del silencio, del misterio, de lo otro. El tema de la alteridad, *del otro, los otros y lo Otro*, ha estado latentemente presente a lo largo de la trayectoria intelectual de Villoro.

Desde un breve texto de su juventud que lleva por título “Soledad y comunión”,²⁴ hasta sus últimos textos, ha dado lugar en su pensamiento a una reflexión sobre lo Sagrado, sobre el “*mysterium tremens*”. Ha interrogado a la experiencia religiosa como filósofo, para reencontrar, detrás de las ideologías religiosas, la necesidad y el valor irrenunciable de las preguntas por el sentido último de lo existente, de la vida humana y del universo todo. La actitud crítica de la filosofía nos enseña que lo sagrado —como los ideales éticos, la voluntad o la libertad— no es un “hecho” del mundo. Interpretando a Wittgenstein, afirma Villoro en un texto de 1975: “Al comprender que Dios no se manifiesta en el mundo, dejo de buscarlo en

alguna entidad sobrenatural, por más ‘alta’ que sea, y renuncio a describirlo con palabras. Sólo entonces estoy en franquía para que se me muestre lo sagrado en el estupor que me produce el milagro incomprensible de la existencia del universo. Sólo entonces puedo captar que Dios no es algo distinto del mundo o de la vida sino el sentido mismo de ambos”.²⁵

En la conclusión de otro de los pocos pero significativos textos en los que Villoro se ocupa de filosofía de la religión sostiene que la creencia religiosa auténtica no es incompatible con las creencias racionales de un hombre moderno, y que él no puede más que asumir el carácter paradójico de su empeño: “convertir en razonable lo indecible”.²⁶ Se trata, al límite, de asumir la condición paradójica de la existencia humana misma. La “irresoluble tensión”, nuestra irremediable condición de “hombres divididos” entre, por una parte, la finitud y la temporalidad que nos carcome, la realidad empírica y contingente en que nos movemos, y, por otra parte, nuestra ansia de sentido, de valor y trascendencia. Todas nuestras dificultades y equívocos, nuestra infelicidad, los falsos ídolos con que queremos atenuar el dramatismo de nuestra condición, provienen de no tomar en cuenta y de no asumir sin reticencias nuestra condición fundamental, provienen de querer eliminar una de las dos facetas que nos conforman, o de pretender eliminar su desfase esencial.

En la guerra de independencia de México se presentan descarnadamente esas dos posiciones irreductibles. El conflicto entre los “conservadores” y los “utopistas”, entre los defensores del orden y los apasionados de la libertad, es explicado por Villoro —no en cuanto “filósofo de lo mexicano” sino en cuanto “filósofo mexicano”, esto es, en cuanto *pensador mexicano universal*— en los siguientes términos: “La condición humana implica, a la vez, la sujeción al pasado y la trascendencia hacia el advenir; y habrá que aceptarla tal y como nos es dada para que el progreso histórico sea posible: en el reconocimiento de ser caído, a la par que en la acción para transformarlo. El utopismo carece del primero, el ‘retroceso’ de la segunda; ambas detienen el progreso por no aceptar las limitaciones del ser histórico... (d)el ser temporal propio del hombre”.²⁷

3.3 *La condición humana*

Irremisiblemente estamos condenados a la libertad, según las palabras de Jean Paul Sartre. No podemos renunciar a ella, eludirla u olvidarla. Pero tampoco podemos absolutizarla. Para ejercerla es necesario un conocimiento de las condiciones reales de nuestras decisiones y acciones, y hacernos una idea de sus posibles consecuencias. Sin embargo, nada hay al fin que pueda sostener o justificar el acto milagroso de la libertad. Nada hay, por ende, que pueda eximirnos de nuestra responsabilidad, como tampoco hay nada que, inversamente, pueda convertirnos en “culpables objetivos” o responsables absolutos de una situación. No hay solución última a esta tensión. Lo más que podemos hacer es constatar el drama humano en la acción fulgurante del héroe. Terminamos con un ejemplo de Villoro, cuyo personaje no es uno salido de las novelas de Camus o de *Las manos sucias* de Sartre, sino un personaje de nuestra historia, quizás el más esencial y cercano a todos nosotros —los mexicanos.

Villoro analiza y comprende al pie de la letra las palabras de Miguel Hidalgo documentadas en las “Actas” de los procesos a que fue sometido antes de su in molación. Hidalgo explica que atacó al gobierno en sus proclamas “porque le era necesario para sostener la empresa, a que se había dedicado con ligereza a la verdad, pero no sin inclinación nacida de persuadirse que la Independencia sería ventajosa al reino”,²⁸ y que “su inclinación a la Independencia fue la que le obligó a decidirse con tanta ligereza o llámese frenesí”.²⁹ Villoro subraya los términos *empresa*, *ligereza*, *inclinación*, *frenesí*: todos inmejorables para definir el acto de la libertad. “El vuelo apasionado o la pasión ligera, tal es la libertad; ímpetu, locura, frenesí embriagador de ponerse a sí mismo por fundamento y principio primero”.³⁰ Posibilidad que, como decíamos, no nos exime de responsabilidad y de culpa. En su juicio, Hidalgo confiesa *pesar*, *arrepentimiento* y *remordimiento* por sus acciones y por las consecuencias de violencia y destrucción que trajeron consigo. No es contradictorio ni demerita su rectitud. “El dolor de Hidalgo —ataja Villoro— no es una retractación, es un acto de suprema valentía en {el} que el hombre se juzga implacablemente a sí mismo”,³¹ Y generaliza nuestro filósofo para darnos la medida de

aquel que es más que héroe de la patria un héroe de la humanidad misma, un símbolo de la condición humana como tal: “Entre la soberbia del acto libre y la humildad del remordimiento, vive Hidalgo la más profunda paradoja de la existencia humana, que tan pronto se ilusiona con su autosuficiencia como se percata de su impotencia para alcanzar el bien por sí sola. Mejor quizás que ningún otro personaje de nuestra historia, el padre de la patria vive con autenticidad el drama de nuestra libertad caída, condenada a hacer el mal cuando se cree proyectada infaliblemente hacia el bien, lastrada de indigencia cuando más cree ensalzarse por su propio poder”.³² Tal es, más allá de los hechos históricos y sus diversos significados y efectos, el sentido profundo de la heroicidad condolidada de Hidalgo, su enseñanza más recóndita, inolvidable y universal.

Tal es también, finalmente, la mejor manera de dar cuenta del cumplimiento de la *dialéctica filosófica* que Villoro ha pensado teóricamente tanto como *ha vivido* en lo más profundo de sí mismo. La desmitificación del héroe y una mirada crítica sobre las prescripciones ideológicas —tanto particularistas, etnocéntricas, como universalistas, pretendidamente abstractas y neutrales— nos permiten “revelar” en la singularidad de un personaje y de un acontecimiento la condición universal del ser humano: su jugarse siempre y necesariamente en una *situación irrepetible*... Accedemos a lo universal desde y sólo desde nuestra capacidad de existir en la particularidad —vital, cultural, histórica— que nos ha correspondido; accedemos a nuestra particularidad desde nuestra irrenunciable y universal —dialógica, crítica, hermenéutica— capacidad de comprender e interrogar nuestra singularidad irremontable.

Bliografía de Luis VILLORO

- “Soledad y comunión”. En: *Filosofía y Letras* 17. 33 (1949): 115 -131.
- “Génesis y proyecto del existencialismo en México”. En: *Filosofía y Letras* 18. 36 (1949): 233-244.
- *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio Nacional, 1950 (2ª ed., SEP, México, 1987).

- *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953 (3ª ed., México, CONACULTA, 1999).
- *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- *et al.*, “El sentido actual de la filosofía en México”. En: *Universidad de México XXII*. 5, 1968, 1-VIII.
- *Signos políticos*, Grijalbo, México, 1974.
- *Estudios sobre Husserl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.
- “Lo indecible en el Tractatus”. En: *Crítica* VII. 19 (1975): 5-40.
- *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982 (Traducción al inglés *Belief, personal and propositional Knowledge*. Amsterdam: Rodopi, 1982).
- *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- “La mezquita azul: una experiencia de lo otro”, En: *Vuelta* 106 (1985): 17-28.
- “El poder no se legitima por la dominación”. Texto del discurso de recepción del premio nacional de ciencias sociales. *La Jornada* 3. 811, 19 de diciembre, p. 24, 1986.
- *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*, México, El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica, 1992.
- *En México, entre libros: pensadores del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- “Filosofía para un fin de época”, en Nora Rabotnikof, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (comp.), *La tenacidad de la política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 13-27.
- “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez; filosofía, ética, estética y política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 577-592.
- *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio Nacional, 1997.
- *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós, 1998.
- “Ética y Política”, en Luis Villoro (ed.), *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 1-17.
- *De la libertad a la comunidad*, México, Tecnológico de Monterrey/Ariel, 2001.
- “Democracia comunitaria y democracia republicana”. En: Luis Villoro (ed.), *Perspectivas de la democracia en México*, México, El Colegio Nacional, 2001, pp. 7-42.
- “La búsqueda de la identidad en la cultura latinoamericana”, En: *Devenires* III, 5, (2002): 125-139.
- “Una vía negativa hacia el concepto de justicia”. En: M.T. Ramírez (ed.), *Luis Villoro. Doctor Honoris Causa*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 72-82.

* Publicado originalmente en Internet, en: *polylog*. Foro para el filosofar intercultural 2 (2001), 1-46.

Online: <http://www.polylog.org/lit/2/re1-es.htm>

Notas

1. Cfr. M. T. Ramírez, “La filosofía mexicana en la época de la revolución”. En *ID.* (coord...), *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés, 1997, pp. 151-175. El libro contiene otros trabajos sobre historia de la filosofía en México, filosofía de la cultura y cultura mexicana del siglo veinte; incluye ensayos sobre Caso, Vasconcelos, Ramos, Uranga, feminismo en México, literatura, etc.

2. Para una visión de la recepción de la obra y el pensamiento de Villoro, que abarca solamente lo que llamamos aquí las dos primeras etapas, ver: Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (ed.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. El libro incluye textos sobre la teoría del conocimiento y de la ideología, la teoría de la historia y de la cultura, y la filosofía de la religión de Villoro.

3. Según tres posibilidades y momentos histórico-culturales que Villoro describe detalladamente a lo largo del libro: bien 1) de forma cercana e inmediata pero negativa: la época de la conquista, bajo la perspectiva cristiano-occidental del *européa*; o bien 2) de forma positiva pero lejana y como realidad “pasada”: la época de la Colonia y de la Independencia, bajo la perspectiva racionalista del *criollo*; o bien, incluso, 3) como realidad totalmente positiva pero enigmática y trascendente: la época posrevolucionaria bajo la perspectiva del “indigenismo” nacionalista oficial y *mestizo* (Cfr. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio Nacional, 1950, particularmente la “Conclusión”).

4. Cfr. Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962. Además de los artículos de corte existencialista que se incluyen aquí, “El hombre y sentido”, “La significación del silencio”, “La filosofía de la India”, “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel”, etc., ver Luis Villoro, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, en *Filosofía y Letras*, 18.36, 1962, pp. 233-244.

5. Cfr. Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975. Este libro incluye trabajos publicados por Villoro en la década de los sesenta: “La constitución de la realidad en la ciencia pura” (1959), “La Filosofía primera” (1960), “Ciencia radical y sabiduría” (1962), “La reducción a la inmanencia” (1966), “Fenomenología y filosofía analítica” (1967), y “Los antecedentes de la reducción fenomenológica” (s.f.).

6. Cfr. Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

7. Luis Villoro, *En México, entre libros; pensadores del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 34. Este libro, recopilación de artículos y notas de distintas épocas (de 1955 a 1993) da cuenta del diálogo crítico y atento que Villoro ha mantenido con diversos intelectuales y filósofos mexicanos: Antonio Caso, Manuel Gamio, José Gaos, Justino Fernández, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Octavio Paz, Adolfo Sánchez Vázquez, Antonio Alatorre, Alejandro Rossi, Enrique González Pedrero, Roger Bartra y León Olivé.

8. *Cfr.* Luis Villoro, et al., “El sentido actual de la filosofía en México”. En: *Universidad de México XXII*, 5 (1968): I-VIII.

9. *Cfr.* Luis Villoro, *Signos políticos*, México, Grijalbo, 1974.

10. Luis Villoro, *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 233-234. (traducción al inglés en *Belief, personal and propositional Knowledge*, Amsterdam: Rodopi, 1998).

11. Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Incluye los siguientes ensayos: “Del concepto de ideología” (1974), “El concepto de ideología en Marx y en Engels” (1979), “El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias” (1985), “El sentido de la historia” (1980), “Autenticidad en la cultura” (1985). Sobre el problema de la ideología, Villoro ha entablado una discusión con el filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez; ver particularmente Luis Villoro, “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”, en: Gabriel Vargas Lozano (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez; filosofía, ética, estética y política*, México, Universidad Autónoma de México, 1995.

12. Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 152.

13. Ver también los siguientes artículos: Luis Villoro, “Filosofía para un fin de época”, en: Nora Rabornikof, Ambrosio Velasco y Corina Y turbe (comp.), *La tenacidad de la política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 13-27; Y “Ética y Política”, en: Luis Villoro (ed.), *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI, 2000, pp. 1-17.

14. Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México: Tecnológico de Monterrey/ Ariel, 2001, p. 22.

15. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica / El colegio Nacional, 1997, pp. 380-381.

16. *Ibid.*, p. 381.

17. *Cfr.* Luis Villoro, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Paidós, 1998.

18. Cuyas versiones previas fueron publicadas en la década de los noventa: “Del Estado homogéneo al Estado plural”, “Sobre la identidad de los pueblos”, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, “Estadios en el reconocimiento del Otro”, “La alteridad inaceptable”.

19. Luis Villoro, "Democracia comunitaria y democracia republicana", en: L. Villoro (ed.), *Perspectivas de la democracia en México*, México, El Colegio Nacional, 2001, pp. 7-42.

20. Cfr. Luis Villoro, *En México, entre libros: pensadores del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

21. Cfr. Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad. Op cit.*

22. Luis Villoro, "Una vía negativa hacia el concepto de justicia", *Ciclo de Conferencias* impartidas en la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia, México, en marzo de 2002, con motivo de la entrega por parte de esta Universidad del Doctorado *Honoris Causa* a Luis Villoro.

23. Mariflor Aguilar *et al*, "Entrevista con Luis Villoro". En: *Universidad de México* XLI. 420 (1986): 20. Ver también: M.T. Ramírez, "Sobre las tareas filosóficas del presente" (Entrevista con Luis Villoro). En: *Devenires* 1. 1 (Morelia, 2000): 3-14.

24. Luis Villoro, "Soledad y comunión", en *Filosofía y Letras*, 17. 33 (1949): 115-131.

25. Luis Villoro, "Lo indecible en el Tractatus", en *Crítica*, VII. 19 (1975): 5-40.

26. Luis Villoro, "La mezquita azul, una experiencia del otro", en *Vuelta* 106, México, pp. 17-28.

27. Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953 (3ª ed., México, CONACULTA, 1999, p.251).

28. Luis Villoro, *El proceso de la revolución de Independencia, Op. cit.*, pp. 72-73.

29. *Idem.*

30. *Ibid.*, p. 74.

31. *Ibid.*, p. 91.

32. *Ibid.*, p. 92.