

# La evolución filosófica de Luis Villoro\*

\*Este trabajo se publicó originalmente en el libro, *Luis Villoro. Filosofía, historia y política* (UAM-Gedisa, 2016), coordinado por Gustavo Leyva Martínez y Jorge Rendón Alarcón. La decisión de incluirlo en este número es porque se trata de un texto poco conocido que, a partir de ahora, estará disponible en la web. Agradecemos al autor su autorización para incluirlo en este número de Tlamelaua.

Empezaré afirmando que, a mi juicio, Luis Villoro es uno de los pensadores más importantes que ha tenido la filosofía mexicana, y que su aportación filosófica es realmente excepcional. Agregaría que, como es lógico, no es fácil sintetizar el gran y complejo conjunto de temas y problemas por él abordados, y mucho menos, hacer el balance crítico que merecería su concepción filosófica. Se requerirán análisis más amplios que esclarezcan diversos aspectos de su extensa obra; sin embargo, intentaré hacer una exposición sintética de las que considero las etapas más significativas por las que atravesó su pensamiento, ateniéndome —en gran medida— a sus propios textos, en los que deja un testimonio de las razones y motivos que tuvo para cambiar de orientación a lo largo de la evolución de su pensamiento. También considero importante afirmar que Villoro nunca redujo sus planteamientos a los límites de una sola corriente filosófica; siempre los desbordó mediante consideraciones propias. Me referiré además a algunas de las polémicas en las que participó y, finalmente, abordaré lo que creo es su aportación más significativa. Adelanto la afirmación de que, en cada etapa de su pensamiento, el doctor Villoro publicó obras de gran trascendencia para nuestro país y para la filosofía en general, y que sus reflexiones tuvieron presentes las necesidades de la sociedad, tanto en el contexto regional como global. En este sentido, decía Villoro en una entrevista un poco antes de morir, “toda filosofía existe en una situación y está influida por su tiempo.”

Tomando en cuenta lo anterior, podríamos decir que su evolución filosófica pasó por tres grandes momentos:

- a) Período historicista-existencialista,
- b) Período fenomenológico-analítico, y
- c) Período multiculturalista y de diálogo intercultural.

#### PERÍODO HISTORICISTA-EXISTENCIALISTA

En su ensayo titulado “Génesis y proyecto del existencialismo en México”<sup>1</sup>, Villoro describe una trayectoria que va del raciovitalismo de Ortega y Gasset al historicismo de Dilthey y Mannheim, muestra la influencia de Gaos y Leopoldo Zea, de Unamuno y Heidegger (que, como se sabe, fue traducido e

---

<sup>1</sup> En 1949, Villoro publicó un ensayo titulado “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, *Revista Filosofía y Letras*, UNAM, volumen 18, número 36, pp. 233-244, octubre / diciembre de 1949.

introducido en el mundo hispánico por José Gaos), Juan David García Bacca y Edmundo O' Gorman, hasta la difusión del existencialismo francés mediante las obras de Sartre, Merleau Ponty y Gabriel Marcel.<sup>2</sup> A este período lo hemos llamado *historicista*<sup>3</sup>, pues trataba de explicar los fenómenos sociales partir de una reflexión sobre la conciencia que diversos actores sociales tenían sobre su realidad histórica, y la forma en que estas ideas evolucionan hacia la superación de sus contradicciones. Esta posición se expresa en sus estudios *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950)<sup>4</sup> y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1953). En el primero de ellos analizó las formas en las que fue concebido el indígena en diversas épocas de nuestra historia, y en el segundo, el debate de las ideas en 1810. Sin embargo, como expresa el propio Villoro, la nueva generación avanza hacia un existencialismo. Es por ello por lo que afirma:

Anima al Grupo Hiperión un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia. Ya no se pregunta estrictamente por los caracteres de la circunstancia, sino por los principios que la condicionan y dan razón de ella. De la investigación psicológica e histórica se transita a la inquisición ontológica sobre la propia realidad. Se trata de elaborar un sistema categorial propio que dé razón de los elementos de nuestra psicología e historia, retrotrayendo estos elementos a las caracterís-

---

<sup>2</sup>Sobre este autor, Villoro publica el ensayo “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel” en *Revista Filosofía y Letras*, UNAM, volumen 15, número 30, pp. 219-294, abril/junio de 1948. Allí escribe, “Mundo de las existencias concretas y mundo del ser en general se armonizan por el analogado del ser. El análisis de las relaciones interpersonales y la reflexión sobre el ser en general, no son meditaciones separadas e inconexas. Ambas nacen del idéntico tronco y se implican mutuamente. Las dos hablan el mismo lenguaje. Porque uno solo es el lenguaje del ser: su verbo se nombra: ‘amor’.”

<sup>3</sup> Existen más de 30 interpretaciones sobre el historicismo. Una de ellas procede de Benedetto Croce y Leopoldo Von Ranke, quienes plantean que la realidad se encuentra en evolución y no puede ser captada totalmente por la razón. El conocimiento cambia de acuerdo con esa realidad, y el análisis de los textos nos permite descubrir su sentido. *Dejar que los hechos hablen*, diría Ranke. Podemos hablar también de historicismo en el sentido hegeliano: cada período histórico —en su lenguaje y configuración del espíritu— tiene su expresión en la filosofía, y esa es la razón por la cual la filosofía cambia. En el caso de Villoro, se trata de analizar los cambios de conciencia social.

<sup>4</sup> Desde su primera edición por El Colegio de México, se han publicado nuevas ediciones. En el prólogo a la segunda edición, Villoro sostiene que, “el libro responde a un proyecto intelectual y a un clima cultural determinados. El llamado grupo filosófico ‘Hiperión’ intentaba comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias”. Véase Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Secretaría de Educación Pública, Lecturas Mexicanas núm. 103, (1° ed. 1950), 1987., p.15. En ese mismo texto plantea —además— que en su pensamiento influyeron el existencialismo, Hegel y el marxismo. Luego agrega, en forma autocrítica, que “el libro no se libera de un enfoque idealista. El indigenismo se presenta como un proceso histórico ‘en la conciencia’, en la cual el indígena es ‘comprendido y juzgado’” (‘revelado’) por el no indígena (la ‘instancia revelante’). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la ‘realidad social’, “en el cual el indígena es ‘dominado y explotado’ por el no indígena” (*Ibidem*, pp. 9-10). Aquí también alude al tema de la ideología como “falsa conciencia”.

ticas ónticas que los fundamentan. Y la filosofía que justifique ese proyecto no podrá ser ya el historicismo. La filosofía existencial, que se dirige al ser y ya no al mero acaecer, proporcionará el instrumental adecuado que justifique la tarea.<sup>5</sup>

Aquí está definido claramente el proyecto del grupo Hiperión<sup>6</sup> “ya no se trata de hacer una interpretación cuasisicológica del mexicano como había hecho Samuel Ramos en *El Perfil del hombre y la cultura en México* (1934), sino interpretar filosóficamente la realidad mexicana. Esto ocurriría en los últimos años de la década de los cuarenta, a principios de los cincuenta.”<sup>7</sup>

#### DE LA FENOMENOLOGÍA AL POSITIVISMO LÓGICO Y LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

En la década de los sesenta, Villoro deja testimonio de sus estudios sobre Husserl<sup>8</sup>, los que podríamos considerar como una transición a su aceptación del positivismo lógico<sup>9</sup> y la filosofía analítica. En este período Villoro entra en contradicción con sus maestros en torno al historicismo —que comportaría un idealismo y un relativismo—, y adopta una concepción radicalmente distinta, que había surgido en los años treinta en Austria y Alemania, y que había adquirido importancia en el mundo anglosajón: el positivismo lógico, que se convertiría después en la filosofía analítica. La tesis del positivismo lógico se oponía al historicismo como el agua al aceite y, bien se sabe, se pronunciaban por una concepción unificada de la ciencia (básicamente fisicalista); una oposición a la metafísica y una reflexión filosófica concentrada

<sup>5</sup> “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, *Revista Filosofía y Letras*, UNAM, volumen 18, número 36, pp. 233-244, octubre / diciembre de 1949, p. 241.

<sup>6</sup> Como se sabe, el grupo *Hiperión* estuvo integrado por Emilio Uranga, Joaquín Sánchez Macgregor, Salvador Reyes Nevares, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra y Fausto Vega, animados por Leopoldo Zea. Sobre lo producido por este grupo, Guillermo Hurtado publicó la obra: *El Hiperión (Antología)*, México, UNAM, 2006, 212 pp.

<sup>7</sup> Publicaron textos en la *Revista Filosofía y Letras, Cuadernos Americanos*, la colección de libros *México y lo mexicano* de Porrúa y Obregón, entre 1952 y 1955.

<sup>8</sup> En 1962, Villoro publicó “Ciencia radical y sabiduría. (notas sobre *La filosofía como ciencia rigurosa de Husserl*)”, en *Anuario de Filosofía*. Volumen I, México, UNAM, 1961, pp. 177-182.

<sup>9</sup> Como lo mencionamos al principio, Villoro no adopta por completo las posiciones de las corrientes filosóficas. Un ejemplo de ello lo encontramos en su ensayo “La crítica del positivismo lógico a la metafísica”, en *Dianoia*, volumen 7, número 7, 1961, pp. 215-235, incluido en *Páginas filosóficas (cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, núm. 15)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962. (En el año 2006 se hizo una reimpresión del libro con motivo del 50 aniversario de la fundación de la Facultad de Filosofía de dicha Universidad, en el que reflexiona críticamente sobre los conceptos de “sentido” y “sinsentido”, de acuerdo con el positivismo lógico. Villoro afirma, después de distinguir diversas formas de los enunciados metafísicos, que es posible “una metafísica como disciplina autónoma, liberada del equívoco secular —señalado por José Gaos— de emplear métodos y lenguajes de la ciencia, para tratar objetos supraempíricos”

en el análisis del lenguaje. Se trataba de la concepción inspirada en el primer Wittgenstein, el del *Tractatus lógico-filosófico*, Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, Charles Morris, por citar solo algunos. En México, aunque habían aparecido algunos cultivadores de esta concepción, como fue el caso de Nicolás Molina Flores, quien contribuyó a la traducción de la obra *El positivismo lógico* de A.J. Ayer<sup>10</sup> teniendo como antecedente la difusión de la obra de Bertrand Russell;<sup>11</sup> sin embargo, no fue sino hasta 1967 que el positivismo lógico tomó fuerza y se expresó como una opción (o mejor, de acuerdo a sus proponentes, como “la opción” modernizadora para la filosofía mexicana), tal como se expuso en una célebre mesa redonda<sup>12</sup> en donde Luis Villoro y Alejandro Rossi consideraron que la filosofía debería concentrarse en el análisis del lenguaje, la crítica conceptual y el acceso al profesionalismo (lo que, a mi juicio, se traduciría en un seguir reglas académicas basadas en el uso de la lógica simbólica).

En dicha oportunidad, la intervención de Leopoldo Zea se concentró en el argumento de que nuestros pensadores no habían tenido tiempo de construir sistemas filosóficos ante la urgencia de la circunstancia mexicana y, por tanto, hicieron de la filosofía *un instrumento de acción educativa, social y política*. También considera que los grandes filósofos —de Platón a Marx— habían sido grandes formadores, independientemente de las abstracciones que implicaron sus sistemas filosóficos. Por otro lado, plantea la necesidad de hacer una filosofía rigurosa, aunque este carácter no es el fin de la reflexión filosófica, sino sólo el medio, el instrumento para ofrecer soluciones a nuestra realidad.<sup>13</sup>

Por su lado, Villoro consideró que en nuestro pasado la filosofía fue expresión histórica, mientras hoy debe ser rigurosa y profesional. Desde ahora se termina la filosofía con “sabor local”, pero también llega el *fin de la reflexión sobre la realidad nacional*.<sup>14</sup> En México —sigue Villoro— no ha habido escuelas

---

<sup>10</sup> Traducido por de L. Aldama, C. N. Molina, F. H. Torner y R. Ruiz Harrel para el Fondo de Cultura Económica y publicado en 1965.

<sup>11</sup> Villoro escribió una introducción a la obra, *Bertrand Russell (Antología)*, selección de Fernanda Navarro, México, siglo XXI Editores, 1977.

<sup>12</sup> “El sentido actual de la filosofía en México”, en *Universidad Nacional Autónoma de México, Volumen XXII, número 5, enero de 1968, pp. I-VIII*. Evento realizado en agosto de 1967, participaron: Luis Villoro, Alejandro Rossi, José Luis Balcárcel, Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, con la moderación de Ramón Xirau. El texto introductorio es de Roberto Escudero, en la que explica las razones por las cuales los estudiantes querían que se valorara la dirección del quehacer filosófico en México y se definiera la ubicación de la filosofía como tarea intelectual en México.

<sup>13</sup> Leopoldo Zea continuará su crítica al positivismo lógico y la filosofía analítica en su libro, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI Editores, 1969, obra que escribiera como respuesta al libro de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI Editores, 1967.

<sup>14</sup> En el último período de su pensamiento esta posición es modificada en dos sentidos: en primer lugar, considera que una es la situación de los países desarrollados, y otra la de nuestros países, en donde predomina la injusticia social. Por tanto, la reflexión no puede ser la misma. En esa dirección pone los

filosóficas por falta de rigor (como ocurre con Caso, Vasconcelos y Ramos), y afirma: *El punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica*. No se trata de ser original, sino de tener rigor y profesionalismo.

Como comentario al margen, diría que esta tesis no fue justa con su maestro José Gaos, y tampoco con otros filósofos como Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Nicol, Eduardo García Máynez o Antonio Gómez Robledo —a quien no menciona—, por enumerar sólo a algunos importantes pensadores que —sin duda— eran profesionales, aunque entendieran el concepto de “rigor” de otra manera.<sup>15</sup> A mi juicio, además, la forma crítica adoptada impidió el establecimiento de un productivo diálogo acerca de diversas temática y corrientes filosóficas.<sup>16</sup>

En su exposición, Villoro también descalifica el concepto de “imitación”, diciendo que no tiene sentido y que es una noción confusa.<sup>17</sup> Considera que las nuevas tendencias implican la crítica de Husserl a las concepciones del mundo, el paso del positivismo lógico a la metafísica, la filosofía analítica en su intento de liberar a la filosofía del hechizo del lenguaje, y la crítica del marxismo a la filosofía como ideología; supongo que se refiere aquí a las posiciones de Louis Althusser, cuyas obras llamaron fuertemente la atención internacional desde que se publicó *La revolución teórica de Marx* en 1965.

Desde el punto de vista filosófico, 1967 fue un año importante, pues se funda el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, y se publica por primera vez la revista *Crítica*, con ensayos de Salazar Bondy, Thomas M. Simpson, Héctor Neri Castañeda, P.F. Strawson y Alice Ambrose —discípula de Wittgenstein—, a los que se

---

ejemplos de Rawls, Habermas y Apel, que viven en sociedades en que, de acuerdo con Villoro “se han superado ya tanto umbrales insoportables de injusticia económica y social, como regímenes de dominación dictatorial [...] El filósofo, [...] no puede menos de reflejar el ambiente histórico al que pertenece”. (*Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad* México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 12)., pero —sigue Villoro— “para bien o para mal, hay quienes tenemos que reflexionar sobre los mismos problemas en medios muy diferentes: sociedades donde aún no se funda sólidamente la democracia, donde reina una desigualdad inconcebible para unos países desarrollados, donde el índice de los expulsados de los beneficios sociales y políticos de la asociación a la que teóricamente pertenecen es elevado. Nuestro punto de vista no puede ser el mismo”. Villoro pone ejemplos concretos de la realidad nacional, como el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas.

<sup>15</sup> Villoro tratará de enmendar esa afirmación en su ensayo sobre la identidad de la filosofía latinoamericana, que comentaré más adelante.

<sup>16</sup> Este diálogo fue posible en España, por ejemplo, en donde encontramos a Manuel Sacristán, quien escribiera una lógica simbólica junto a textos sobre Marx y el marxismo, o a José Luis Aranguren que escribió un texto sobre Marx, entre otros. Aquí, los adversarios provenían de las concepciones conservadoras. En nuestro caso, no sólo se trataba de una lucha teórica —que lo era— sino también, de una lucha por el poder académico.

<sup>17</sup> Aquí se refiere —seguramente— a la utilización que hacen Antonio Caso y Samuel Ramos, en el sentido de “imitación extralógica”, pero lo que ha realizado en México, con frecuencia, es una repetición acrílica de autores.

antepone un editorial que establece las bases teóricas del programa de la filosofía analítica en América Latina.

#### LA POLÉMICA CON LEOPOLDO ZEA

Como hemos mencionado, en este período Villoro protagonizó una fuerte polémica con Leopoldo Zea, quien en diversos libros abogó por una filosofía auténtica latinoamericana, que luchara por una nueva concepción del humanismo, en contra del colonialismo mental. Tuve la oportunidad de hacer un análisis de esta polémica, publicado primero en la revista *Dialéctica* y luego en mi libro.<sup>18</sup> Las diferencias se centraban en la forma de concebir la filosofía y sus relaciones con la realidad latinoamericana. Villoro no aceptaba que existiera una filosofía auténtica latinoamericana, aunque sí compartía la lucha en contra del colonialismo cultural. Por su parte, Leopoldo Zea consideraba que la filosofía no podía ser sólo lógica o filosofía del lenguaje, puesto que era también ideología y ética. Villoro efectuaba un corte epistemológico entre filosofía e ideología, mientras Zea consideraba que no existía dicho corte.

Más tarde, en 1987, Villoro publica en *Cuadernos Americanos* un artículo titulado “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, elaborado con motivo del 70 aniversario de Leopoldo Zea, en donde expone ampliamente su posición con respecto a la filosofía latinoamericana. En este ensayo Villoro sostiene las siguientes tesis: ante la inautenticidad de la filosofía latinoamericana, que supone falta de originalidad, superficialidad y dependencia imitativa, *Zea propone, en efecto, dos vías para lograr la autenticidad. La primera, tratar temas universales, vistos desde la circunstancia propia del hombre americano. De aquí que, al proponernos temas abstractos, los enfocaremos como temas propios. La segunda, tratar temas propios, problemas que sólo se dan en nuestra circunstancia.*<sup>19</sup>

Zea es consciente —sigue exponiendo Villoro— que la filosofía aborda temas universales, pero considera que sólo se alcanzan a partir de lo singular y concreto. “Toda filosofía sería relativa a una circunstancia histórica”,<sup>20</sup> que en nuestro caso sería América Latina. Esta posición está influida por las concepciones de Ortega y Gasset, el historicismo y el existencialismo francés. La primera crítica alude a que no se aclara suficientemente la relación entre nuestra circunstancia y lo universal, pero todavía hay una contradicción entre lo universal y lo particular. “La contradicción se disolvería si el logro

---

<sup>18</sup> Vargas Lozano, Gabriel. *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Toluca, UAEM, 2007. Aquí se presenta el debate sobre la identidad de la filosofía latinoamericana (sobre la polémica entre Leopoldo Zea y Luis Villoro).

<sup>19</sup> Villoro, Luis. “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, en *Cuadernos Americanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, año 1, volumen 3, mayo – junio de 1987, p. 24.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 25.

de una filosofía auténtica no se hiciera depender del carácter peculiar o distintivo de su objeto.”<sup>21</sup>

Primer comentario del autor:

Aquí surge una diferencia acerca de la relación entre lo particular y lo universal de la filosofía. Un enfoque de carácter analítico, como el asumido por Villoro, se concentró en el “análisis y crítica conceptual”; en cambio, el enfoque de Zea —en obras como *El positivismo en México*— buscó explicar cómo una filosofía universal se encarna en lo particular, y en ese caso, en una política educativa del Estado mexicano. Respecto al humanismo, Zea quiere que se logre un concepto integral de hombre, incorporado a “todos los hombres” y no sólo a algunos, como ocurre con el eurocentrismo asumido por un filósofo como Hegel, en su concepción de la historia.

Villoro considera que hay dos concepciones de Zea sobre la autenticidad de la filosofía. Una es atender lo propio frente a lo ajeno, y otra es la adaptación de una cultura frente a nuestras necesidades (proyecto asuntivo), siempre y cuando sea en forma creativa. Examina además el concepto de autonomía, considerando que esta puede ser entendida como “autonomía de la razón”, ya que “por peculiar que fuera una filosofía, por condicionada históricamente que esté, las razones en que se funda han de tener validez para cualquiera.”<sup>22</sup>

Segundo comentario:

Esta afirmación nos remite a una larga polémica, ya que en cada filosofía existen perspectivas diferentes, de acuerdo con su propio enfoque. No son lo mismo (y lo sabía bien Villoro) la fenomenología, la analítica, el marxismo, el existencialismo, el personalismo, etcétera; y aún dentro de estas corrientes existe un debate interno, porque constituyen grandes paradigmas, e incluso, asumen de manera distinta sus relaciones con la historia y la ciencia. Así que ante la afirmación “la validez para cualquiera”, diría que habría que distinguir ciertas temáticas con pretensiones de validez universal, de otra que depen-

---

<sup>21</sup> Ídem.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 27.



derían de una cultura determinada, tal como ocurre en los campos de la estética, la ética y la filosofía política.

En lo que sí tiene razón Villoro es en la necesidad de una autonomía de la razón; y también la tiene cuando dice que “inautenticidad es falta de crítica y radicalismo en la reflexión.”<sup>23</sup> Villoro agrega, “el pensamiento inauténtico es dependiente de la razón ajena, y suele ser ideología”. Su argumentación culmina diciendo, “en consecuencia, la superación de la inautenticidad no consiste en reflexionar sobre lo propio, sino en lograr las condiciones que permitan el desarrollo de una actividad filosófica autónoma.”<sup>24</sup>

Tercer comentario:

Esta es una tesis que tiene un doble carácter. Por un lado, en efecto, se requiere practicar la filosofía como un pensamiento autónomo, y en ese sentido, este debería ser original y también auténtico; sin embargo, la pregunta es, ¿hasta dónde esta autonomía depende exclusivamente del sujeto y hasta qué punto está condicionada socialmente? Autonomía de la razón significa “pensar por sí mismo”, y este hecho es esencial para que la filosofía cumpla su cometido. No obstante, esta autonomía depende también de las condiciones históricas en que se plantea, y de la función que quiere cumplir —que para Villoro es crítica—. En este sentido, la filosofía sería también heterónoma.

Villoro hace una diferencia entre razones —que serían objetivas—, y motivos —que serían subjetivos—. Ya afirmé que la frase “la objetividad de las razones” está en cuestión para mí, pero dice Villoro que “la singularidad de los motivos no afecta el carácter objetivo y universal de la justificación racional, pues la verdad de las proposiciones filosóficas se funda en razones, y estas son objetivas.”<sup>25</sup>

Cuarto comentario:

¿Es posible considerar que los motivos del filósofo no afectan la objetividad? Villoro acepta que “el proceso mismo de razonamiento no es inmune a la influencia de los motivos. Estos intervienen para aducir o rechazar razones, conceder a un mayor peso probatorio que a otras, proseguir el proceso de justificación o detenerlo en el momento

---

<sup>23</sup> *Ibidem.* p. 28.

<sup>24</sup> *Ídem.*

<sup>25</sup> *Op., cit.*, p. 29.

deseado.”<sup>26</sup> En otras palabras, acepta su intervención en el “proceso de razonamiento”, pero no en el resultado. Aquí es interesante hacer notar que, en otros libros, Villoro distingue entre “racional” y “lo razonable”. Esto me hace pensar en la distinción de Weber entre ética de los principios y ética de la responsabilidad; sin embargo, considero que en ambas hay una interrelación —que requiere ser esclarecida— entre lo objetivo y subjetivo.

Pero entonces, Villoro extrae de su distinción entre razones y motivos<sup>27</sup> otro concepto de autenticidad —o inautenticidad—, que surge de la contradicción entre las creencias profesadas y la práctica de la persona. Villoro dice, “una filosofía es inauténtica cuando no esta integrada a la personalidad de quien la sustenta, cuando es inconsistente con sus creencias inconscientes, sus deseos profundos, los problemas que realmente le preocupan; cuando, en suma, no responde a motivaciones personales del filósofo.”<sup>28</sup> De acuerdo con Villoro, si se practica la autonomía en el primer sentido, sería también en el segundo, y no a la inversa.

Villoro acepta que la inautenticidad se presenta por causas históricas, como marginalidad y dependencia, según Zea, pero también por la existencia de una cultura de la dominación, de acuerdo con Salazar Bondy. Sin embargo, para superar esta condición se requieren dos cosas: que la filosofía sea un instrumento de liberación, y que sea rigurosa y radical, para ser auténtica.

Sobre la primera, Villoro acepta el planteamiento de Salazar Bondy, en el sentido de que la filosofía sea “conciencia lúcida de nuestra condición deprimida” y búsqueda de su superación. Sostiene que tanto Zea como Dussel se plantean dicho objetivo; sin embargo, el problema radica en que si lo que se hace es realmente filosofía y no una reflexión política, histórica o sociológica. Por otro lado, a Villoro le preocupa no confundir el carácter crítico de la filosofía “con un pensamiento puramente instrumental, destinado a guiar una práctica política inmediata.”<sup>29</sup> Villoro expresa la función de la filosofía frente a la sociedad, distinguiendo que “como ideología cumple una función en un sistema de poder, como crítica del pensamiento ideológico cumple una función disruptiva frente al sistema”,<sup>30</sup> entendiendo esta función como “análisis conceptual y crítica de toda creencia aceptada sin discusión racional”.

<sup>26</sup> Ídem.

<sup>27</sup> Véase Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer* (capítulos 4 y 5), México, Siglo XXI, 1982.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 29.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 31.

<sup>30</sup> Ídem.

### Quinto comentario:

Aquí Villoro mantiene su tesis de la ideología como *conjunto de creencias, injustificadas teóricamente, que tienen la función de acceder o mantener el poder del Estado*, y como tal, son negativas. Más adelante nos referiremos a la polémica entre él y Adolfo Sánchez Vázquez —y mi propia posición—; sin embargo, adelanto que para mí no toda ideología cumple dicha función. Hay muchas ideologías (precientíficas, post científicas, post filosóficas, ideologías políticas críticas, ideologías políticas legitimadoras de la dominación, ideologías de la cultura, etcétera), y según mi opinión, la filosofía puede alentar o fundamentar una ideología crítica. Así que no haría la distinción entre “ideología” y “actividad disruptiva”. A mi juicio, también habría ideologías disruptivas.<sup>31</sup> Además, con frecuencia podemos encontramos paradigmas económico-político-ideológico-filosóficos que pueden presentarse, en un momento dado, como alternativa a una situación dada, o como legitimación de ella. Un ejemplo claro sería el liberalismo en su periodo de lucha en contra del absolutismo, en que asume una postura crítica, y otro es el periodo en que es adoptado por los gobiernos que se asumen como liberales, como legitimación de sus políticas. Lo mismo ocurrió con el marxismo durante el periodo estalinista, en que su función crítica desaparece. La filosofía puede presentarse como una reflexión en su sentido tradicional o clásico, o como una concepción integrada a un paradigma social (liberalismo, positivismo o el marxismo).

A partir de aquí, Villoro recupera la crítica que hicieron Rossi, Salmerón y él mismo, en la mesa redonda celebrada en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1968, y responde a las críticas diciendo, *Zea dice que son científicistas*. Villoro no entiende la filosofía como ciencia, pero considera que está más cercana a la ciencia que a la ideología, entendiéndola como una “conciencia falsa” y distorsionada.

### Sexto comentario:

Zea no considera que la única relación posible entre filosofía e ideología tenga que ser forzosamente negativa, pero a mi juicio, sostiene una concepción un tanto vaga de la ideología como concepción del mundo.

---

<sup>31</sup> Un par de ejemplos podrían ilustrar este concepto: en sus inicios, la ideología liberal sostuvo la necesidad de que los individuos tuvieran libertades de movimiento, opinión, organización, etcétera. De igual forma, esto ocurre con el feminismo, si lo entendemos como un conjunto de creencias que consideran que debe existir una igualdad de derechos entre los hombres y las mujeres.

La otra discrepancia es con respecto a la relación con la técnica. De acuerdo con Villoro, para ellos (habla de los tres filósofos impulsores de la analítica), la filosofía no se reduce a su función técnica.<sup>32</sup>

Villoro dice también que el rigor y profesionalismo no se refieren exclusivamente a la analítica, sino que vienen de la fenomenología y la filosofía de los valores, y que también se presentan en un cierto tipo de marxismo.

Séptimo comentario:

Aquí Villoro amplía una concepción que se había entendido como reductora. También plantea que no es cierto que la filosofía analítica trata de “hacer de lo instrumental un fin en sí mismo, como dice Zea; sin embargo, debe evitarse pensar que la filosofía no deba ser congruente con las necesidades, los fines y los intereses del filósofo.”

Octavo comentario:

Zea —autor de *El positivismo en México*— no está hablando de los intereses del filósofo, sino de las necesidades de la sociedad. Este sería, desde mi punto de vista, el tercer concepto de autenticidad que no está presente en la auto comprensión de Luis Villoro, de acuerdo con sus dos sentidos expuestos, pero a mi juicio, sí se encuentra implícito en toda su obra. Para decirlo de otro modo, los motivos personales de Villoro asumen, en su caso, las necesidades de nuestra sociedad.<sup>33</sup>

Para Villoro, la filosofía rigurosa es liberadora, “pero su labor liberadora no consiste en prédicas de acción o adoctrinamientos políticos, sino en poner en cuestión los sistemas de creencias recibidos y las convenciones aceptadas que tomamos como propias.”<sup>34</sup>

Noveno comentario:

A mi juicio, tiene razón Villoro en lo señalado: la filosofía no tiene la función de adoctrinar; pone en cuestión las creencias recibidas, es crí-

<sup>32</sup> *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>33</sup> En una visión retrospectiva, Villoro recuerda el choque emocional que tuvo en el rancho de su abuelo, cuando fue tratado por un anciano indígena en forma reverencial, siendo apenas un niño. Este hecho sería parte de los motivos que le condujeron a reflexionar sobre la cultura indígena y asumir el grave problema de la opresión y la exclusión de los pueblos originarios de México y América Latina. Es por ello por lo que considero que se identifican aquí los motivos del filósofo con las necesidades sociales.

<sup>34</sup> *Loc. cit.*, p. 37.

tica y posibilita la construcción de conocimientos de valor universal; “su fin es en último término, el establecimiento de una comunidad racional y libre. En su meta coincide con los objetivos de una revolución libertaria.”<sup>35</sup>

En suma, podemos decir que, en términos generales, tanto Villoro como Zea parecen coincidir en la meta de la liberación, aunque no lo hacen en la forma de entender la filosofía y sus relaciones con la ciencia y la sociedad.

Más adelante, Villoro precisará su concepción sobre la ideología —en la larga polémica que sostuvo con Adolfo Sánchez Vázquez—, abordará las características de una sociedad deseable, y argumentará acerca de la importancia de la no violencia como estrategia política.

Décimo comentario —y final—:

A mi juicio, Villoro tiene razón en pedir mayor rigor filosófico; pero mientras Zea estudia la forma en que la filosofía se encarna en la sociedad a través de la ideología, la educación y la política —como lo hace con el positivismo—, Villoro no contempla esa relación, que, en lo personal, considero importante y necesaria. Para ello tendría que analizarse la función efectiva y crítica de la filosofía, encarnada en los movimientos sociales.

## PERÍODO FENOMENOLÓGICO Y ANALÍTICO

Ya hemos mencionado la transición en el pensamiento de Villoro desde la postura historicista y existencialista a la analítica, a partir de fines de los sesenta y hasta finales de los setenta.<sup>36</sup> En 1982, Villoro publica un libro muy importante e influyente llamado *Creer, saber y conocer*, en el que distingue —en forma cartesiana— la filosofía, la ciencia y la ideología.

Ahora bien, lo interesante fue que Villoro no se limitó a realizar una filosofía vinculada exclusivamente al ámbito académico, sino que quería trascender ese marco y reflexionar sobre los grandes problemas que afectaban —y afectan— a México y al mundo. En esa dirección, no sólo publicó artículos críticos notables por su claridad racional, y que posteriormente integraron

---

<sup>35</sup> Ídem.

<sup>36</sup> Acerca de una valoración de la influencia de la filosofía analítica en América Latina, podemos mencionar el libro de Gracia, Jorge; Rabossi, Eduardo; Villanueva, Enrique y Dascal, Marcelo (eds.), *El análisis filosófico en América Latina*, México, FCE, 1985; y Salmerón, Fernando. “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina” en *América latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992., tomo II.

el libro que publicó Grijalbo, *Signos políticos* (cuya edición tuve el privilegio de “cuidar”),<sup>37</sup> sino que también adoptó una posición a favor de las libertades democráticas en nuestro país, y entre otros, solidarizó con el movimiento estudiantil-popular de 1968. En otras palabras, a pesar de que promovía una filosofía racionalista aparentemente independiente de la sociedad, también asumía un compromiso político. Eran dos posiciones: una académica que abogaba por una filosofía rigurosa y profesional, y otra profundamente social, en que se mostraba el ciudadano comprometido. Aquí se genera una especie de tensión en su auto comprensión acerca de las consecuencias prácticas de la filosofía que se asume. Villoro decía que una era la posición del filósofo y otra la del ciudadano.

#### LA POLÉMICA VILLORO-SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Es en esta etapa, Villoro profundiza sobre el concepto de ideología, llegando a concluir —como hemos mencionado— que esta era un conjunto de *creencias, injustificadas teóricamente y que tenían la función de promover o mantener el poder político*. Esta concepción negativa de la ideología, en la que la clave es la frase “injustificadas teóricamente”, fue motivo de una larga y extraordinaria polémica con Adolfo Sánchez Vázquez, quien en su importante ensayo *La ideología de la “neutralidad ideológica” de las ciencias sociales* (1975), consideraba que había —al menos— dos formas de entender la ideología: una que por comodidad llamaremos negativa, falaz y legitimadora del dominio, y otra que sería crítica, de clase y liberadora. La filosofía podía tener relación con las dos. La tesis de Sánchez Vázquez es que tampoco en la filosofía hay una “neutralidad ideológica y valorativa.” La filosofía debería tener conciencia de su contenido ideológico y su efecto social. La polémica entre los dos pensadores —a quienes considero, junto con Leopoldo Zea, los más destacados de la filosofía mexicana y universal del siglo XX— fue ejemplar por su riqueza, pero también por su respeto argumental. Ninguno de los dos cedió en sus posiciones originales, aunque, como veremos, Villoro matiza algunas posturas. Los lectores pudimos conocer como los dos pensadores profundizaban en las formas de entender las relaciones entre ciencia, filosofía, ideología y sociedad. Lo interesante fue que, a pesar de sostener posiciones filosóficas diferentes, esto no impidió que surgiera una gran amistad. Villoro y Sánchez Vázquez tuvieron también otra polémica, aunque más breve, sobre causalidad y teleología en la historia.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Los artículos fueron organizados en tres apartados: perspectivas mundiales, la coyuntura mexicana y la educación superior.

<sup>38</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. “Las explicaciones teológicas en la historia”, en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México, Océano, 1985. Villoro escribe una “Replica a las explicaciones teológicas en la

Los días 12 y 13 de noviembre de 1992, con motivo del setenta aniversario del nacimiento de Villoro (3 de noviembre de 1922), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México organizó un simposio sobre su obra, que dio lugar al libro *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*.<sup>39</sup> En dicho libro, en sus *Respuestas a discrepancias y objeciones*, Villoro expone y responde la crítica de Fernando Salmerón (la no referencia a los clásicos del pragmatismo) diciendo lo siguiente: “debo reconocer mi escaso conocimiento de la obra de los fundadores del pragmatismo, de que trata Salmerón. En realidad, mi influencia principal, consciente al menos, sobre este tema, provino del marxismo.”<sup>40</sup>

A continuación, explicaré a qué marxismo se refiere el filósofo. Villoro realiza un riguroso análisis en el libro titulado *La ideología alemana* de Marx y Engels. Sobre el condicionamiento social de las ideas, toma como referencia la propuesta de la relación base/superestructura. Por otra parte, en su libro *El poder y el valor. Fundamentos para una ética política*, analiza el pensamiento de Marx, aunque considera que en su reflexión hay una contradicción entre dos discursos: uno científico y otro valorativo. No dudo que existan afirmaciones equívocas en Marx; pero Villoro no destaca el valor epistemológico que tiene una obra como *El Capital*, para el conocimiento de la sociedad capitalista. Agregaría que falta en Villoro un análisis de la economía política en torno a la sociedad mexicana, por la concepción filosófica que sostiene.

#### SOBRE EL TEMA DE LA IDEOLOGÍA

Villoro usa el concepto de “ideología” para referirse a “una especie de creencias injustificadas cuya aceptación se explica por la función de dominio que cumplen.”<sup>41</sup>

En respuesta a los comentarios de Ezequiel de Olaso en el homenaje por sus setenta años, dice que no cree que sea importante incluir en la definición teórica el carácter consciente o inconsciente de las ideologías, aunque acepta que es necesario distinguir los dos aspectos en el análisis concreto.

En torno al trabajo de Sánchez Vázquez, que constituye una réplica a las críticas que le hiciera Villoro en el libro *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (coordinado por Juliana González, Carlos Pereyra y el que esto escribe),<sup>42</sup> considera que el concepto de ideología defendido por el

---

historia”, publicada en el mismo libro.

<sup>39</sup> Garzón Valdés, Ernesto y Salmerón, Fernando. (eds.). México, UNAM, 1993.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>42</sup> En 1976, Sánchez Vázquez publicó el ensayo que había presentado en el primer coloquio nacional de filosofía —celebrado en 1975, en Morelia, Michoacán—, “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en el libro, *La filosofía y las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1976. En 1979 pu-

primero, “abarca en realidad ‘todas’ las creencias colectivas que sirvan de guía a la acción, tanto las que respondan a un interés general y estén fundadas en razones prácticas, como las que respondan a un meta personal.”<sup>43</sup>

Villoro admite que podemos llamar “ideologías” —así, entre comillas— “en un sentido amplio, a todas las creencias prácticas y valorativas. Pero entonces habría que distinguir, en ese conjunto, entre aquellas creencias justificadas en razones prácticas y que responden a un interés general, y otras insuficientemente justificadas, motivadas por intereses particulares de dominio. Estas últimas serían las ‘ideológicas’ en el sentido ‘restringido’ que yo propuse.”<sup>44</sup> A mi juicio, esta afirmación de Villoro implica un reconocimiento de que existen otras creencias que no son las que él llama “restringidas”; sin embargo, reafirma su concepto de ideología como forma de dominación. Al respecto, en los análisis que hizo Sánchez Vázquez —y en los míos propios— se reconoce la importancia de la concepción restringida de la ideología, pero no se considera la única, como venía planteando Villoro. En mi caso, agregué las notas siguientes:

- 1) deben distinguirse diversos tipos de ideologías (pre teóricas, post científicas, culturales, políticas, de la filosofía, etcétera),
- 2) que en la realidad se dan mezclas de diversas ideologías,
- 3) que sus formas de expresión no son sólo ideas, sino también signos, instituciones y prácticas, como plantearon Gramsci y luego Althusser,
- 4) que hay que distinguir un momento de surgimiento —que implica la crítica a lo existente— y otro, cuando las ideologías forman parte del sistema dominante,

---

blica *Las revoluciones en la filosofía: de Kant a Marx*, México, Grijalbo. En 1981 publica “Philosophy, Ideology, and Society” en *Transparences. Philosophical Essays in honor of Ferrer Mora*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J. y en 1992 responde a las objeciones de Luis Villoro en su ensayo “La crítica a la ideología en Luis Villoro”, publicado en la ya citada obra *Epistemología y cultura...* Por su lado, Luis Villoro empleó el concepto de ideología en sus dos primeros libros: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953). Años más tarde, somete el concepto a un análisis teórico en “El concepto de ideología”, publicado en *Plural*, núm. 31, abril de 1974. En 1979 publicó su ensayo “El concepto de ideología en Marx y Engels” en Otero, Mario (compilador). *Ideología y ciencias sociales*, México, UNAM. En 1985 publicó su ensayo “el concepto de ideología en Sánchez Vázquez” en el libro *Praxis y filosofía*, ya mencionado. Ese mismo año, Villoro publicó el libro *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE. Sánchez Vázquez ya no alcanzó a responder —por problemas de salud— a los comentarios realizados por Villoro en “Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución”, publicado en Velasco Gómez, Ambrosio (coord.) *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM, 2009.

<sup>43</sup> González, Juliana; Pereyra, Carlos y Vargas Lozano, Gabriel. (eds.) *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, pp. 337-338.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 338.



- 5) que en el caso de las ciencias naturales hay una diferenciación entre ciencia e ideología (cosa que no se da en el caso de las ciencias sociales), y
- 6) que se requiere un complejo análisis de la forma en que se encuentra la ideología —o ideologías— en relación con ciertas problemáticas filosóficas.

A pesar del reconocimiento que ha hecho, Villoro vuelve a la carga: “dice Sánchez Vázquez que hay justificaciones teóricas (fundadas en la ciencia) y prácticas (la ideología), pero ASV [sic] no considera que hay creencias fundadas en razones prácticas y en juicios de valor y otras, insuficientemente fundadas, aceptadas solo por motivos (deseos, intereses) y no por razones.”<sup>45</sup>

Villoro llega a la conclusión de que no se puede llamar “justificación”, “a la aceptación de creencias por intereses.” Aquí el tema es qué debemos entender por “justificación”. Y agrega que hay que distinguir que las creencias no científicas, “las justificadas en argumentos que acuden a razones prácticas y las que están distorsionadas por motivaciones particulares.”<sup>46</sup> Por tanto, vuelve a decir Villoro, incluirlas en las ideologías no sirve para distinguir entre unas razones y otras, y pone el ejemplo del “socialismo” con respecto al “racismo”. Lo que creo es que, en efecto, se requiere distinguir una justificación con respecto a una argumentación falaz.

#### CONCEPTO DE FILOSOFÍA

En 1978, esa tensión —que señalé en el pensamiento de Villoro— entre el filósofo y el ciudadano, encontró nuevas expresiones en su discurso de ingreso a El Colegio Nacional, y que tituló “Filosofía y dominación”. En él se refiere a dos funciones de la filosofía: cuando se convierte en justificación del poder y, por tanto, en ideología; entonces, pierde su carácter racional y se convierte en forma de dominio. Y es que habiendo definido negativamente la ideología, Villoro no podía aceptar lógicamente una forma diferente de interrelación. Para él, la filosofía es —por definición— un pensamiento disruptivo que se convierte, desde Sócrates, *en reforma del entendimiento y elección de vida nueva*. Dice que “la pregunta filosófica conduce a la crítica de la razón por ella misma”<sup>47</sup> y como tal, implica tres análisis conceptuales, “examen de las razones en que se fundan enunciados que expresan nuestras creencias”<sup>48</sup> y mediante un proceso de deslinde, formulación de preguntas más

---

<sup>45</sup> Ídem.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 338-339.

<sup>47</sup> Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1986., p. 139.

<sup>48</sup> Ídem.

iluminadoras que reforman nuestro entendimiento del mundo. Está reforma del entendimiento libera al hombre de las creencias impuestas, y emancipa la razón sujeta al dominio. Y agrega, “es cierto muchos filósofos pueden no plantearse este objetivo; en el mundo académico actual, algunos incluso lo despreciarían: quisieran parecer neutrales frente a la situación de dominio”<sup>49</sup> pero la filosofía también busca formular lo que sería la vida buena, y para ello debe liberar al individuo del doctrinarismo y ser auténtica y libertaria. Recordemos que, para Sánchez Vázquez, la filosofía también es crítica y liberadora; aunque siguiendo a Marx, debería encontrarse en interrelación con la praxis.

#### PERIODO MULTICULTURAL EN EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA

Mientras este debate entre Villoro y Sánchez Vázquez transcurría, en la sociedad mexicana se impuso el neoliberalismo como política del Estado, se creó un fuerte polo de izquierda —que sufrió un escandaloso fraude electoral en 1988—, se acordó el tratado de libre comercio de América del Norte, y el primero de enero de 1994 se produjo el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas como grito de protesta del “México profundo” contra la injusticia general existente en nuestro país, y en particular, contra los más oprimidos: los indígenas mexicanos. Entonces, Luis Villoro, quién había asumido posiciones críticas con respecto a la situación del país, dio un paso trascendental al solidarizarse con dicho movimiento. En otras palabras, abandonó su posición de privilegio como parte de la élite intelectual del país y puso todo su conocimiento, toda su brillante inteligencia y cultura en torno a la reflexión sobre este movimiento, tal como lo hicieron Pablo González Casanova y otros intelectuales.

No podemos hacer aquí —pues tampoco es nuestro objetivo— un análisis de su argumentación. Solo me permito destacar los libros *El Poder y el valor. Fundamentos de una ética política* de 1997; *Los retos de la sociedad por venir* de 2007; *Tres retos de la sociedad por venir* de 2009, y uno póstumo que no terminó, titulado *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (2015).<sup>50</sup> En el primero profundiza en el concepto de valor; se pregunta por la causa de lo que llama el fracaso de las ideologías y utopías del siglo XX, asimismo, adelanta otra pregunta: ¿cómo podría articularse el poder y el valor? También analiza los tres clásicos de la modernidad, Maquiavelo, Rousseau y Marx y sitúa su reflexión en un proyecto “de reforma del pensamiento político moderno, con

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>50</sup> Mencionaría, además, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998; *De la libertad a la comunidad*, México, Editorial planeta, 2001; *La significación del silencio y otros ensayos*, (nota introductoria de Rafael Vargas y Juan Villoro, prólogo de Guillermo Hurtado), México, UAM, 2008.

la esperanza de contribuir, en esta triste época, a descubrir los monstruos de la razón que devastaron nuestro siglo.”<sup>51</sup>

En el segundo texto aborda tres grandes problemas que afectan a nuestro país, “el problema de la injusticia, la falta de una democracia que se respete —frente a lo cual propuso un vínculo entre democracia comunitaria (surgida del movimiento zapatista) y la vía republicana— y finalmente, la necesidad de un diálogo entre las culturas que conforman un México plural.”<sup>52</sup>

Finalmente, en el último libro se incluyen reflexiones sobre conceptos como los de revolución, democracia, pluralidad, nuevo proyecto, y se incorpora un intercambio epistolar entre el filósofo y el subcomandante Marcos sobre temas de ética y política.

Podemos estar o no de acuerdo con algunos enfoques realizados por nuestro filósofo; por ejemplo, creo que el último Villoro le da cierta razón a Zea, en al menos una cosa: qué debemos realizar una filosofía auténtica, en el sentido de que corresponde a los grandes problemas del país o de la región. Respecto a la problemática sobre la ideología, y su forma de entender el legado de Marx —como ya hemos mencionado—, la reflexión de Villoro fue siempre profunda y rigurosa, y considero que tiene razón en muchas de las tesis que plantea.

Una lectura seria de su obra permitirá avanzar en problemas que se han planteado —lamentablemente— por el ejercicio de un marxismo dogmático que oscureció —junto a la crítica falsificadora de sus enemigos— el verdadero legado de Marx.

Villoro pensó el mundo partir de un esfuerzo racional y un espíritu de justicia, y si bien su racionalismo encontró —como Kant— el límite de lo infinito, frente al cual solo podemos guardar silencio y humildad, ese silencio también era significativo para Villoro, tal como lo expresó en varios ensayos publicados en su libro *Vislumbres de lo otro* (2006).<sup>53</sup> En el lenguaje de Villoro, aquí encontramos los motivos últimos de su actitud frente al movimiento indígena, aunque creo que aparece también la dignidad moral de un Bertrand Russell y de un Jean Paul Sartre.

Por todo ello considero que el mejor homenaje que podemos rendir a este pensador es interrogarlo en sus reflexiones sobre el mundo en que vivimos, y en sus propuestas para lograr una sociedad más justa, auténticamente

---

<sup>51</sup> Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos para una ética política*, México, FCE, 1997, p. 8.

<sup>52</sup> Abordé esta problemática en mi libro, *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*, México, UAM, 2014.

<sup>53</sup> En este libro, publicado por El Colegio Nacional y editorial Verdehalago, Villoro recupera ensayos escritos en diversos periodos, relacionados con sus reflexiones sobre temas metafísicos o religiosos: “La significación del silencio” 1962, “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India” (1962), “La mezquita azul. Una experiencia de lo otro” (1996), “El concepto de dios y la pregunta por el sentido” (2001), “Vías de la razón ante lo sagrado” (2022), y “Lo indecible en el Tractatus” (1975).

democrática y que implique un diálogo fructífero con las culturas originarias de nuestra patria. Por tanto, a mi juicio, a pesar de que en ciertos momentos su reflexión filosófica parece extraviarse en otros territorios epistemológicos, lo que creo es que subsiste y subyace una finalidad trascendente en su reflexión filosófica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Villoro, Luis. *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralismo*, México, Siglo XXI, 2009.
- \_\_\_\_\_. *La significación del silencio y otros ensayos*, México, UAM, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.
- \_\_\_\_\_. *De la libertad a la comunidad*, México, ITESM-Ariel, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM – Paidós, 1988.
- \_\_\_\_\_. *El Poder y el valor. Fundamentos para una ética política*, México, el Colegio Nacional – FCE, 1997.
- \_\_\_\_\_. *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE, 1995.
- \_\_\_\_\_. *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*. México, el Colegio Nacional-FCE, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP, 1950.
- \_\_\_\_\_. *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Estudios sobre Husserl*, México, UNAM, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Signos políticos*. México, Grijalbo, 1974.
- \_\_\_\_\_. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, FCE, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Páginas filosóficas*, México, Universidad Veracruzana, 1962.
- \_\_\_\_\_. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1953.
- \_\_\_\_\_. “Tesis sobre las tareas filosóficas del presente”, en *Revista Devenires*, UMSNH, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Los Línderos de la ética* (Prólogo y Ética y Política), Siglo XXI, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Filosofía para un fin de época”, en *Revista nexos*, núm.185, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Ciencia política, filosofía e ideología” en *Revista vuelta*, núm.12 (187), 1988.
- \_\_\_\_\_. “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, en *Cuadernos Americanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, año 1, volumen 3, mayo – junio de 1987
- \_\_\_\_\_. “El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias”, en *Revista investigación humanística*, UNAM, año 1 (1), 1985.
- \_\_\_\_\_. “El concepto de ideología en Marx y Engels”, en *Ideología y ciencia sociales*, UNAM, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Filosofía y dominación”, en *Revista nexos*, año 1(12), 1978.
- \_\_\_\_\_. “El concepto de ideología”, en *Revista plural*, (31), 1974.
- \_\_\_\_\_. “El sentido actual de la filosofía en México”, en *Revista de la Universidad de México*, UNAM, XXII (5).
- \_\_\_\_\_. “La filosofía de José Gaos”, en *Revista Dianoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM- FCE, X (10), 1964.
- \_\_\_\_\_. “Las corrientes ideológicas en la época de la independencia”, en *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, 1963.

\_\_\_\_\_ “Ideología y filosofía”, en Revista Casa de las Américas, Casa de las Américas, año 3(17 - 18), 1963.

Polémica con Adolfo Sánchez Vázquez

Se inicia con el artículo de Luis Villoro:

Villoro, Luis. *El concepto de ideología en Sánchez Vázquez. Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Grijalbo, 1985.

Respuesta de Adolfo Sánchez Vázquez:

Sánchez Vázquez, Adolfo, “La crítica de la ideología en Luis Villoro”, en *Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1993.

Respuesta de Luis Villoro:

Villoro, Luis. “Adolfo Sánchez Vázquez: Ideología y revolución”, en *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, UNAM, 2009 (ponencias de un coloquio organizado por la Facultad de filosofía y letras, en septiembre de 2005, con motivo del 90 aniversario del nacimiento de Adolfo Sánchez Vázquez, quién ya no pudo responder por cuestiones de salud.

\_\_\_\_\_ Respuesta discrepancias y objeciones, en *Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1993.

\_\_\_\_\_ “Réplica a la ponencia de Adolfo Sánchez Vázquez”, en *Teoría. Revista del Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, 1987.

Sobre la obra de Luis Villoro

Garzón Valdés, Ernesto y Salmerón, Fernando, *Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1993. En particular las respuestas a discrepancias y objeciones de parte del homenajeado.

Ramírez, Mario Teodoro (coordinador), *Luis Villoro. Pensamiento y vida*. México, Siglo XXI, Editores, 2014.

\_\_\_\_\_ *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, Siglo XXI, Editores, 2011.

Entrevista

“En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana”. Entrevista publicada en *Concordia, Frankfurt* (6), 1984.