

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



HOMENAJE A LUIS VILLORO

15 AÑOS DE LA REVISTA PIEZAS EN
DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Gabriel Vargas Lozano

EL SORORO GORJEO DEL ARROYO

Lilia Irlanda Villegas Salas

VILLORO Y EL VALOR:
UN CAMINO HACIA EL OTRO

Arturo Rico Bovio

RESEÑA

*Historia de las Comunidades Eclesiales de Base
en Guadalajara, Jalisco a 50 años de Medellín*

José Rodrigo Alcántara

ENTREVISTA:
CARMEN VILLORO

Héctor León Jiménez



\$80 pesos

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
Editor: Jaime Torres Guillén.
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.
ISSN: 1870-7041
Época: II Época
Volumen: XI
Número: 31
Año: 2020
Periodicidad: Semestral
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas
Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2014-020611112800-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada cortesía: Carmen Villoro

DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	Eusebio Hernández Mendoza, OFM Cap
Decano de Estudios	Rodrigo Alcántara Serrano, SSCC
Secretario General	Rafael Rivadeneyra Fentanes

REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Elba Noemí Gómez Gómez Héctor D. León Jiménez Luis Armando Aguilar Sahagún Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes Daniela Estefanía Ayala Córdoba

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAEM	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez
Diseño y Diagramación	Javier Salazar Acosta

ÍNDICE

DOSSIER

Luis Villoro, filosofía y compromiso.

Una Semblanza

Gabriel Vargas Lozano



4

ENTREVISTA

Liquidámbar: de Villoro a Villoro

Conversación con Carmen Villoro

Héctor León Jiménez



14

ESCENARIOS

Luis Villoro y la tarea de pensar
filosóficamente la realidad mexicana

Héctor León Jiménez



Villoro y el Valor:
un camino hacia el Otro

Arturo Rico Bovio



41

La distinción entre saber y conocer de Luis
Villoro y la Analítica Existencial de Martin
Heidegger como modo de conocer

José Alejandro Fuerte

52



Luis Villoro: indigenismo, identidad
nacional y recomposición del Estado

Francisco Salinas Paz

66



ENSAYOS

El sororo gorjeo del arroyo

Lilia Irlanda Villegas Salas

75



30

15 años de la Revista Piezas en Diálogo Filosofía
y Ciencias Humanas

Gabriel Vargas Lozano

81



Poemas

Carmen Villoro

83

41

RESEÑAS

Historia de las Comunidades Eclesiales de Base
en Guadalajara, Jalisco a 50 años de Medellín

José Rodrigo Alcántara

89

EDITORIAL

Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas cumple 15 años. Nació la primera semana de agosto de 2005. Quienes la fundamos, establecimos tres metas que tendría que cumplir: ser un puente para la formación filosófica; un vehículo para la comprensión de la realidad; y, un aliciente para la reflexión interdisciplinar. No estamos seguros que estas se hayan logrado. Las y los lectores son quienes tendrán un mejor juicio al respecto.

En los primeros años de la revista, la orientamos bajo pretensiones académicas formales: hacer convocatorias para números monotemáticos, artículos de investigación y relevancia filosófica e ingreso a índices académicos formales. La realidad global de la publicación periódica se encargó de ponernos en paz con dicha pretensión. Esta fue la razón por la que, el formato de la revista hasta mayo de 2012, fuera un tabloide media carta. El número 15 impreso, en noviembre de 2012 tuvo un formato diferente. De tamaño mayor, portada a color e interiores estilizados con imágenes, nació la Segunda Época de **Piezas**. Se trataba de abandonar la idea de que la revista tenía que ser un instrumento académico formal. En vez de ello, se optó por convertirla en una revista de divulgación con acceso a públicos amplios.

Editorialmente se seccionó en partes: a) Entrevista b) Escenarios c) Ensayos d) Reseñas. Las entrevistas lograrían interesar al lector por conocer o explorar temáticas, autores, libros, conceptos o problemas de la filosofía en general, a través de una conversación. En la sección de Escenarios, se conservaría la esencia de la revista en cuanto a su relación con las ciencias humanas y las realidades sociales. Por su parte, los ensayos, no tendrían la exigencia de ser productos de investigación original, pero sí tratar temáticas filosóficas en relación a las tres metas antes señaladas. Las reseñas, las imágenes y en algunos números, la poesía, integrarían los elementos restantes de la revista en su afán de alcanzar lectoras y lectores de diversas latitudes.

El año 2021 será un tiempo de renovación de **Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas**. Además de tener un nuevo Consejo Editorial apoyado por un Consejo Académico Asesor, habrá respuestas para preguntas como ¿Qué orientación debería seguir la revista en los próximos años? ¿Qué editorial debería privilegiarse en su contenido? ¿Es inminente su digitalización y libre acceso? Entre otras cuestiones. Informaremos de los resultados en su momento.

Por lo que respecta al actual número 31 de **Piezas**, cerramos el año 2020 con una **Entrevista** inédita a Carmen Villoro realizada por el profesor Héctor León Jiménez, quien, a su vez, organizó un **Dossier** y artículos sobre Luis Villoro a partir de los trabajos presentados en el Homenaje a este filósofo el 4 de marzo de 2020 en la Biblioteca Iberoamericana Octavio Paz de la ciudad de Guadalajara, además de otros textos que se sumaron a este número.

Quienes contribuyeron con trabajos sobre la obra y pensamiento de Luis Villoro son Arturo Rico Bovio, José Alejandro Fuerte, Francisco Salinas Paz y el propio Héctor León. El Dossier estuvo a cargo de Gabriel Vargas Lozano. Los artículos abordan distintos aspectos éticos, políticos, ontológicos y epistemológicos de la obra de Luis Villoro. La **Entrevista** en particular es relevante por su acercamiento familiar y emotivo a la trayectoria intelectual y humana de Luis Villoro. Es una suerte de diálogo íntimo donde la experiencia poética de Carmen Villoro se conecta con el trabajo filosófico de su padre.

En la sección de **Ensayos** Lilia Irlanda Villegas Salas escribe un interesante texto sobre el papel de las mujeres en la Iglesia Primitiva a partir de “El arroyo de la llorona”, cuento contemporáneo de la chicana Sandra Cisneros. Pregunta a las mujeres cristianas que habitan el siglo XXI cuál es la relación entre la situación actual y la que vivieron algunas mujeres en lo que se conoce como la Iglesia Primitiva, cuando ser cristiana constituía una opción socioespiritual para desafiar los dictados patriarcales.

Por lo demás, agradecemos las palabras de Gabriel Vargas Lozano a propósito de los 15 años de la Revista **Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas**, la cortesía de las imágenes que amablemente nos proporcionó Carmen Villoro para completar el trabajo estético de este número y la **Reseña** crítica al texto *Historia de las Comunidades Eclesiales de Base en Guadalajara, Jalisco a 50 años de Medellín* de Óscar González Gari e Ignacio Virgen Buenrostro, escrita por el profesor José Rodrigo Alcántara.

El Director

LUIS VILORO, FILOSOFÍA Y COMPROMISO. UNA SEMBLANZA

GABRIEL VARGAS LOZANO*

*Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-I.

Luis Villoro nació en Barcelona, España, el 3 de noviembre de 1922 y murió en la Ciudad de México, el 5 de marzo de 2014 a los noventa y un años de edad. Quienes tuvimos la fortuna de conocerlo, de escucharlo en sus cursos o intervenciones públicas, de leerlo y de eventualmente colaborar con él en la organización de algún congreso de filosofía, tuvimos la experiencia de conocer a uno de los más importantes pensadores de México y América Latina. Su trayectoria fue peculiar en lo filosófico, pero también en lo político.

Desde el punto de vista filosófico se inició como discípulo del gran filósofo transterrado, como él

mismo se llamaba, José Gaos y, por tanto, como parte de su proyecto historicista que buscaba recuperar las ideas filosóficas de Hispanoamérica. En esta dirección, Villoro publicó dos importantes libros: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la*

revolución de independencia (1953). En el primero, aborda, las concepciones sobre el indígena de Hernán Cortés, Fray Bernardino de Sahagún, Francisco Javier Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra. En el último párrafo del libro encontramos la frase de “Lo indígena como principio oculto de mi yo que recupero en la pasión”. En otras palabras, Villoro asume que los mexicanos somos producto de una herencia española dominante y una raíz indígena menospreciada en los hechos, aunque a veces exaltada en su pasado ya ido. Por cierto, Villoro en ediciones posteriores del libro que comentamos se hace una autocrítica al considerar que los personajes elegidos no representan la opinión generalizada de la época estudiada. En el segundo libro, lleva a cabo un detallado examen de la influencia, en primer lugar, del *iusnaturalismo* bajo la inspiración de Francisco Suárez, entre otros, para buscar una solución de la transferencia del poder, a causa de la abdicación de Carlos IV y Fernando VII en el Reino de España debido a la invasión francesa. Más tarde, como se sabe, influirán las ideas de Juan Jacobo Rousseau en la Constitución de Apatzingán proclamada por Morelos. En este punto, me interesa señalar que Villoro va reflexionando sobre cada una de las etapas de su evolución mediante diversos ensayos como en



Luis Villoro niño.

Foto: Cortesía de Carmen Villoro

su trabajo titulado “Génesis y proyecto del existencialismo en México”.¹

A fines de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta, Villoro forma parte de un grupo de estudios denominado “El grupo Hiperión” (formaron parte de él también Ricardo Guerra; Joaquín Sánchez MacGregor, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Fausto Vega, Salvador Reyes Nevares y el propio Leopoldo Zea). Ya no se trata de una indagación psicológico-social, cultural o histórica como el caso de Samuel Ramos en su *Perfil del hombre y la cultura en México*, sino de una reflexión ontológica. En aquel período, Villoro es influido, en forma particular por Gabriel Marcel.²

Por cierto, el Dr. Gaos imparte una conferencia denominada “Lo mexicano en filosofía” en donde elogia la manera en que el grupo Hiperión está abordando la temática calificándola de “genial acierto teórico” e indicándoles la senda por donde podrían transitar.

En la década de los sesenta, Villoro estudia a Husserl³ lo que, a mi juicio, representa una transición hacia la nueva etapa vinculada al positivismo lógico y la filosofía analítica. El libro que testimonia esta transición es *Páginas filosóficas* publicado originalmente en 1962 y posteriormente por la Universidad Veracruzana en 2006. En él encontramos ya dos textos que van a prefigurar una veta en el pensamiento de Villoro dedicado a lo que podríamos llamar metafísico o espiritualista formado por “La significación del silencio”, esplén-

dido estudio sobre su significado en la comunicación, en la música o en la vida, entre otros aspectos y “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India”. Estos dos ensayos se integrarán más tarde a otros en un libro titulado *Vislumbres de lo otro* en el que incorpora, entre otros: “El concepto de Dios y la pregunta por el sentido”, “Lo indecible en el *Tractatus*”, “Vías de la razón ante lo sagrado” y “La mezcquita azul. Una experiencia de lo otro”.

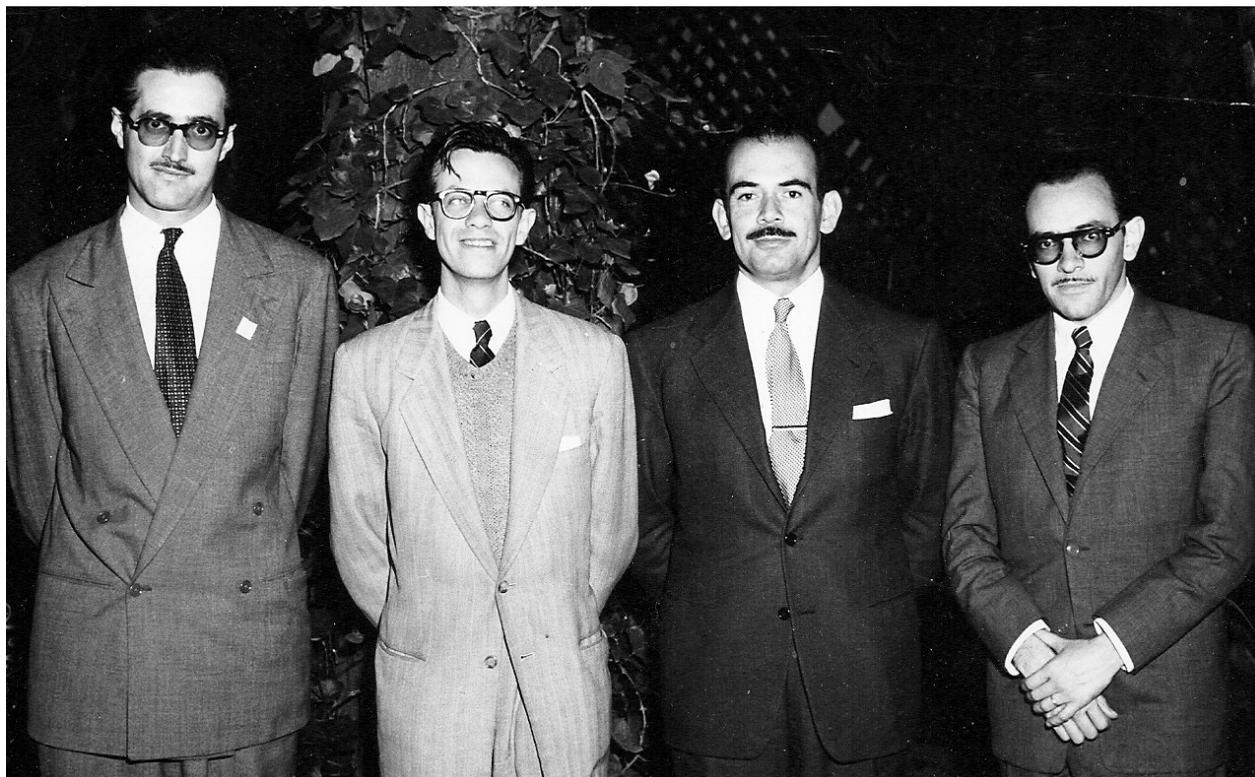
En este periodo, Villoro, junto a Alejandro Rossi y Fernando Salmerón introducen en el país, en forma plena (porque ya había algunos antecedentes como el caso de Nicolás Molina Flores, quien tradujo *El positivismo lógico* de A. J. Ayer y desde luego, la obra de Bertrand Russell) el positivismo lógico y la filosofía analítica. Como se sabe, se trataba de la corriente que habían alentado el primer Wittgenstein del *Tractatus lógico-filosófico*, Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, Charles Morris, para citar solo algunos desde los años treinta en el mundo anglosajón, pero fue en una mesa redonda organizada en 1967 por los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde se dio, por primera vez, el choque entre la posición historicista y la analítica. Una de las críticas centrales a la filosofía anterior era que les faltaba rigor y profesionalismo. Esta posición era muy injusta con algunos filósofos como García Máynez, Antonio Gómez Robledo, Eduardo Nicol o el propio José Gaos y en el caso de Leopoldo Zea⁴,

1 Vid. LUIS VILLORO, “Génesis y proyecto del existencialismo en México,” *Filosofía y Letras*, vol. XVIII, n° 36 (1949).

2 Sobre este autor, Villoro publica su ensayo: LUIS VILLORO, “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel”, *Filosofía y Letras*, n° 30 (1948). Villoro escribe “Mundo de las existencias concretas y mundo del ser en general se armonizan por el análogo 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 único se nombra: amor”. Incluido en LUIS VILLORO, *Páginas filosóficas*: (Jalapa: Universidad Veracruzana, 1962), 149.

3 Vid. LUIS VILLORO, “Ciencia radical y sabiduría,” en *Estudios sobre Husserl* (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975).

4 Por cierto, Villoro se disculpó posteriormente y aclaró que se refería a Caso y Vasconcelos, entre otros.



Grupo Hiperión.

Foto: Cortesía de Carmen Villoro

se estaba criticando una concepción que, independientemente de la forma por él abordada y paradójicamente, era un tema que Villoro había analizado en forma muy aguda: la intervención de la filosofía en los fenómenos históricos concretos.

La polémica con Leopoldo Zea prosiguió en torno a la autenticidad de la filosofía latinoamericana. Tuve la oportunidad de hacer un análisis de esta polémica que publiqué primero en la revista *Dialéctica* y luego en mi libro *Intervenciones filosóficas ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*⁵ Las diferencias se centraban en la forma de concebir a la filosofía y sus relaciones con la realidad latinoamericana. Villoro no aceptaba que existiera una filosofía auténtica latinoamericana, aunque sí la lucha en contra del colonialismo cultural. Por su parte, Leopoldo Zea consi-

deraba que la filosofía no podía ser solo lógica o filosofía del lenguaje, sino que era también ideología y ética. Villoro efectuaba un corte epistemológico entre filosofía e ideología mientras Zea consideraba que no existía dicho corte.

Sobre esta problemática, Villoro publica en 1987, 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, entre otras, la tesis de que ante la inautenticidad de la filosofía latinoamericana que implica la falta de originalidad, superficialidad y dependencia imitativa, Zea propone, en efecto, dos vías para lograr la autenticidad. Primera: Tratar temas universales, “vistos

5 Cfr. GABRIEL VARGAS LOZANO, “El debate sobre la identidad de la filosofía latinoamericana,” en *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* (Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007).

desde la circunstancia propia del hombre americano". "De aquí que, al proponernos temas abstractos, los enfocaremos como temas propios". Segunda: Tratar temas propios, "problemas que solo se dan en nuestra circunstancia".⁶

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 adaptación de una cultura frente a nuestras necesidades (proyecto asuntivo) siempre y cuando sea en forma creativa. Villoro examina entonces el concepto de autonomía considerando que ésta 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".⁷

Villoro considera que el pensamiento inauténtico es el dependiente de la razón ajena y suele ser ideológico. 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".⁸

Ya hemos mencionado la transición en el pensamiento de Villoro de la postura historicista y existencialista a la analítica desde fines de los sesenta hasta fines de los setenta.⁹ En 1982, Villoro publicaría un libro muy importante e influyente llamado *Crear, saber y conocer* en que su autor distingue, en forma cartesiana la filosofía, la ciencia y la ideología.

Ahora bien, 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 el libro *Signos políticos*, (que tuvo el privilegio de cuidar en la Editorial Grijalbo)¹⁰ sino que también adoptó una posición a favor de las libertades democráticas de nuestro país. 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 tensión en su autocomprensión sobre las consecuencias prácticas de la filosofía que se asume. Villoro decía que una era la posición del filósofo y otra la del ciudadano. Por mi lado, considero que, si bien es cierto que lo filosófico y lo político guardan una relativa autonomía, creo que también hay una consonancia entre los dos aspectos. Para aclarar mejor este punto, a mi juicio, Villoro no quiere que la filosofía se vuelva servidora de la política, sino que guarde una distancia crítica, sin embargo, todo depende de las circunstancias según se trate: fortalecer las condiciones de dominación o llevar a cabo su crítica (la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas es un ejemplo de dos usos de la filosofía).

6 LUIS VILLORO, "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana," *Cuadernos Americanos*, vol. 6, n° 3 (mayo-junio 1987) 24.

7 *Ibid.* 27.

8 *Idem.*

9 Acerca de una valoración de la influencia de la filosofía analítica en América Latina, podemos mencionar el libro de JORGE GRACIA *et al.*, *El análisis filosófico en América Latina* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985) y FERNANDO SALMERÓN, "Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina," *Isegoría*, n° 3 (1991).

10 Los artículos fueron organizados en tres apartados: perspectivas mundiales; la coyuntura mexicana y la educación superior.

La polémica Villoro-Sánchez Vázquez

En esta etapa, Villoro profundiza sobre el concepto de ideología, llegando a la conclusión de que ésta era un conjunto de creencias, injustificadas teóricamente y que tenían la función de promover o mantener el poder político. Esta concepción finalmente negativa de la ideología, en la que la clave es la frase “injustificadas teóricamente” fue motivo de una larga y por muchos conceptos 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 llamaremos, por comodidad, 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 yo considero, junto con Leopoldo Zea, los más destacados de la filosofía mexicana y latinoamericana 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 matizó algunas posturas, sin embargo, 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 habiendo sostenido posiciones filosóficas

diferentes no impidieron que surgiera una gran amistad. Villoro y Sánchez Vázquez tuvieron también otra polémica, aunque más breve, sobre causalidad y teleología en la historia.¹¹

Los días 12 y 13 de noviembre de 1992, con motivo del setenta aniversario del nacimiento de Villoro, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, organizó un simposio sobre su obra y que dio lugar al libro, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*.¹² En dicho libro, Villoro expone en sus “Respuestas a discrepancias y objeciones”, responde, frente a la crítica de Fernando Salmerón en el sentido de que no se refiere a los clásicos del pragmatismo, 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”.¹³ Ahora bien, como se sabe, existen muchas interpretaciones del marxismo y, a mi juicio, Villoro se inspira solo en algunas críticas de Marx al capitalismo, pero no acepta ni su filosofía, ni su concepto de sociedad.

En su libro, *El poder y el valor*, analiza el pensamiento de Marx, pero considera que en su reflexión hay una contradicción entre dos discursos: uno científico y otro valorativo. No dudo que existan afirmaciones de Marx equívocas pero lo que no hace Villoro es destacar el valor epistemológico que tiene una obra como *El Capital* en el conocimiento de la sociedad capitalista. Agregaría que falta en Villoro un análisis de la economía política.

11 Cfr. ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, “Las explicaciones teleológicas en la historia,” en *Ensayos marxistas sobre historia y política* (México, D.F.: Océano, 1985) y LUIS VILLORO, “Réplica a las explicaciones teleológicas en la historia,” en *Ensayos marxistas sobre historia y política* (México, D.F.: Océano, 1985).

12 Vid. ERNESTO GARZÓN y FERNANDO SALMERÓN, *Epistemología y cultura; en torno a la obra de Luis Villoro* (México, D.F.: Universidad Autónoma Nacional de México e Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993).

13 *Ibid.* 331.

Concepto de filosofía

Pero 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: una, cuando se convierte en justificación del poder y por tanto, en ideología. La filosofía pierde entonces, para Villoro, su carácter racional y se convierte en forma de dominio, o sea, habiendo definido negativamente a la ideología no podía aceptar lógicamente una forma diferente de interrelación. Así, para Villoro la filosofía es, por definición, un pensamiento disruptivo que se convierte, desde Sócrates, en “reforma del entendimiento y elección de vida nueva”. Villoro dice que la “pregunta filosófica conduce a la crítica de la razón por ella misma”¹⁴ y como tal, implica tres operaciones:

análisis conceptual; “examen de las razones en que se fundan enunciados que expresan nuestras creencias”¹⁵ y mediante un proceso de deslinde, **formulación de preguntas más** iluminadoras que reforman nuestro entendimiento del mundo. Esta 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”¹⁶, 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, pero siguiendo a Marx debería encontrarse en interrelación con la praxis.

El levantamiento zapatista

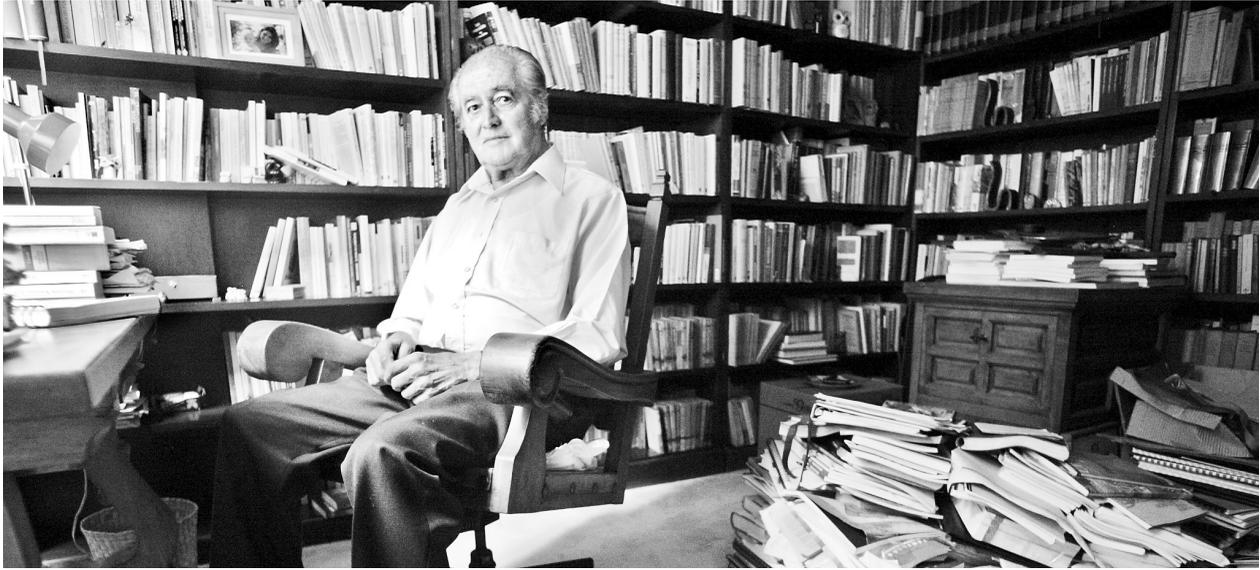
En la década de los ochenta, Ronald Reagan y Margaret Thatcher dan un drástico giro a su estrategia económica, política e ideológica y establecen el neoliberalismo. En México, a raíz de la crisis del petróleo y el inicio de un nuevo período presidencial, se puso en práctica también esta política. Frente a ella surgió una oposición en 1988 pero se llevó a cabo un fraude electoral denominado “la caída del sistema de cómputo”. Durante ese sexenio se acentuó el neoliberalismo profundizando el distanciamiento entre ricos y pobres incluyendo la dependencia frente a los Estados Unidos y Canadá que tendría su expresión en la firma del

Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) que se iniciaría el primero de enero de 1994. Fue en esa fecha que se inició la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el Estado de Chiapas. En particular era la expresión del sector más oprimido del país como lo han sido los pueblos originarios. Luis Villoro, quien había asumido posiciones críticas con respecto de la situación del país, dio un paso trascendental al solidarizarse con dicho movimiento que primero se presentó como un movimiento armado y posteriormente como forma de lucha no-violenta. Villoro entonces abandonó

14 LUIS VILLORO, *El concepto de ideología y otros ensayos* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985), 139.

15 *Idem.*

16 LUIS VILLORO, “Filosofía y dominación,” *Nexos*, n° 12 (diciembre 1978).



Luis Villoro en su estudio.

Foto: Cortesía de Carmen Villoro

su posición de privilegio en la élite intelectual del país y puso todo su conocimiento, toda su brillante inteligencia y cultura en beneficio del movimiento indígena como lo hicieron también Pablo González Casanova y otros intelectuales.

No podemos hacer aquí pero 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* (1997); *Los retos de la sociedad por venir*, diez años más tarde (2007); *Tres retos de la sociedad por venir* (2009) y uno póstumo que no terminó denominado *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (2015).¹⁷

En el primero, profundiza sobre el concepto de valor y se pregunta por la causa de lo que llama “el fracaso de las ideologías y utopías en el siglo XX y avanza la pregunta: ¿Cómo podría articularse el poder y el valor? En él analiza a los

tres clásicos de la modernidad: Maquiavelo, Rousseau y Marx y sitúa su reflexión en un proyecto “de reforma del pensamiento político moderno, con la esperanza –nos dice– de contribuir, en esta triste época, a descubrir los ‘monstruos de la razón’ que devastaron nuestro siglo”.¹⁸

En el segundo, aborda tres grandes problemas que afectan a nuestro país: el problema de la injusticia; la falta de una democracia que se respete frente a la 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 a un México plural.¹⁹ Y en el último, se incluyen reflexiones sobre conceptos como los de “revolución”; “democracia”; “pluralidad”; “nuevo proyecto” y se incorpora un intercambio sobre temas de ética y política entre el filósofo y el Subcomandante Marcos.

17 Vid. LUIS VILLORO, *Estado plural, pluralidad de culturas* (México, D.F.: Paidós y Universidad Autónoma Nacional de México, 1998); LUIS VILLORO, *De la libertad a la comunidad* (México, D.F.: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey y Ariel, 2001) LUIS VILLORO, *La significación del silencio y otros ensayos* (México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2008). Nota introductoria de RAFAEL VARGAS y JUAN VILLORO, Prólogo de GUILLERMO HURTADO, UAM, México, 2008.

18 LUIS VILLORO, *El poder y el valor* (México, D.F.: El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 1997), 8.

19 Abordé esta problemática en mi libro GABRIEL VARGAS LOZANO, *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI* (México, D.F.: Ítaca y Universidad Autónoma Metropolitana, 2014).

Como se podrá deducir de lo antes dicho, estamos en presencia de un gran pensador mexicano que profundizó en el pensamiento filosófico en forma creativa y buscó fundamentar las bases teóricas de un movimiento hacia una mejor sociedad. Cuando cumplió 90 años se realizó un coloquio sobre su obra, al cual fui invita-

do, en el Instituto de Filosofía de Morelia, Michoacán. Al final de dicho coloquio, los indígenas de Cherán le rindieron homenaje y entonces dijo emocionado que toda su obra había estado dedicada a los indígenas de México. A su muerte una parte de sus cenizas fueron depositadas al pie de un frondoso árbol de la selva de Chiapas.

Bibliografía

- Gracia, Jorge, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal. *El análisis filosófico en América Latina*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Salmerón, Fernando. “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina.” *Isegoría*, n° 3 (1991), 119–137.
- Sánchez, Adolfo. “Las explicaciones teleológicas en la historia.” En *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, D.F.: Océano, 1985.
- Vargas, Gabriel. “El debate sobre la identidad de la filosofía latinoamericana”. En *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.
- Vargas, Gabriel. *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*. México, D.F.: Ítaca y Universidad Autónoma Metropolitana, 2014.
- Villoro, Luis. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. México, D.F.: Universidad Autónoma Nacional de México, 1953.
- Villoro, Luis. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 1978 ed. México, D.F.: Colegio de México, 1950.
- Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*. México, D.F.: Siglo XXI, 1982.
- Villoro, Luis. *De la libertad a la comunidad*. México, D.F.: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey y Ariel, 2001.
- Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Villoro, Luis. *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*. México, D.F.: El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor*. México, D.F.: El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Villoro, Luis. *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, D.F.: Paidós y Universidad Autónoma Nacional de México, 1998.
- Villoro, Luis. *Estudios sobre Husserl*. México, D.F.: Universidad Autónoma Nacional de México, 1975.
- Villoro, Luis. *La significación del silencio y otros ensayos*. México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.

- Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Villoro, Luis. *Páginas Filosóficas*. Jalapa: Universidad Veracruzana, 1962.
- Villoro, Luis. *Signos políticos*. México, D.F.: Grijalbo, 1974.
- Villoro, Luis. *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralismo*. México, D.F.: Siglo XXI, 2009.

Algunos ensayos

- Villoro, Luis. "Ciencia política, filosofía e ideología." *Vuelta* 12, n° 187 (abril 1988), 18-22.
- Villoro, Luis. "Ciencia radical y sabiduría." En *Estudios sobre Husserl*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.
- Villoro, Luis. "El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias." *Investigación humanística*, n° 1 (otoño 1985), 15-39.
- Villoro, Luis. "El concepto de ideología en Marx y Engels." En *Ideología y ciencias sociales*, Mario Otero (comp.). México, D.F.: Universidad Autónoma Nacional de México, 1979.
- Villoro, Luis. "El concepto de ideología." *Plural*, n° 31 (abril 1974).
- Villoro, Luis. "El sentido actual de la filosofía en México." *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, n° 5 (1968), I-VIII.
- Villoro, Luis. "En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana". *Concordia*, n° 6 (1984).
- Villoro, Luis. "Ética y multiculturalismo" en Francisco Piñón and Joel Flores (eds.) *Ética y política: entre tradición y modernidad*. México, D.F.: Plaza y Valdés y Universidad Autónoma.
- Villoro, Luis. "Filosofía para un fin de época". *Nexos*, n° 185 (mayo 1993), 43-50.
- Villoro, Luis. "Filosofía y dominación". *Nexos*, n° 12 (diciembre 1978).
- Villoro, Luis. "Ideología y filosofía". *Revista Casa de las Américas* 3, n°. 17-18 (marzo-junio 1963).
- Villoro, Luis. "La filosofía de José Gaos". *Dianoia*, vol. 10, n° 10 (1964), 307-322.
- Villoro, Luis. "La noción de creencia en Ortega" en Fernando Salmeron. (coord.) *José Ortega y Gasset*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Villoro, Luis. "Las corrientes ideológicas en la época de la independencia" en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 203-242. México, D.F.: Universidad Autónoma Nacional de México, 1963.
- Villoro, Luis. "Réplica a las explicaciones teleológicas en la historia" en *Ensayos marxistas sobre historia y política*. México, D.F.: Océano, 1985. Metropolitana, 2000.
- Villoro, Luis. "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana". *Cuadernos Americanos* vol 6, n° 3 (mayo-junio 1987).
- Villoro, Luis. "Sobre las tareas filosóficas del presente (entrevista con Luis Villoro)" por Mariflor Aguilar. *Devenires*, vol. 1, n° 1 (2000), 3-14.

Polémica con Adolfo Sánchez Vázquez:

Se inicia con el artículo de Villoro titulado:

Villoro, Luis. “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez” en Juliana González, Carlos Pereyra, y Gabriel Vargas (eds.) *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, D.F.: Grijalbo, 1985.

Respuesta de ASV:

Sánchez, Adolfo. “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en *Epistemología y cultura*. México, D.F.: Grijalbo, 1993.

Respuesta de Luis Villoro:

Villoro, Luis. “Respuesta a discrepancias y objeciones” en *Epistemología y cultura*. México, D.F.: Grijalbo, 1993.

Villoro, Luis. “Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución” en Ambrosio Velasco Gómez (coord.) *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. (Ponencias de un coloquio organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en septiembre de 2005 con motivo del noventa aniversario de ASV. Ponencia que ya no pudo ya responder ASV por cuestiones de salud.

Villoro, Luis. “Réplica a la ponencia de Adolfo Sánchez Vázquez” en *Teoría. Anuario de la Facultad de Filosofía y Letras*, n° 19, 1987.

Sobre la obra de Villoro:

Garzón, Ernesto y Salmerón, Fernando. *Epistemología y cultura; en torno a la obra de Luis Villoro*. México, D.F.: Universidad Autónoma Nacional de México e Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993. En particular las “Respuestas a discrepancias y objeciones” de parte del homenajeado.

Ramírez, Mario T. (coord.). *Luis Villoro. Pensamiento y vida*. México, D.F.: Siglo XXI, 2014.

Ramírez, Mario T. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México, D.F.: Siglo XXI, 2011.

Stepanenko, Pedro (comp.). *Luis Villoro: conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones Filosóficas*. México, D.F.: Universidad Autónoma Nacional de México, 2017.

LIQUIDÁMBAR: DE VILORO A VILORO

CONVERSACIÓN CON CARMEN VILORO

Héctor León (HL): Maestra Carmen buenos días, la saludo con gratitud. Debo ser transparente con usted al decir que este encuentro lo he deseado desde hace mucho tiempo. Me acerqué por primera vez a Luis Villoro, hace unos quince años, a través de un texto titulado *Estado plural, pluralidad culturas*.¹ Me atraparon sus ideas. Su planteamiento supone el reconocimiento de la pluralidad y diversidad, discusión que para mí es fundamental en el contexto mexicano y latinoamericano. Cuando leí *Tres retos de la sociedad por venir*,² confirmé mi simpatía con su filosofía. En ese libro se lee: “El filósofo, al inclinarse sobre temas de la sociedad humana, no puede menos de reflejar el ambiente histórico al que pertenece...”.³ Este texto me hizo estar profundamente de acuerdo con Luis Villoro en que el filósofo mexicano no puede pensar la justicia como la piensan los filósofos occidentales o la filosofía europea, al estilo de John Rawls, Apel o Habermas. En nuestro caso, para pensar la justicia, de acuerdo con él, estamos convocados a pensar desde la injusticia existente y no a la inversa: “Partamos entonces de una realidad: la vivencia del sufrimiento causado por la injusticia”. Le confieso que ha sido muy reciente este proceso por el cual me he

dejado interpelar por el proyecto filosófico de su padre. En parte eso se explica porque en México los filósofos no solemos leernos entre nosotros. No es sólo un malinchismo perverso, un desconocimiento de la filosofía mexicana y de los filósofos mexicanos, sino a una lógica colonialista que se nos impone. En una lógica distinta está el trabajo de muchos colegas, para quienes entraña una profunda relevancia difundir la filosofía que se produce en México, considerando la realidad mexicana. En ese marco, en la revisión de una filosofía situada, en la historia de la filosofía mexicana contemporánea Don Luis Villoro ocupa un lugar muy especial. Pero es importante decir que no le propongo un diálogo centrado en el análisis crítico y analítico de la filosofía de Luis Villoro, en el análisis de su trayectoria académica, las fases o etapas de su pensamiento, así como sus influencias y los muchos temas que lo ocuparon. En esa perspectiva, hay muchos y muy buenos estudios. Al pedirle un diálogo quiero proponerle otro enfoque, pienso que es posible otra perspectiva: al filósofo también se le puede entender desde sus pasiones, desde los otros que le fueron cercanos. Mi hipótesis es que el contexto y la trayectoria biográfica pueden ayudarnos

1 LUIS VILORO TORANZO, *Estado plural, pluralidad de culturas* (México: Paidós/UNAM, 2006), 185.

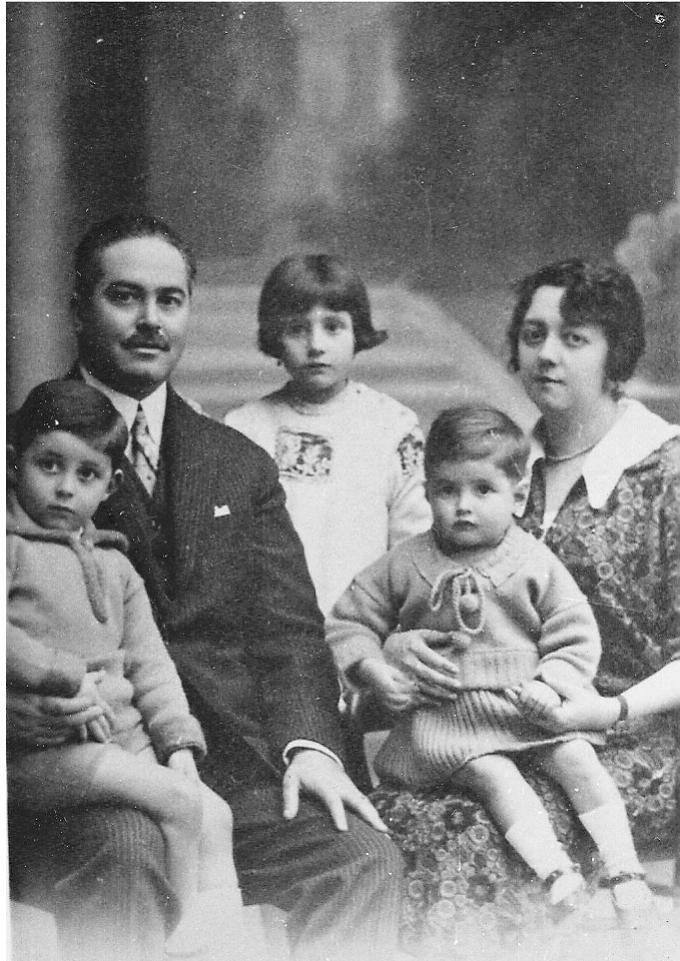
2 LUIS VILORO TORANZO, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, (México: Siglo XXI editores, 2017), 79.

3 *Ibid*, p. 12.

a entender la filosofía, las fases o las etapas de formación de un pensamiento. Puede darnos un por qué de determinados temas. Quiero pensar que como psicoanalista, usted está de acuerdo en que nuestra historia nos marca, comprenderla, permite explicar los asuntos que nos ocuparon. Como hija, seguramente tiene otra lectura del filósofo, con seguridad puede ayudarnos a entenderlo. Bajo este planteamiento, quiero preguntarle, ¿quién fue Luis Villoro? ¿Qué nos puede decir de su biografía que nos permita entender su obra?

Carmen Villoro (CV): Le agradezco la invitación a responder estas preguntas animadas por la intención de entender mejor al filósofo, a conocer algunos aspectos de su vida personal y familiar. Tengamos en cuenta que lo que yo pueda contarles está matizado por mi experiencia subjetiva; es la mirada de una hija que lo amó, que trató de entenderlo como ser humano y que lo conoce muy poco como filósofo, ya que he leído sólo algunos de sus ensayos y me siento absolutamente desautorizada para hablar de sus ideas dentro de una disciplina que me es ajena. En su planteamiento, usted cita una frase de mi padre: “Partamos entonces de una realidad: la vivencia del sufrimiento causado por la injusticia”. Ilustra muy bien una preocupación que lo habitó siempre: la búsqueda de la justicia. Él mismo relató, en diferentes momentos y lugares, una anécdota infantil que lo marcó profundamente y que dio origen a su vocación. Siendo él un niño, visitó con su familia una de las haciendas mezcleras propiedad de su abuelo y de su madre. Los campesinos que trabajaban para ellos los recibieron con humildad. Un viejo trabajador se quitó el sombrero, hizo una reverencia ante mi padre y le besó la mano. Ese hombre curtido por el sol, dignificado por el trabajo agrícola, se agachaba ante el “señorito” que no había hecho nada para merecerlo. Mi padre contaba este

recuerdo muy tocado por el sentimiento, decía haberse sentido avergonzado ante ese gesto que le pareció humillante y absurdo. La vergüenza social movió a mi padre por pertenecer a una familia que se había beneficiado del sufrimiento de otros.



Luis Villoro nació en Barcelona, España. Su madre era mexicana, oriunda de San Luis Potosí. Su padre fue un médico que provenía de un pueblo de Aragón, España. Mi abuela María Luisa fue educada como una señorita aristocrática, pero tenía, a su vez, profundas y genuinas preocupaciones sociales que canalizó a través de la caridad, la ayuda al prójimo y, en los últimos años de su vida, la renuncia franciscana a los

Familia Villoro Toranzo.

Foto: Cortesía de Carmen Villoro

bienes materiales. Mi abuelo murió siendo mi padre un niño y, como se acostumbraba en las familias acomodadas de la época, mi padre y su hermano Miguel, un año mayor, fueron educados en un internado jesuita de una pequeña ciudad de Bélgica hasta que fueron adolescentes y regresaron a vivir con su madre a la Ciudad de México. De esta educación se desprende la importancia que jugó la religión en la formación moral de Luis Villoro. Mi hermano Juan en “Un puñado de sal”⁴, un texto que dedica a la figura de mi padre, rescata de manera sensible las vetas cristianas de las que nunca se desprendió. Sin embargo, pese a esta educación tradicional, el joven Luis fue incorporando ideas universales a su pensamiento. Cuestionó todo dogmatismo y se abrió a la diversidad y a la pluralidad de teorías, creencias y cosmovisiones. A sus alumnos y a sus hijos nos recomendaba: “No te creas nada a pie juntillas. Piensa por ti mismo”. Del rico y variado espectro de las ideas que me transmitió, destaco aquí el amor al otro como alguien diferente e incognoscible pero en el que veo reflejada mi propia soledad y, por lo tanto, mi libertad. El respeto por la diferencia marcó la vida de mi padre, le dio sentido a su existencia y cause social a sus preocupaciones. Estuvo presente desde aquél primer ensayo “Soledad y comunión”, escrito a los 28 años, y hasta el final de sus días en su participación activa con el zapatismo y en sus sabias reflexiones acerca del budismo y su relación con la cosmovisión indígena.

HL: Maestra Carmen, esta descripción nos permite comprender y construir hipótesis explicativas de algunos temas que aparecen en la obra de Luis Villoro: el mundo indígena, los otros, le justicia y la pluralidad, por señalar algunos. A partir de esto podemos reconocer la correlación entre la vida y la

obra. Si me lo permite, debo decir que he pensado a Don Luis desde muchas perspectivas por ejemplo en la etapa de la infancia de usted, lo imagino lo mismo ilusionado, marcado por la pasión que como un sujeto atormentado; lo imagino en alguna biblioteca de la UNAM, en una de sus muchas aulas, con un académico meticuloso; se me impone la figura del académico crítico y riguroso; suelto y firme. Quiero pensar que su vida dio muchos giros. Lo pienso entre los indígenas de Chiapas durmiendo debajo de la lluvia, ahí lo veo como un tipo profundamente empático y solidario. Lo visualizo como el viejo sabio al estilo de los ancianos de los pueblos originarios: prudente. ¿Qué piensa de estas imágenes, lo describen? En el imaginario filosófico hay otras que lo presentan como un semidiós, alejado de sus pasiones, de sus dinamismos internos y su existencia; anulando los demonios internos ¿En su lectura, qué es lo que más describe a Luis Villoro? ¿Cómo era la personalidad de su padre? ¿Cuáles eran sus pasiones, aquellos asuntos fundamentales de su vida, que no siempre describen sus analistas?

CV: Nada más alejado a la imagen que yo tengo de mi padre que la figura de un semidiós. Mi papá fue un hombre profundamente humano. Esto que le digo es subjetivo porque yo lo veo con la mirada de la hija, pero puedo compartirle mi experiencia. Luis era juguetón, tenía mucho sentido del humor. Pasaba por mí a la escuela primaria y atravesaba el patio brincando, sacando la lengua a mis compañeros. Inventó a un pequeño dinosaurio que cobraba forma con la posición de su mano: cuatro dedos sus patas y el dedo medio su largo cuello con el que husmeaba mi comida. Era glotón y le gustaba mucho el dulce: nos compraba golosinas a mi hermano y a mí a escondidas de mi madre que no quería que las comiéramos antes del

4 Cfr. JUAN VILLORO, “Un puñado de sal” en Pedro Stepanenko (Comp.), *Luis Villoro: conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones filosóficas*, (Ciudad de México: UNAM, 2017).

almuerzo. Era un hombre travieso que se dejaba llevar por algunas tentaciones, sin embargo, con respecto a los grandes valores como la honestidad, la justicia, el respeto, la igualdad, tuvo una moral intachable. Nunca nos dio sermones, pero nos transmitió en silencio y con el ejemplo la ética con la que nos conducimos sus cuatro hijos. Fue muy cercano, me enseñó a andar en bicicleta, a jugar ping-pong, ajedrez y otros juegos de mesa. Me transmitió su gusto por la música clásica y las tiras cómicas, le encantaba Mafalda, también por el teatro del absurdo y el cine mudo del que preferíamos las películas de Buster Keaton que nos hacían reír a carcajadas, batientes carcajadas que aún escucho en la memoria. Un semidios jamás podría reír así, a menos que fuese un semidios griego habitado por las flaquezas y las fortalezas de los hombres. Luis Villoro fue un ser apasionado por las ideas y por la posibilidad de realizar algunas utopías; el lenguaje con el que escribe sus ensayos está cargado de fuerza emocional. Amó a varias mujeres y se entregó a la causa zapatista con la devoción de un converso. Como psicoanalista puedo asegurar que lo animaba Eros y esa vitalidad le propició una vida plena y rica en experiencias. Cuando mi hermana Renata y yo ordenábamos sus fotografías después de su muerte, de pronto ella exclamó. “Debe haber sido padrísimo ser él”. Luis Villoro privilegió la razón a la sensibilidad y le costaba trabajo hablar de sentimientos. A los 79 años tuvo un accidente vascular cerebral y a partir de ese evento dejó aflorar una ternura silenciada por muchos años. Murió en estado de sabiduría y bondad. La última palabra que dijo fue “gracias” apretando la mano de la señora Martha, quien le había ayudado durante 18 años en la labor doméstica.



HL: Interesante descripción la que nos presenta. Un sujeto marcado por Eros. Esa es otra mirada, que justo corresponde con la pasión que es posible encontrar en su obra. Don Luis Villoro fue un filósofo con amplia trayectoria académica, la comunidad filosófica reconoce los muchos temas que lo ocuparon. Hay diversos análisis sobre su obra,⁵ sabemos que le ocuparon temas y disciplinas muy diversas: la filosofía de la historia, la teoría del conocimiento, la ética y la política; que analizó con profundidad

Luis Villoro con sus hijos Juan y Carmen.

Foto: Cortesía de Carmen Villoro

5 Hay varios libros colectivos que evidencian la multiplicidad de temas: GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ y JORGE RENDÓN ALARCÓN (Coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, (México: UAM/Gedisa editorial, 2016), 429. MARIO TEODORO RAMÍREZ (Coord.), *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, (México: Siglo XXI editores, 2014), 343. También hay breves estudios de carácter descriptivo sobre la configuración

a muy diversos filósofos desde Descartes, pasando por los clásicos de la filosofía política como Maquiavelo, su análisis de la filosofía de Marx, Husserl, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, José Ortega y Gasset, Dilthey, Sartre, Hegel, Kant, Wittgenstein, Carnap, Ayer y una lista interminable donde no pueden estar ausentes filósofos mexicanos como Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos y por supuesto su maestro José Gaos. En lo ordinario el análisis filosófico se centra en las etapas de su filosofía, pero resulta importante analizar las influencias, las rupturas y las continuidades. Un ejemplo de este análisis es el que realiza Gabriel Vargas Lozano, quien señala tres periodos: a. Historicista-existencialista, b. Fenomenológico-analítico y c. multiculturalista y de diálogo intercultural.⁶ Este trabajo para la comunidad académica es muy importante porque nos permite entender los procesos formativos, las diferencias conceptuales o categoriales, pero de ordinario no conectamos las etapas del pensamiento filosófico, con las etapas de la vida. En el caso de Luis Villoro tenemos una explicación de por qué el tema indígena estuvo siempre presente, cómo y por qué hizo de lo mexicano un tema-problema. Pero en este y otros muchos casos es posible preguntarse por la relación entre las etapas académicas y las etapas de la vida, entre el proceso formativo del pensamiento filosófico y la existencia que se desarrolla, ¿es posible ubicar etapas o momentos fundamentales en la vida de Don Luis, que nos permitan la comprensión del filósofo? Por ejemplo, al leer un texto de Juan Villoro y lo que él nos dice, uno puede pensar que la separación que vivió con su madre fue fundamental. Interpreto que esa separación, fue un momento

complejo que vivieron como familia. Usted ha expresado el dolor que representó este acontecimiento en su infancia, luego entonces, yo entro a este terreno, como quien tiene que descalzarse porque están pisando suelo sagrado. Pero con la sincera pregunta por aquello que articula el mundo de lo privado con lo público. Quiero pensar que ese acontecimiento no fue cualquier acontecimiento para Don Luis. Lo mismo pienso respecto de acontecimientos como el 68. En su opinión y, si me lo permite con todo el respeto que merecen, quiero preguntarle ¿hay acontecimientos o momentos que explican la vida de su Padre? ¿Qué significaron? ¿Qué nos aportan a la comprensión del filósofo?

CV: No tengo tan clara la relación temporal entre su producción intelectual y su vida. Me parece que su preocupación por el tema indígena estuvo presente siempre. Escribió su primer libro, que por cierto fue su tesis “Los grandes momentos del indigenismo en México” a los 28 años, luego hizo una amplia parábola y lo retomó en los últimos 20 años de su vida con el zapatismo. Mi padre se casó con mi madre cuando tenía 32 años y el matrimonio se sostuvo por 10 años, mi madre sólo tenía 21 años. Luis estaba construyendo su pensamiento filosófico y apuntalando su carrera como profesor. Se admiraban, se respetaban y se valoraban, pero querían cosas diferentes. Sólo tuvieron un periodo muy feliz: el tiempo que vivieron en Guadalajara y en el que yo fui concebida, y que coincide con la publicación de su ensayo “La significación del silencio”, por cierto, inspirado en la tesis de literatura de mi madre “El silencio en Azorín” y producto de largas conversaciones entre ellos. Cuando yo me divorcié,

de su obra, p. e. RAÚL TREJO VILLALOBOS, “Prólogo. A Luis Villoro entre libros”, en Villoro, Luis, *la significación del silencio y otros ensayos*, (México: FCE, 2016), pp. 9-25.

6 Cfr. Gabriel Vargas Lozano, “La evolución filosófica de Luis Villoro”, en Leyva Martínez, Gustavo y Rendón JORGE ALARCÓN (Coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, (México: UAM/Gedisa editorial, 2016), pp. 27-72.

mi padre me dijo: “Carmen, nunca he visto florecer tanto a una mujer como cuando se divorcia, empezando por tu madre cuando se divorció de mí”. Mis padres crecieron intelectual y emocionalmente cada uno por su lado y conservaron un profundo respeto por el otro. En la vejez fueron amigos entrañables. Fue doloroso que papá dejara de vivir en casa cuando yo era apenas una niña de 6 años, pero gané una madre apasionada por sus propias cosas. La etapa de madurez de mi padre coincide con la formación de una nueva familia con Margarita Valdés, también filósofa, profesora investigadora muy competente y madre de mis hermanos Renata y Miguel. Fueron muchos años de estabilidad en los que Luis tuvo una producción importante y prolija, una vida universitaria satisfactoria y una participación interesante en el ámbito social. Los últimos veinte años de su vida tienen un giro hacia la trascendencia más allá del pensamiento racional. Quizá la vejez y la cercanía de la muerte le otorgaron otra coloración a su visión del ser humano y de la sociedad. Se interesó más en la praxis y en que sus ideas aterrizaran en el cambio social. El deterioro progresivo de su salud no impidió que adquiriera su gran compromiso con el movimiento zapatista y la democracia participativa en la que veía un futuro para nuestro país. Su amorosa compañera en los últimos años fue Fernanda Navarro con quien compartió este renovado optimismo.

HL: Pienso que, además de lo que usted ya nos describió, la filosofía y la obra de Luis Villoro tienen que ser estudiadas también con referencia a acontecimientos como 1968 y por supuesto al levantamiento zapatista de 1994. ¿Qué más puede decirnos sobre estos acontecimientos?

CV: El 68, el movimiento estudiantil del 68, no lo tengo muy claro, por aquel tiempo yo era muy pequeña, tenía sólo 10 años. Pienso



que fue una oportunidad para aclarar sus ideas, era un tiempo en el que era necesario ponerse del lado de las ideas libertarias. Mi papá era un joven profesor de filosofía, entiendo que no fue un líder del 68, pero no lo vivió al margen, ni desde el escritorio. Previo al 2 de octubre de Tlatelolco, Heberto Castillo pronunció un discurso muy importante, que representa un momento crucial del movimiento. Sé que ese discurso pudo haberlo pronunciado mi papá, pero afortunadamente Heberto Castillo llegó a tiempo. Esto para fortuna de mi familia; porque de haber sido él y, no Heberto

Familia Villoro Ruiz.

Foto: Cortesía de Carmen Villoro



Luis y Carmen Villoro en París.

Foto: Cortesía de Carmen Villoro

Castillo, yo habría tenido que visitar a mi papá de Lecumberri. Los indígenas de Chiapas fueron particularmente importantes para él. Siempre se sintió honrado con el tratamiento que le dieron los indígenas y zapatistas. Creía que no era merecedor de tanta consideración. Cuando yo fui a Oventic, justo ahí donde mi hermano Juan y Fernanda Navarro, habían dejado una parte de las cenizas de mi padre, debajo de un liquidámbar, entendí lo que el mundo indígena representaba para él. Fui con ocasión de un festival organizado por los zapatistas. Ellos nos recibieron y me dijeron: “Ustedes son familia”. La experiencia me llevó a entender su cercanía con ellos, el porqué de los temas que le ocuparon al final de su vida. Hay eventos y encuentros que nos cambian la vida, revolucionan el carácter y la personalidad. A mi papá el mundo de los zapatistas le cambió la vida. Yo encuentro que al final de su vida, hay una suerte de conversión, una dulcificación muy bella, en alguna medida también producto de la edad, la enfermedad y la cercanía de la muerte. A los 79 años Luis Villoro tuvo una

embolia que lo afectó mucho. De lo que ésta le provocó tuvo que aprender. Esa fue una etapa muy bella, donde se le incrementó la sensibilidad y la cercanía.

HL: Siguiendo este eje de la trayectoria académica, que se vincula y explica con la trayectoria humana, de una obra que cobra sentido desde lo personal, por la vida propia y la existencia; permítame ahora dar un pequeño giro en nuestra conversación para hablar de usted y su obra. Le propongo esto en la lógica de reconocer que cada persona recibe de sus antecesores una herencia, improntas. De Villoro a Villoro, significa para mí, que usted con esta conversación nos puede ayudar a entender a Villoro el filósofo, pero también supongo que hay en usted, en su modo de pensar el mundo y vivirlo algo de ese Villoro. Y si bien eso es cierto, también, Carmen Villoro merece ser reconocida autónoma y religadamente. En su caso, su obra también es amplia y diversa. Pero hay dos trabajos que en lo particular han llamado mi atención, la primera *Espiga antes del viento*⁷, en ésta

⁷ CARMEN VILLORO, *Espiga antes del viento*, (Tlaquepaque, México: La Zonámbula/Secretaría de cultura de Jalisco, 2020), 196.

está el poema titulado: “Herida luz” nos remite a una experiencia onda, a un tiempo dolorosa y religiosa, a una experiencia de miedo y esperanza. Y por otro lado su obra *Liquidámbar*⁸, desde mi perspectiva, es un diálogo de Villoro a Villoro, un ejercicio de reconocimiento o como bien lo dice usted de RE-SIGNA-CIÓN, de verse cobijada por “Un árbol”, un árbol en el jardín del filósofo. *Liquidámbar* es un reconocimiento, un encuentro, un acto de religión, la certeza de saberse hija, de saberlo padre. Maestra Carmen, es en este marco, donde me pregunto por la relación entre la obra y la trayectoria personal ¿Es la obra producto de la existencia humana? ¿Qué dice al respecto?

CV: Lo que se trabaja en la poesía es la propia vida, su materia es la experiencia emocional. La relación con mi padre aparece en diferentes momentos de mi escritura, desde mi primer libro *Que no se vaya el viento*. *Liquidámbar* es un libro especial, es un homenaje a mi padre y una conversación con él. Cuando fui a Oventic, el caracol zapatista, entendí por qué ese lugar, esas mujeres y hombres y ese proyecto social le habían dado sentido a los últimos años de su vida. Conocí el árbol, un añoso liquidámbar a cuyo pie descansan una parte de las cenizas de mi padre. El poema “Liquidámbar” es el relato de ese viaje. El poema que mejor expresa la manera en que papá me transmitía su propia experiencia pensante y sintiente es “Salimos de Etiopía” que narra las últimas palabras que me dirigió y el sabio mensaje que contenían. Los otros poemas del libro versan sobre la experiencia íntima de ser hija y sobre el dolor de la muerte del padre.

HL: Maestra Carmen le pido me permita ahondar en este tema. Quien lea esta conversación estará convocado o convocada

a leer por completo *Liquidámbar*. Me acaba de decir que es el poema central. ¿Puede contarnos brevemente esa experiencia fundante del poema, el modo como el filósofo (Don Luis) transmite su pensar?

CV: Era una mañana de domingo, yo acababa de preparar el desayuno y fui a su cuarto. Lo encontré recostado, dejándose tocar por los rayos del sol que atravesaban su ventana, mirando caer las hojas del árbol. Me miró y me dijo: “Te das cuenta que tú y yo somos negros”. Me sorprendió, me dije, ¿qué me querrá decir? A veces tenía ocurrencias, entonces le pregunté: ¿cómo? Y él me dijo: “Sí, tú y yo salimos de Etiopía hace muchos años y anduvimos en varios continentes, fuimos a Asia, pasamos por toda Europa y llegamos a América. ¿Y ahora a dónde iremos?”. “Salimos de Etiopía” nace de aquel momento. Mi papá me estaba hablando de la especie humana, me dijo: “La vida individual es muy corta, pero la vida colectiva es muy larga”. Aquel momento me conmovió mucho porque mi papá se estaba preparando para morir. Tenía esa certeza, que su propia vida estaba por concluir, pero que la vida de la especie nos incluye todos. A partir de esa conversación yo escribí este poema. Es significativo para mí, no sólo por lo que me dijo, sino porque mi papá decía las cosas de una manera despreocupada, pero incorporaba sentido a lo que decía, con profundidad, transmitiendo algo que es muy hondo. En continuidad con “Salimos de Etiopía”, está el otro poema titulado “El jardín del filósofo”, éste nació a partir de la experiencia de su velatorio. Fue una experiencia muy honda porque en el momento coincidieron personas y grupos de las diversas etapas de su vida, personas de muy distintos lugares y variados contextos. Allí estaban las mujeres más importantes de su vida, sus cuatro hijos, sus nietos, amigos, colegas y muchos alumnos reconociendo al

8 CARMEN VILLORO, *Liquidámbar*, (MANTIS EDITORES- LUIS ARMENTA MALPICA/Secretaría de cultura, 2017), 101.

profesor que fue durante muchos años. “Un árbol” es una metáfora a la figura que fue mi padre y, “El jardín del filósofo”, quiere recoger esta experiencia de su velatorio y la decisión que tomamos sus cuatro hijos de repartir sus cenizas en dos partes y dejar una de ellas debajo de un Liquidámbar.

HL: Lo que nos narra, es un ejemplo de cómo la vida humana, es aún tiempo histórica y trascendente, nos ratifica que la muerte no es lo definitivo, ni lo último. Para mí confirma que lo que nos sostiene es la presencia querida de los otros. Lo que nos cuenta nos dice de la fuente de la cual emerge no sólo la filosofía de Luis Villoro, sino su poesía. Éste es justo un tema obligado abordar con usted: la relación filosofía y poesía, literatura y filosofía. Nadie negará que usted es escritora, su trayectoria y su obra la avalan. Pero al leerla me pregunto si en Carmen Villoro, en su obra, hay filosofía, si intencional o inconscientemente no se ha visto en este terreno. Al revisar algunos de sus textos se me impone la pregunta ¿Es la poesía y la literatura un vehículo para producir filosofía, para externar las preguntas y las cuestiones humanas, de un modo distinto a la noción canónica de filosofía, pero siendo estricta filosofía?

CV: La relación entre la filosofía y la poesía tiene puntos de convergencia y de divergencia. La primera está apoyada en ideas, la segunda canta la experiencia emocional. En su ensayo *La significación del silencio* mi padre distingue el lenguaje discursivo del poético que es un intento de poner palabras a la vivencia íntima y concluye que sólo el silencio expresa esa verdad. El poeta acude a sus sentidos y a su sensibilidad, atiende a las imágenes, su palabra es ambigua y polisémica y llega a los registros del afecto. El filósofo piensa y persigue la precisión de sus ideas. Sin embargo, hay poesía que hace preguntas similares a las

de la filosofía y sus metáforas dan luz a la comprensión del ser humano, y me parece que no toda la filosofía es conceptual, fría y objetiva, a veces es producto de la revelación y su formulación puede ser literaria.

HL: Maestra Carmen, si me concede, quiero ahondar un poco más en esta relación entre filosofía y literatura. Me acaba de decir que *La significación del silencio* le ayudó a clarificar esta relación. Quiero preguntarle, si hay otros escritos de Luis Villoro, que la llevaron a pensar determinados temas. Me pregunto si la filosofía no tendría que seguir otros caminos, reconocer otros temas como sus temas, pensarse y desplegarse de otras formas. Le pregunto esto porque los filósofos, muchas veces nos vemos atrapados en cierto academicismo, escribimos de manera especializada para aprendernos entre nosotros, contrario a lo que parece ser sucede con la literatura, donde las cosas se dicen más fluidamente, sin tantas complicaciones. ¿Qué piensa sobre estas cuestiones, qué puede decirme?

CV: Mi propia obra dialoga con los ensayos filosóficos de mi padre en diversos momentos. *La significación del silencio* me ha ayudado a entender el fenómeno poético y lo he usado frecuentemente en mis talleres literarios. “Soledad y comunión” dio lugar a un poema mío que se llama “El otro”. “La mezquita azul” ha sido fuente de reflexiones hondas que han generado poemas y ensayos alrededor de lo sagrado. En general sus escritos epistemológicos, sobre todo su libro *Creer, saber, conocer* me han dado claridad para la escritura de mis ensayos psicoanalíticos. Sus últimos libros inciden en mi propio compromiso social y político. Para mí todos los temas humanos pueden ser pensados por la filosofía. La literatura pone al descubierto al sujeto en medio de su historia y puede tener un efecto enzimático en el pensamiento del filósofo. Las

tragedias griegas y las obras de Shakespeare son un paradigma en este sentido.

HL: El momento que vivimos en México es verdaderamente trágico, azaroso, convulso y complejo. ¿Usted piensa que la literatura y la filosofía tienen tareas específicas respecto de la realidad que vivimos? ¿Son la literatura y la filosofía medios y modos de hacer análisis de la realidad o vehículos para entrar en ella? Le pregunto esto porque a veces se piensa que la filosofía es un ejercicio de especulación y abstracción alejado de la vida cotidiana. Porque en muchos frentes dicen voy a leer una buena novela, tal vez algo de poesía, como si la literatura fuese siempre y necesariamente un vehículo para escaparse, para evadir la realidad, un viaje a la luna. ¿Es posible pensar en la filosofía y la literatura como una terapéutica social y personal?

CV: Los temas de la filosofía son los que a todos interesan. La filosofía está en la resignificación de la vida, desde lo cotidiano, lo nimio, lo ordinario y aparentemente intrascendente, hasta los acontecimientos extraordinarios. Lo social es pensable y el pensamiento es un acto social. La filosofía es inseparable del sufrimiento y la felicidad humanas. Por mi parte, creo en la poesía como lenguaje de transformación, como materia viva capaz de generar el cambio, como enzima (del lenguaje) que modifica su estructura y accede a nuevos significados. Creo en la poesía como arma de denuncia, instrumento de visibilidad, herramienta de trabajo y bálsamo de curación. Creo en la utilidad social de la poesía y en la palabra emotiva como llamada de atención a una realidad que pretendemos dejar de ver, y en la palabra reflexiva como luz sobre los hechos y la historia.

HL: Esto que me dice, por decir lo menos, es hondo, profundo, relevante. Me hace

pensar en la relevancia que entraña la literatura en general, que las personas podamos leer y escribir lo que acontece en nuestras vidas. Quiero pensar que la poesía tal y como la describe, no es necesariamente producto de los profesionales. ¿Es correcta mi percepción? en caso de serlo, ¿Cómo los ciudadanos de a pie, en la vida cotidiana podemos tener esa experiencia (de deleite, disfrute...), leer y escribir poesía que nos transforme?

CV: Es importante tener una visión amplia de la poesía y lo poético. Coincido con Octavio Paz en la lectura que de esto tiene en su libro *El arco y la lira*. En él se pregunta si no será mejor hacer poesía con la vida, que escribir poesía. Yo coincido en que lo mejor es hacer que la vida sea mucho más poética. ¿Qué significa eso? Pienso la relevancia de que nuestra vida esté marcada por el asombro, que podamos hacer uso de él y disfrutar (la vida) en todo momento. Hay poesía que no está en los poemas, hay la poesía que está en el paisaje, en la sonrisa de un niño, hay poesía en una escena que te conmueve y asombra. Desde esta concepción todo lo que te asombra es poético. Y el lenguaje poético está presente en muchos discursos, no sólo en el poema. Éste más bien es un artefacto que se especializa o facilita el encuentro del ser humano con lo poético, pero sin ser el único, porque la poesía está en cualquier obra de arte, o incluso en este encuentro afectivo que tenemos usted y yo por el que evocamos escenas y recuerdos. El lenguaje poético es algo que está presente en diversos momentos y dimensiones de nuestra vida, nos pertenece a todos. Lo cierto es que el arte poético, la escritura de los poemas, la poesía, es como la filosofía, justo dice, que hay filósofos que escriben para sí mismos. También hay poesía muy hermética, rígida en su estructura, de muy difícil acceso. Y al mismo tiempo hay

poesía que se disfruta su música, su ritmo, podemos sentir su carga afectiva. Así como no toda la filosofía es para filósofos, tampoco la poesía. Ni la filosofía, ni la poesía son para especialistas, son para todos.

HL: Efectivamente hay filosofías, algunas producidas por académicos, para académicos; pero también hay filosofías que se piensan desde la cotidianidad de la vida. Los temas de la filosofía y sus problemas, antes de serlo, son asuntos de la vida cotidiana, es la filosofía quien se ha apropiado de ellos, siendo que son de todos. Para ir cerrando esta conversación quiero formularle dos preguntas. La primera tiene que ver con la relevancia de Luis Villoro en la historia y la tradición de la filosofía mexicana y quiero intencionadamente no concentrarme en lo que dicen quienes lo han estudiado y han hecho de su obra un objeto de investigación. Quiero tomar distancia de una lectura marcadamente academicista. Prefiero tener como referencia un pequeño libro, que no por pequeño irrelevante, publicado recientemente titulado *Las filosofas tienen la palabra*.⁹ En este texto Fanny del Río recoge un conjunto de entrevistas a colegas filosofas realizadas entre 2016 y 2018. Algo que me sorprendió gratamente al ir leyendo el texto (cuyo propósito no son los filósofos, sino mostrar a las filósofas y lo que ellas piensan), fue el reconocimiento indirecto y no intencionado que se le hace a Luis Villoro y aquí presento algunos ejemplos: Virginia Aspe hablando de la filosofía mexicana en el siglo XX, nos dice de los grandes temas que se han discutido como el indigenismo y señala que uno de los representantes de esa filosofía es Villoro de quien dice: "... Por eso Luis Villoro me parecía un titán...";¹⁰

el otro a quien refiere como exponente de esa preocupación es Miguel León Portilla. Otro ejemplo está en el diálogo de Fanny con la Dra. Paulette Dieterlen. Al hablar ella de que hoy la filosofía está alejada de la realidad, precisa que no aplica en todos los casos, como en el grupo de filósofos del Hiperión y señala: "la gran excepción para mí fue Luis Villoro, que se fue a meter con sus botas y con su boina a la guerra, con los zapatistas, y en serio transformó su vida."¹¹ Un tercer ejemplo está en el diálogo con la Dra. Kim Díaz, quien tiene para su filosofía, como punto de partida, el *Popol Vuh* y un punto de llegada, a Luis Villoro, gesto muy simbólico de su parte.¹² Hasta aquí podemos parar los ejemplos, pero quien lea el citado libro podrá encontrar valoraciones similares, incluida la de Fernanda Navarro. ¿Qué piensa de esto? ¿Usted está de acuerdo con que Luis Villoro es un representante de la filosofía mexicana? ¿En su lectura hay un justo reconocimiento o nos falta explorar su producción y su pensamiento para lograr ubicar su relevancia?

CV: Pienso que a mi papá le tocó vivir una época, cuando era un joven profesor la discusión se centraba en el desarrollo y consolidación de la filosofía. Sé que fue impulsor de la filosofía y de la fundación de muchas escuelas de filosofía, desde la UNAM, pasando por la Universidad de Guadalajara. Junto con sus amigos, colegas filósofos, formaron el grupo que se autodenominó el Hiperión y entiendo que se pusieron como tarea promover la filosofía y pensar la realidad mexicana. A la distancia, son ustedes los actuales profesores de filosofía, los que están convocados a construir otra lectura de la filosofía mexicana, justo como usted mismo me lo ha dicho, desde una

9 FANNY DEL RÍO, *Las filosofas tienen la palabra*, (Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2020), 127.

10 *Ibid.*, p. 17.

11 *Ibid.*, p. 30.

12 *Ibid.*, p. 36.



perspectiva no canónica; desde ahí tienen que construir otra historia donde tengan cabida estas visiones de los pueblos originarios. Lo que yo puedo comentar, desde la mirada de la hija que sigue conociendo a su padre después de muerto, es que estamos frente a una obra amplia y profunda. Escribió tanto y tan variados temas que yo lo sigo descubriendo. La obra de Luis Villoro me interesa y me seduce; considero que representa un aporte para la construcción y definición de la filosofía mexicana.

HL: Mi última pregunta, por lo menos en este diálogo, tiene que ver con una inquietud. He rastreado la idea de filosofía en

Luis Villoro. A lo largo de su trayectoria académica Villoro sostuvo como punto de referencia para la filosofía un origen griego; si revisamos sus textos durante medio siglo sustentó la idea de la filosofía como un ejercicio racional, conceptual y crítico. Frente a la pregunta de si existía una filosofía mexicana o latinoamericana, lo mismo en 1968 que unos años antes de morir, respondió que no. En *Filosofía para un fin de época* afirma que "...la filosofía es una actividad crítica..."¹³. Esta idea se repite constantemente, lo mismo aparece en *Sobre las tareas filosóficas del presente*¹⁴, que en *El sentido actual de la filosofía en México*¹⁵. Sólo en *Filosofía y dominación*¹⁶,

Luis Villoro y
Carmen Villoro
Ruiz.

Foto: Cortesía de
Carmen Villoro

13 Cfr. LUIS VILLORO, "Filosofía para un fin de época", en Revista *Nexos*, (México, mayo 1993), p. 2.

14 LUIS VILLORO, "Sobre las tareas filosóficas del presente", en Revista *Devenires*, N. 1, Morelia: UMSNH, (2000), p. 4

15 LUIS VILLORO, "El sentido actual de la filosofía en México", en revista de la universidad de México, UNAM, XXII, N. 5, (1968), IV.

16 LUIS VILLORO llega a afirmar que "La filosofía es la actividad disruptiva de la razón y ésta se encuentra en el límite de todo pensamiento científico (...) la filosofía no es una profesión, es una forma de pensamiento, el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo distinto, lo alejado de toda sociedad en que la razón esté sujeta. Lo distinto, nunca alcanzado, buscando siempre en la perplejidad y en la duda, es veracidad frente a prejuicio, ilusión o engaño, autenticidad frente

alcanzamos a ver una idea distinta de filosofía. Ahí Villoro toma distancia de la filosofía académica o, mejor dicho, del academicismo filosófico, pero en lo general no cambia de postura. El conflicto que esto me genera tiene que ver con que no encuentro correspondencia entre su idea de filosofía entendida desde la perspectiva occidental, con un origen griego y, los temas-problemas que le ocuparon. Villoro sostuvo una idea y un origen para la filosofía, con preocupaciones, vínculos y relaciones que parecen no corresponderse. Al terminar de leer el libro póstumo *La alternativa*¹⁷ pienso en Don Luis y lo imagino, como a los viejos sabios de los pueblos originarios, suelto, pausado, sabiendo escuchar, recepcionando. Si yo tuviera la oportunidad de preguntarle, como se le pregunta a un amigo, por la posibilidad de otras explicaciones, le preguntaría si la filosofía no nace en cada pueblo, en cada comunidad humana, si los primeros filósofos del México antiguo no fueron los *tlamatinime*, los sabios prehispánicos. No sé qué me respondería. ¿Qué piensa usted de esto? Ya había dicho que al final de su vida vivió una transformación, afloró un mundo de emociones, pero en términos filosóficos, al final de su vida Don Luis ¿cambio de posiciones? ¿Es posible que sean dos Luis, uno el académico y otro el Luis que se dejó tocar por el pueblo indígena zapatista?

CV: Yo considero que mi padre fue un hombre optimista y luminoso. Siempre mantuvo una preocupación por el otro. Tenía una genuina preocupación por el sufrimiento ajeno. En él estuvo presente la pregunta por cómo revertirlo. Su idea de filosofía es marcadamente académica, es un filósofo, pero al mismo tiempo es un ser social y

político. Desde muy joven tuvo la preocupación de cómo sus ideas podían aterrizar en cuestiones de cambio y transformación social. Pienso a mi papá como un filósofo preocupado por hacer coincidir la teoría con la praxis. Efectivamente en algún momento de su vida lo académico (la filosofía) camina por un lado y lo político por otro. Pero al final se reunieron. Esa veta política la podemos encontrar con su participación en muchos movimientos de izquierda, participó en ellos con sus ideas. *Signos políticos*¹⁸ es un libro que recoge sus colaboraciones en periódicos. Su trabajo de editorialista tiene ese tinte político. Sé que, en el aula, en sus clases, sí se daba esa articulación, eso lo podrán corroborar quienes fueron sus alumnos. Pienso que los zapatistas ocupar un lugar relevante justamente por eso, porque representan ese lugar donde le fue posible verter distintos cauces. No veo a mi papá, ni a su pensamiento como fragmentario. Lo filosófico y lo político social en él, son los cauces de un pensamiento que encontraron en el mundo zapatista el lugar donde converger. Esto le dio mucha alegría, le dio una gran satisfacción y le confirmó que su vida había tenido sentido. Mi padre murió muy tranquilo, murió sintiéndose bien de haber vivido, lo que había vivido, de saberse querido por los indígenas zapatistas. Atesoró la certeza de que su vida había valido la pena.

HL: Tengo la certeza de que Luis Villoro fue filósofo en una doble perspectiva, la primera tal y como lo dicta el canon, fue un conocedor de la filosofía, su historia, sus temas y problemas. En Luis Villoro es posible encontrar una idea de filosofía, un modo particular de leer la realidad. Pero también, más allá de esa idea canónica de lo que representa ser filósofo, pienso que

a enajenación, libertad frente opresión." Cfr. Luis Villoro, "Filosofía y dominación", en *El concepto de ideología y otros ensayos*, (México: FCE, 2007), 135.

17 LUIS VILLORO, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, (México: FCE, 2015), 142.

18 LUIS VILLORO, *Signos políticos*, (México: Grijalbo, 1974).

su filosofía es un ejercicio de pensar la realidad en función de encargarse de ella. Le agradezco que nos haya permitido esta conversación con el propósito de tener otra lectura en torno a la obra de Luis Villoro, más allá de las lecturas académicas y académicas. Gracias por la mirada sensible que nos permite generar una lectura desde la subjetividad cariñosa de la hija. Gracias por

dejarnos entrar a la vida de los Villoro, como quien se sienta en el sillón de la sala familiar.

CV: con muchísimo gusto lo hago, desde mi corazón y, también con gratitud porque con esta conversación se provoca, a mí me lo ha provocado, otro modo de acceder a la obra de mi papá.



Carmen Villoro Ruiz es escritora, poeta, narradora y psicoanalista mexicana nacida el 24 de octubre de 1958. Hija del filósofo mexicano Luis Villoro Toranzo y de Estela Ruiz Milán, escritora y psicoanalista mexicana. Estudió Psicología en la Universidad Iberoamericana y Psicoterapia psicoanalítica en la Asociación Psicoanalítica de México. Recibió la influencia de Jaime Sabines, los poetas españoles de la generación del 27, José Emilio Pacheco, Eduardo Lizalde, y también los talleristas como Vicente Quirarte, Antonio del Toro, Ricardo Yáñez.

Su actividad profesional es amplia y diversa: ha colaborado con Radio Universidad de Guadalajara y Radio Mujer, Guadalajara. Colaboradora de los periódicos *Siglo 21* y *Público*. Fue miembro

del Consejo Editorial de la revista literaria *Paréntesis*, del Consejo de la Cátedra Hugo Gutiérrez Vega del Centro Universitario del Sur de la Universidad de Guadalajara,

Del año 2002 al 2006 fue directora general de la revista de cultura *Tragaluz*. Fue directora de la Cátedra de Arte, Poética y Literatura Fernando del Paso.

Actualmente es miembro del Consejo Editorial de la revista literaria *Luvina* de la Universidad de Guadalajara, miembro del Consejo Editorial de la revista *Folios*, del Instituto Federal Electoral. Profesora Huésped de la Universidad de Guadalajara, adscrita al Departamento de Letras del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Desde 2018 es directora de la Biblioteca Iberoamericana Octavio Paz.

Carmen Villoro ha escrito sobre poesía, cuentos infantiles y prosas. Su obra literaria es la siguiente:

- *Barcos de papel*, en el volumen colectivo *Por la piel*, Ediciones Punto de Partida, México D.F., 1986.
- *Que no se vaya el viento*, en la colección *El ala del tigre*, Dirección de Publicaciones de la UNAM, México, D.F., 1990.
- *Delfín desde el principio*, en la colección *Margen de poesía*, UAM, México, D.F., 1993.
- *La media luna*, en la colección *El sueño del dragón*, CONACULTA y Editorial Corunda, México, D.F. 1993.
- *Amarina y el viejo Pesadilla*, U. de G. 1994.
- *Herida luz*, en la colección *Toque de poesía*, Hernández y Ramírez Editores, Guadalajara, Jalisco, 1995.
- *Amarina y el viejo Pesadilla y otros cuentos*, en la colección *Torre de papel*, Editorial Norma, Bogotá, Colombia, 1996.
- *El oficio de amar*, Editorial Pax-México, México D.F., primera edición: 1996; primera reimpresión: 1997.
- *Mujeres que besan y tiemblan*, 1999.
- *El habitante*, Editorial Cal y Arena, México, D.F., 1997.
- *Jugo de Naranja*, Trilce Ediciones, México, D.F., 2000.
- *En un lugar geométrico*, Ediciones Sin Nombre, México D.F., 2001.
- *Papalote, papelito*, en la colección *Giraluna*, Ediciones SM, México, D.F., 2004.
- *Marcador final*, en la colección *Luna de río*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, 2002.
- *Obra negra*, Editorial El Cálamo, Guadalajara, Jalisco, 2002.
- *El tiempo alguna vez*, F.C.E. y U de G, México, D.F., 2004.
- *Obra negra*, Ediciones Arlequín, Guadalajara, Jal., 2006.
- *Saque de meta*, 2006.
- *Jugo de Naranja*, Trilce Ediciones, México, D.F., segunda edición 2008.
- *País de sombra y fuego*, 2010.
- *Espiga antes del viento*, Secretaría de Cultura de Jalisco, Guadalajara, Jalisco, 2011.
- *La algarabía de la palabra escrita*, Editorial Rayuela, Guadalajara, Jalisco, 2012.
- *Mensajeros del tiempo*, *Los buhos de Luis Villoro*, Sindicato de los Trabajadores Académicos de la Universidad de Guadalajara, 2015, Zapopan, Jalisco, México /Año 2015
- *Liquidámbar*, Editorial Mantis, Guadalajara, Jalisco, México / Año 2017.
- *El habitante*, Editorial Paraíso perdido, Guadalajara, Jalisco, México / Año 2018.

Recibido:
10 de septiembre
de 2020
Aceptado:
15 de noviembre
de 2020

LUIS VILORRO Y LA TAREA DE PENSAR FILOSÓFICAMENTE LA REALIDAD MEXICANA

HÉCTOR LEÓN JIMÉNEZ*

* Héctor León es Licenciado en filosofía y ciencias sociales por el ITESO, Maestro en investigación en ciencias de la educación por la Universidad de Guadalajara y Doctor en desarrollo humano, por el IEG. Actualmente se desempeña como Profesor del Instituto de Filosofía donde es coordinador de Licenciatura en Filosofía, modalidad no escolarizada. Es Director académico del IAPE Universidad.

Resumen: En Villoro lo que podemos encontrar es un filósofo que piensa la realidad mexicana no sólo como un ejercicio de intelección, como una tarea académica sino como quien hizo de la filosofía un estilo de vida. La suya, fue una vida marcada por su compromiso político. No sólo hizo de la justicia, de la democracia, la igualdad, lo mexicano, temas-problemas filosóficos, sino que consideró que la tarea de la filosofía era pensar la realidad en función de resolverla; el suyo fue un ejercicio además de riguroso y crítico, creativo y sensible.

Palabras clave: Luis Villoro, realidad mexicana, filosofía afirmativa, pensar la realidad.

Abstract: In Villoro what we can find is a philosopher who thinks the Mexican reality not only as an intellectual exercise, as an academic task but as the one who made philosophy a way of life. His was a life marked by his political commitment. He not only made justice, democracy, equality, the Mexican thing, philosophical issues, but considered that the task of philosophy was to think about reality in order to solve it; his was an exercise besides being rigorous and critical, creative and sensitive.

Keywords: Luis Villoro, Mexican reality, affirmative philosophy, thinking reality.

Prenotado

Luis Villoro fue un filósofo que transitó por corrientes filosóficas¹ y se ocupó de una diversidad de disciplinas (ética, filosofía política, epistemología) en este campo. Desde estas pensó y discutió una multiplicidad de temas como la democracia y la justicia; el Estado, el desarrollo y el poder; la moral, la pluralidad y el saber;

el lenguaje, los valores y la realidad; el saber científico, la cultura y las culturas; los indígenas y por supuesto lo mexicano y la realidad mexicana. Aun cuando el propio Villoro, difícilmente podría aceptar dicha consideración, se puede decir que es uno de los tres principales exponentes de la filosofía mexicana de la

1 Cfr. GABRIEL VARGAS LOZANO, "La evolución filosófica de Luis Villoro", en Leyva Martínez, Gustavo y Rendón Alarcón, Jorge (Coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, (México: UAM/Gedisa editorial, 2016), 27-54.

segunda mitad del siglo XX. Luis Villoro no se consideraría un representante de la filosofía mexicana, porque él mismo no suscribió la existencia de dicha filosofía al afirmar que “[...] en México no existe una tradición filosófica actualmente vigente [porque] los filósofos de nuestro país no han construido una escuela.”²

Entonces Villoro es en cierto sentido, (desde su propio posicionamiento, reconociendo que se mantuvo en una posición de perspectiva universalista), un pensador asuntivo, en la medida que considera como punto de referencia un origen griego para la filosofía, la idea de la filosofía como un ejercicio racional, conceptual y crítico. Frente a la pregunta de si existía una filosofía mexicana o latinoamericana, en lo ordinario contestó que no³. Y si bien es cierto, esa fue la postura que él defendió en muchos momentos, también lo es que la mayor parte de su vida académica (y esta es nuestra lectura), por los temas y problemas que pensó, por la forma en que los pensó, Villoro en sentido estricto es un pensador afirmativo. Es decir, que aun cuando él no reconocía la existencia de una tradición filosófica en México o una filosofía mexicana (lo cual por cierto era injusto para con él y las generaciones del Ateneo y el Hiperión), hizo filosofía no sólo desde su circunstancia, de manera situada y contextualizada, sino en una clara correspondencia con los temas y problemas que ocuparon a los filósofos mexicanos desde finales del siglo XIX.

Su filosofía es en alguna medida, una filosofía que hizo de la realidad mexicana un tema-problema. En Villoro lo que

podemos encontrar es un filósofo que piensa la realidad mexicana no sólo como un ejercicio de intelección, como una tarea académica sino como quien hizo de la filosofía un estilo de vida. La suya, fue una vida marcada por su compromiso político. Lo que aquí defenderemos, es que Villoro no sólo hizo de la justicia, de la democracia, la igualdad, lo mexicano, temas-problemas filosóficos, sino que consideró que la tarea de la filosofía era pensar la realidad en función de resolverla. La pasión con que se dedicó a pensar la realidad y se implicó en la construcción de un mundo con mayor justicia, es similar a la que desplegó Ignacio Ellacuría.

Ha sido Horacio Cerutti quien ha encontrado esa correspondencia entre el pensamiento de Luis Villoro e Ignacio Ellacuría. Ambos consideran que la filosofía tiene una función liberadora. Para Cerutti filosofar, desde Nuestra América, tiene que ver con pensar la realidad, a partir de la propia historia, crítica y creativamente para transformarla. Filosofar es un ejercicio disciplinado, fruto de un riguroso entrenamiento, para dar cuenta de una realidad socio- histórica. “Con este ejercicio no sólo se pretende entender o comprender la realidad, si no averiguar cómo se ha (y hemos) llegado a ella y cómo podemos modificarla con ilusiones, anhelos, imaginarios y sueños diurnos”.⁴ Gabriel Vargas Lozano en su análisis de la evolución filosófica de Luis Villoro señala que para él la filosofía rigurosa es liberadora: “[...] Su labor liberadora no consiste en prédicas de acción cual adoctrinamientos políticos, sino en poner

2 LUIS VILLORO, “El sentido actual de la filosofía en México”, en *Revista de la universidad de México*, Vol. XXII, N. 5, México: UNAM, (1968): III.

3 Cfr. LUIS VILLORO, “Sobre las tareas filosóficas del presente”, en *Revista Devenires*, N. 1, Morelia: UMSNH, (2000) y Luis Villoro, “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, en *Cuadernos americanos*, nueva época, año 1, Vol. 6, N. 3, México: UNAM, (1987).

4 Cfr. HORACIO CERUTTI-GULDBERG, “Humanidades y el filosofar nuestroamericano”, en Juan Diego Ortiz Acosta y Jaime Arturo Chavolla Flores, *Estudios filosóficos. Filosofía y pensamiento latinoamericano*, (México: Universidad de Guadalajara, 2016), 13-27.

en cuestión los sistemas de creencias recibidos y las convenciones aceptadas que tomamos como propias.”⁵ El mismo Guillermo Hurtado confirma que “Villoro siempre ha creído en el poder liberador de la razón y por eso ha buscado ofrecernos una visión filosófica de ésta [...]”.⁶

El ejercicio que nos proponemos desplegar quiere ser un acercamiento a su idea de filosofía. Queremos problematizar una idea de filosofía que sostuvo a lo largo de seis décadas. Durante un período largo de su vida abordó diversos temas, transitó por diversas corrientes, pero hubo una continuidad al entender la filosofía como un ejercicio que riguroso de una razón autónoma⁷. Al discutir la relevancia de Luis Villoro en la historia de la filosofía mexicana, dudamos que alguien pueda poner en tela de juicio el lugar que ocupa en la comunidad filosófica. Pero no es el propósito evaluar su trayectoria o su filosofía (su obra filosófica), porque además de ser una tarea titánica y compleja, es un asunto que rebasa el propósito de este escrito. Lo que se pretende, es mostrar la vigencia de su pensamiento y señalar cómo, aunque el propio Villoro se opuso a la idea de que existiera una filosofía mexicana en cuanto escuela o tradición filosófica, de facto los hechos lo desmienten no sólo porque él es uno de sus principales exponentes, sino porque muchos de sus colegas (en el grupo Hiperión y fuera de él) son justo los representantes de esa tradición.

El Hiperión, que tuvo su momento de mayor actividad entre 1948 y 1952 [...] se propuso dos metas ambiciosas: por una parte, filosofar de manera estrictamente profesional, con el nivel más alto de originalidad y rigor; y, por otra parte, filosofar desde y sobre su realidad

circundante, filosofar sobre México, sobre América Latina, no sólo como un interés académico más, sino con el fin de transformar esa realidad, de sacudirla, deliberarla. La larga obra filosófica de Villoro es un testimonio del cumplimiento estricto de ambos ideales [...].⁸

A Villoro se le puede clasificar como un pensador asuntivo lo que supondría hablar de un filósofo que desde la perspectiva latinoamericana no reconoce la existencia y la posibilidad de una filosofía auténtica y originaria. Su trayectoria académica estuvo marcada por el diálogo con algunas de las principales corrientes de la tradición occidental-europea y, aun cuando afirmó la inexistencia de una filosofía latinoamericana, el ejercicio filosófico de Luis Villoro supuso pensar la realidad de México y América Latina en una clara correspondencia con los supuestos y los posicionamientos de esta tradición. Aun cuando en su vida personal y en la académica, dio un giro significativo al final de sus últimos años; eso no modificó su posición respecto del origen de la filosofía y su valoración de la filosofía latinoamericana. Pero de facto, su pensar, los temas y problemas que abordó, el modo como lo hizo, es por lo que, podemos afirmar que Villoro hizo de la filosofía un ejercicio de pensar críticamente la realidad en función de transformarla.

Dicho lo anterior se imponen un par de preguntas que debemos esclarecer: ¿Qué entendió Luis Villoro que era la filosofía? y, en segundo lugar, ¿Por qué es posible afirmar, al analizar su trayectoria académica, que pensar filosóficamente la realidad en función de transformarla, se convirtió para Villoro en un objeto de la filosofía?

5 GABRIEL VARGAS LOZANO, *op. cit.*, p. 41.

6 Cfr. GUILLERMO HURTADO, “Presentación. Retratos de Luis Villoro”, en Ramírez, Mario Teodoro (Coord.), *Luis Villoro: Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, (México: Siglo XXI Editores / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2014), 12.

7 *Ibid.*, pp. 12-13.

8 GUILLERMO HURTADO, “Presentación. Retratos de Luis Villoro”, p. 13.

Villoro y su idea de filosofía

Es lugar común decir que en todo filósofo hay un proceso de evolución o transformación, que en su pensamiento es posible distinguir etapas o fases. Esto aplica para Luis Villoro, pero de un modo muy particular. En un análisis de sus obras podremos encontrar una constante. A lo largo de toda su trayectoria entendió la filosofía como un ejercicio riguroso, racional y crítico. Y si bien esta fue la forma en que concibió el ejercicio del filosofar, las formas en que filosofó y los asuntos que le ocuparon, no fueron siempre los mismos. Alguien podría decir que toda su filosofía fue un pensar situado y efectivamente así lo fue, pero Villoro se fue ocupando de diversos asuntos, la mayoría de ellos directamente vinculados con la realidad mexicana. Es cierto que Luis Villoro defendió la universalidad de la filosofía, que muchos de sus asuntos responden a los grandes temas de la filosofía universal, pero también lo es que fue hijo de su historia, de su patria; que respondió a las exigencias que a él, sus maestros y colegas se les impusieron. Todo esto ha llevado a Gabriel Vargas a afirmar que, en Villoro, hay varias ideas de filosofía, toda vez que en su lectura, en cada etapa de su pensamiento hay unos temas y un modo particular de pensarlos.⁹ No es difícil estar de acuerdo con esta interpretación, si reconocemos que hay constantes, que el mismo Villoro, pasó por diversas tradiciones sin quedarse en ellas. Que en más de una ocasión tuvo que deslindarse, que tuvo una apuesta por distinguir entre ciencia y filosofía, entre pensamiento y filosofía y, por supuesto, entre filosofía e ideología¹⁰. Pensará a la filosofía como crítica, (en correspondencia con Ella-

curía, como disposición corrosiva de la ideología), como “la actividad filosófica auténtica, la que no se limita a reiterar pensamientos establecidos, no puede menos de ejercerse, en libertad de toda sujeción a las creencias aceptadas por la comunidad; es un *pensamiento de liberación*.”¹¹

Es irónico, pero así es, Hegel -el filósofo alemán que legitimó la conquista de América-, es el mismo que ha inspirado en América Latina la idea de que la filosofía tiene una tarea: “[...] pensar el mundo histórico real, el mundo en curso en la historia que los seres humanos padecen y hacen, para intentar así ser pensamiento de ese mundo, esto es esfuerzo por aprehender su tiempo reflexivamente.”¹² Villoro reconoce esa tarea cuando en *Filosofía para un fin de época*, afirma que toda filosofía es hija de su época y que no hay filosofía sin supuestos. Ahí señala la tarea que se impone de esclarecer lo que llama “figura del mundo”. Por supuesto que concederá relevancia a pensar los problemas que carecen de un carácter circunstancial, esto lo podemos reconocer en la diversidad de trabajos, donde además de mostrarse conocedor de la historia de la filosofía es un estudio y crítico de los autores y las corrientes contemporáneas. Pero, qué fue más relevante para él, pensar la circunstancia o pensar lo que solemos llamar los universales o los fundamentales de la filosofía. Lo que aquí se defiende es que su filosofía fue un pensar de cara a la realidad y, eso no necesariamente suprime lo otro.

Uno de los textos que nos permite entender con mayor lucidez y claridad qué entendió por filosofía es *Sobre las tareas filosóficas del presente*. En el diálogo

9 Cfr. GABRIEL VARGAS LOZANO, *op. cit.*

10 LUIS VILLORO, *El concepto de ideología y otros ensayos*, (México: FCE, 2007).

11 LUIS VILLORO, “Filosofía y dominación”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, (México: FCE, 2007), 121.

12 HEGEL *Cit. Pos.* RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 12.

que sostuvo con Mario Teodoro Ramírez, llegó a sostener una idea de filosofía en una clara correspondencia con la filosofía antigua. Su noción corresponde con la idea de filosofía como saber sobre las cosas y como sabiduría para la vida:

Yo creo que la filosofía desde su nacimiento tuvo siempre una vocación doble y no podía renunciar a ninguna de las dos partes de su vocación [...] la filosofía ha llegado a una renuncia de lo que había sido una de sus misiones desde su nacimiento en Grecia: la de dar orientación a la vida y proporcionar una ventana hacia una sabiduría. Me parece que frente al saber riguroso que podría perderse en los enunciados filosóficos hay también la posibilidad de un conocimiento personal que da lugar a una sabiduría, tanto sabiduría moral en la vida personal, como sabiduría en las formas de convivencia social.¹³

La cita nos permite constatar lo que ya hemos dicho, que en Villoro la filosofía tiene su origen en Grecia, que ésta es conocimiento de las cosas y sabiduría para la vida. Pero también podemos reafirmar las tesis de que se trata de un saber riguroso: “así como las otras ciencias tratan de explicar y de comprender el comportamiento de los objetos, sean naturales o sociales, la filosofía trata de explicar y comprender los conceptos que se expresan en proposiciones, trata de analizarlos y de precisarlos. Entonces la filosofía es un análisis conceptual, efectivamente, pero del análisis conceptual se derivan muchas otras cosas”¹⁴.

A Villoro en muchos de sus trabajos le interesa dejar en claro que la filosofía es

ante todo un ejercicio de profesionales que piensan de manera rigurosa y crítica de la realidad. Sobre lo que significa la profesionalización de la filosofía habrá que volver más adelante, por ahora detengámonos en su comprensión de la filosofía como una tarea vinculada a la convivencia social. En el texto anteriormente citado, explícita con lucidez en qué consiste esta tarea:

Yo creo que una faena de la actividad filosófica ha sido una reforma de las opiniones recibidas, es decir, la buena filosofía nunca ha sido ajena a la crítica de las creencias aceptadas en su sociedad; por lo tanto, la filosofía es un elemento de reforma social muy importante [...] Cuando es buena, la filosofía tiene necesariamente una relación inmediata con su sociedad [...] La filosofía no trata de ningún objeto en un ámbito específico de la realidad, la filosofía es una actividad que se ejerce en el pensamiento dirigido a cualquier objeto en cualquier ámbito de la realidad.¹⁵

Aquí bien cabría preguntarle a Villoro de qué realidad habla, cuál es la realidad a la cual tenemos que dirigir nuestro pensamiento. En sus textos hay una respuesta, particularmente los últimos. Quiero pensar que su convivencia con el mundo de los zapatistas, en su etapa de madurez vital y filosófica, entraña una respuesta importante, de ello pueden dar cuenta algunas de sus últimas obras¹⁶. Siguiendo esta comparación con Ignacio Ellacuría, bien podríamos suponer que la respuesta también podría ser coincidente. Pensar la realidad histórica, lo que supone pensar no solo la realidad aquí y ahora, sino la realidad

13 LUIS VILLORO, “Sobre las tareas filosóficas del presente”, en *Revista Devenires*, N. 1, Morelia: UMSNH, (2000), 4.

14 *Ibid.*, p. 6.

15 *Ibid.*, pp. 5-6.

16 El lector puede revisar, para validar lo que aquí se dice, obras como: *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad* y, de la obra póstuma: *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, (México: FCE, 2015).

que fue, en función de una intelección del presente (la realidad que es), para una construcción del futuro (la realidad que será, el porvenir que apostamos definir). En Ellacuría, como en Luis Villoro, no es difícil encontrar una vida que es coherente con lo que se piensa. Para el primero es claro que el filosofar es una necesidad humana, al filósofo, “[...] no le importa tan sólo saber cómo son las cosas -el hombre, la ciudad y sus cosas, la cosa pública que dirán los romanos- sino que las cosas sean, que las cosas lleguen a ser como todavía no son y que por no serlo son falsas e injustas”¹⁷. Para el segundo, si nos hacemos la pregunta: ¿para qué la filosofía? Responderá que “la filosofía siempre ha tenido una relación ambivalente con el poder social y político [...] ha sido vista a menudo como un ejercicio corrosivo del poder”¹⁸.

Villoro tiene una idea de filosofía que es importante reconocer, podemos o no estar de acuerdo con él. Para quien esto escribe, no comparte plenamente sus ideas, supuestos e implicaciones, pero no es difícil reconocer que la tarea de la filosofía es pensar filosóficamente la realidad, en esto sí se está plenamente de acuerdo. En su texto *Tres retos de la sociedad por venir*¹⁹ explícita esta idea de pensar filosóficamente la realidad y la diferencia entre el ejercicio que hacemos quienes nos situamos de manera contextualizada, desde el sur y quienes realizan ese ejercicio desde el norte, siguiendo la lógica del pensamiento eurocéntrico, la lógica de la filosofía canónica y colonial. De acuerdo con Vargas Lozano, las reflexiones Villoro, tienen presente de manera ordinaria, a las necesidades de la sociedad, tanto en el contexto regional como global. Su pensamiento se despliega bajo la consideración

de que toda filosofía está marcada por una situación, influida por su tiempo: “trataba de explicar los fenómenos sociales a partir de una reflexión sobre la conciencia que diversos actores sociales tenían sobre su realidad histórica”.²⁰

Lo anterior significa que para Villoro la realidad no se piensa con las mismas categorías, bajo los mismos supuestos, con las mismas implicaciones. Por ejemplo, en el caso de México y América Latina, la justicia, no se puede pensar en un ejercicio de recuperación de las reflexiones que producen los filósofos en los así llamados países desarrollados. Para pensar la justicia no es posible recuperar la obra de John Rawls sobre la *Teoría de la justicia* o recuperar las discusiones de Apel y Habermas, tal vez las de Martha Nussbaum. Sobre el punto dice Villoro:

El filósofo, al inclinarse sobre los temas de la sociedad humana, no puede menos de reflejar el ambiente histórico al que pertenece [...] 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. En nuestra realidad social no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes para todos los sujetos; se hace patente su

17 VÍCTOR FLORES GARCÍA, *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, (México: Porrúa, 1997), 114.

18 LUIS VILLORO, “Filosofía y dominación”, p. 120.

19 LUIS VILLORO, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, (México: Siglo XXI editores, 2009).

20 GABRIEL VARGAS LOZANO, *op. cit.*, p. 29.

ausencia. Lo que más nos impacta, al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia. Si queremos partir de nuestro conocimiento personal del mundo en torno -punto de partida, en mi opinión, de toda reflexión ética auténtica-no podemos menos que considerar desde una perspectiva distinta los mismos problemas que ocupan a los filósofos de países occidentales desarrollados²¹.

En esto, como en otros tantos casos, Villoro coincide con Ellacuría. La ética no puede pensar el mal de manera llana y simple, cuando lo que impera en nuestras sociedades es el mal institucional, el mal social. De acuerdo con Villoro, en sociedades como la nuestra, la justicia tiene que pensarse a partir de una situación de injusticia existente y no a la inversa. Esto supone no sólo un punto de partida distinto, si no otra categoría: el concepto de injusticia. Lo que nos muestra la tarea que tenemos de reinventar nuestras categorías y modificar la sensibilidad con la que nos acercamos a la realidad, necesitamos dejarnos tocar por ésta en función de saber sus palpitaciones.

Partamos entonces de una realidad: la vivencia de sufrimiento causado por la injusticia. El dolor físico o anímico es una realidad de nuestra experiencia cotidiana. Pero hay una experiencia vivida particular: la de un dolor causado por el otro. Sólo cuando tenemos la vivencia de que el daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia. La experiencia de la injusticia expresa una vivencia originaria: la vivencia de un mal injustificado, gratuito²².

Pensar la realidad no es una novedad, no es una tarea de ahora, en la práctica los filósofos lo que han hecho a lo largo de la historia ha sido pensar los asuntos que se les imponen. Entonces ¿de qué realidad hablamos, particularmente si todo o casi todo, puede ser juzgado como realidad? Con Ellacuría podríamos responder que la tarea de la filosofía es pensar la realidad histórica, lo que supone lo previamente dicho, que la filosofía está convocada a pensar la totalidad de la realidad, la que fue, la que está siendo, la que será. Reconociendo que la realidad no es lo que está fuera de mí, toda vez que yo mismo soy realidad.

Pensar la totalidad de la realidad es tarea filosófica, pero dicha tarea se materializa en las exigencias que nos impone la realidad, nos fuerza a pensar aquella que condiciona, que impide que los humanos seamos humanos, de esa que posibilita o condiciona nuestras posibilidades de humanizarnos, de realizarnos como humanos. Hablamos de la realidad socio-cultural, política y económica, esa que pende en alguna medida de nosotros, cuyo decurso podemos cambiar en función de hacernos posible una vida con mejores condiciones para todos. Podemos pensar la totalidad de la realidad, pero hay realidades que gritan, cuyos gemidos nos impelen.

Con esto se aclara lo que puede significar, desde esta perspectiva y para quien escribe, pensar filosóficamente la realidad. Ahora, conviene decir que esta forma de plantear las cosas, desde nuestra interpretación, supone una redefinición de lo que el propio Villoro entiende por filosofía. Son muchos los textos donde enfatiza que la filosofía es un ejercicio profesional por el cual pensamos de manera racional, crítica y rigurosa la realidad. En "Filosofía para un fin de época" dice: "[...] la filosofía es también una actividad crítica que interroga sobre

21 LUIS VILLORO, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, pp. 12-13.

22 *Ibid.*, p. 14.

la justificación de las creencias y actitudes colectivas y puede ponerlas en cuestión.”²³ Y esta misma idea se va a repetir a lo largo del libro *El concepto de ideología y otros ensayos*: “La pregunta filosófica lleva a su término una operación que se encuentra implícita en cualquier pregunta científica: poner a prueba tanto las creencias recibidas como el aparato conceptual supuesto en ellas”²⁴. Se trata de una noción en algún sentido clásica en la tradición europea. Es una idea que se repite constantemente: “[...] la filosofía desde su nacimiento tuvo [...] la vocación de una crítica racional rigurosa de las opiniones recibidas.”²⁵ Desde la década de los sesentas Villoro ya había madurado esta idea de filosofía, en *El sentido actual de la filosofía en México*, discutiendo el tema de la existencia o no de una filosofía auténtica y originaria en México. Ahí señala: “[...] En filosofía, ser original no es encontrar nuevas ideas, sino llegar a las raíces de un problema, no consiste en inventar conceptos, sino en clarificarlos. A la esterilidad de la filosofía, como invención personal, hay que oponer la filosofía como análisis conceptual y como crítica radical.”²⁶ Como se puede corroborar, estamos frente a una idea de filosofía marcadamente profesional y académica, una constante y preocupación en Luis Villoro a lo largo de muchas décadas.

Frente a esta concepción conviene tener un par de consideraciones: primera que esta visión de la filosofía le permitió a Villoro pensar con hondura una diversidad de temas, su paso o adscripción a ciertas corrientes contemporáneas, no le impidió pensar filosóficamente la realidad mexicana, por el contrario, *el suyo fue un ejercicio además de riguroso y crítico, creativo y sensible* y, estos dos últimos elementos

son los que quiero reiterar como formas de filosofar presentes en Villoro. El mismo en algunos textos señala la importancia de la creatividad: “La creatividad consiste justamente en el ejercicio de la propia razón que busque libremente la verdad. En la medida en que se ejercite así, la razón será creativa.”²⁷ Y aunque no discurra sobre la sensibilidad como una disposición o actitud propia del ejercicio filosófico, lo cierto es que en Villoro encontramos un trabajo apasionado, una búsqueda incesante por esclarecer la verdad de la realidad marcada por un *pathos*, una consideración del otro, su belleza y menesterosidad.

Y reconociendo que esto es fundamental, que representa un imaginario, un modo deseable de pensar la realidad de hacer filosofía en México. También conviene decir porque no es posible coincidir plenamente con Villoro en su modo de entender la filosofía. A lo largo de toda su trayectoria fue claro en una idea, la consideración de la filosofía como un ejercicio profesional. Villoro es hijo de su tiempo, quedó marcado, como el conjunto de filósofos de la primera mitad del siglo XX por la idea desplegada por el argentino Francisco Romero quien postuló la importancia de que la filosofía tendría que entrar en una fase de normalización filosófica. Para lograr una filosofía auténtica y originaria, con pleno reconocimiento, la filosofía tendría que lograr una normalización. Normalizar el quehacer filosófico supuso para ellos una idea de filosofía en clara correspondencia con la tradición hegeliana, entendida como una forma de saber racional autorreflexivo, para lo cual era necesario un desenvolvimiento de la filosofía como función de regular de la cultura, su maduración y

23 Cfr. LUIS VILLORO, “Filosofía para un fin de época”, en Revista *Nexos*, México, (mayo 1993), 2, disponible en línea: <https://www.nexos.com.mx/?p=6760>, fecha de consulta: 10 de enero de 2020.

24 Cfr. LUIS VILLORO, “Filosofía y dominación”, p. 121.

25 LUIS VILLORO, “Sobre las tareas filosóficas del presente”, p. 4.

26 LUIS VILLORO, “El sentido actual de la filosofía en México”, p. IV.

27 LUIS VILLORO, “Sobre las tareas filosóficas del presente”, p. 7.

desarrollo como un ejercicio profesional en el ámbito académico. Esta idea suponía la formación de profesionales universitarios conocedores de la tradición y la historia de la filosofía, pensadores rigurosos y críticos. Asunto que en sí mismo es profundamente relevante, pero no es posible estar de acuerdo en que ésta sea una forma privilegiada de filosofar.

Villoro se dejó seducir por la idea de una normalización filosófica, reiteró constantemente la inexistencia de una filosofía auténtica y originaria, esto en razón de la falta de rigor y por carencia de un suficiente profesionalismo. En la década de los años sesenta decía: “Sólo habrá una escuela de filosofía propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de países más avanzados.”²⁸ Y esta idea lo acompañará durante muchas décadas, sino es que toda su vida. Para el año 2000 ratifica su idea:

Me parece que en la filosofía de México hemos tenido muchos vaivenes en una reflexión poco rigurosa, ligada al ensayo puramente literario, ligada a preocupaciones de ideología política. Nuestra filosofía ha sido muy proclive a confundirse con proclamas políticas

por una parte, o con ensayos literarios vagos y poco fundados, por la otra. Creo que frente a esta perpetua tentación de nuestra reflexión filosófica, otra tarea fundamental es la profesionalización de la filosofía; entendiendo por profesionalización la posibilidad de una formación racional rigurosa dentro de las normas y métodos del análisis conceptual, de la justificación racional de las proposiciones, dentro de un tipo de filosofar más racional. Esta segunda tarea está ligada a la tarea crítica de que hablábamos antes. No se puede hacer una buena crítica racional si no ejercitamos la razón con rigor, con claridad.²⁹

En la mayor parte de su vida académica, Villoro sostiene una idea de filosofía entendida como un ejercicio riguroso profesional. Será el final de su trayectoria cuando da un pequeño giro. Su encuentro y convivencia con el mundo indígena y los zapatistas le hacen ver que, *en los pueblos originarios, en sus formas comunitarias, hay un ejercicio de producción filosófica; hay una ampliación de su idea de filosofía, no necesariamente una redefinición de lo que entiende por filosofía.*³⁰

Consideraciones finales

La última etapa del desarrollo filosófico de Villoro es donde despliega un pensamiento intercultural. Se trata de una fase aún en estudio, que demandan mayor exploración pero que se dificulta en parte porque hay pocos textos de su propia autoría. En esta última fase es donde se puede reconocer

un pequeño giro en su pensamiento. De esta etapa podemos reconocer dos textos, el último en aparición y, significativo por lo simbólico que representa es *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio.*³¹ En esta obra se despliegan algunas ideas que previamente ha presentado en el

28 LUIS VILLORO, “El sentido actual de la filosofía en México”, p. III.

29 LUIS VILLORO, “Sobre las tareas filosóficas del presente”, p. 14.

30 Las razones de este giro se pueden entender, entendiendo la vida de Luis Villoro, aquello que lo marcó y lo llevó constantemente a ajustar sus posiciones, a ajustarse a la realidad, la suya propia. De ello puede dar cuenta la entrevista que se publica como conversación con Carmen Villoro. *Cfr. Liquidámbar: De Villoro a Villoro. Conversación con Carmen Villoro.*

31 LUIS VILLORO, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, (México: FCE, 2015), 142.

pequeño libro *Tres retos de la sociedad por venir*³², donde postuló la idea de construir otra visión del mundo, distinta a la visión moderna occidental, marcada por el reconocimiento de la pluralidad, incluyendo la pluralidad de *logos*. El libro *La alternativa* es una publicación póstuma que recoge un intercambio epistolar con el subcomandante Marcos. En el libro se sigue el desarrollo de temas que con anterioridad han ocupado a Villoro: la democracia, la historia, la pluralidad, el poder y la política, y por supuesto la ética y los valores. Se impone la pregunta de si Luis Villoro, producto de sus encuentros y relaciones, de su convivencia con los indígenas, de sus diálogos con el subcomandante Marcos, de esa sensibilidad que apareció al final de su vida, de dejarse tocar por la realidad; ¿modificó su postura respecto de la tradición latinoamericana y con ello su idea de filosofía? No hay indicios de ello. Mantuvo hasta el final una idea de filosofía rigurosa y crítica en clara correspondencia con la tradición europea. Ese modo de entender la filosofía, contrasta con los temas y problemas que se planteó, con la forma en que los abordó. Lo que sí es posible aseverar, es que para Villoro la filosofía fue el ejercicio de pensar críticamente la realidad mexicana, y este ejercicio lo desplegó durante su vida de académico, teniendo como referente siempre a los otros y, al final de su vida, este filosofar lo desarrolló desde el sureste mexicano, entre los más marginados de los marginados, los pueblos originarios del sureste mexicano, esos que siempre estuvieron presente en su filosofía.

El pensamiento y la obra de Luis Villoro, merece seguir siendo estudiada. No cabe duda de que se trata de uno de principales exponentes de la filosofía mexicana en la segunda mitad del siglo XX. Para quien esto escribe, no es posible hablar de un filósofo sistemático, pero sí de un

pensador prolijo, crítico y agudo. Sensible para con el entorno y con clara posición política. Frente a la idea de la filosofía como crítica y rigurosa, Villoro desplegó un filosofar marcado por la sensibilidad y la creatividad. Hay constantes en su idea de filosofía aun cuando va transitando por diversas corrientes. Su pensamiento y ejercicio filosófico no se queda anclado en una sola corriente filosófica, su diálogo con la realidad provoca una excedencia, la realidad se le impone, le demanda ser pensada.

Si bien es cierto que en Villoro tendremos a lo largo de toda su trayectoria académica un posicionamiento que niega la existencia de una filosofía mexicana y latinoamericana, lo cierto es que toda su filosofía está marcada por esa realidad. Villoro hizo de la filosofía una forma de pensar y acceder a la verdad de la realidad, el suyo fue un estilo de vida marcado por un filosofar situado, crítico y riguroso; sensible frente a las asimetrías de la sociedad, la realidad de injusticia. Al pensar crítica y creativa mente encontró que la sociedad debe ser pensada no desde los individuos, sino desde las posibilidades de construir comunidad; reconoció la crisis del estado nación y frente a ello planteó una noción de estado plural en una clara correspondencia con la idea de poder de los pueblos originarios “mandar obedeciendo”.

La revisión que hemos hecho de su idea de filosofía, nos permite confirmar que Villoro hizo de la realidad mexicana un objeto del filosofar y con ello planteó como tarea pensar filosóficamente la realidad. En función de qué o para qué la filosofía, el propio Villoro puede responder la cuestión:

La filosofía es la actividad disruptiva de la razón y ésta se encuentra en el límite de todo pensamiento científico. Porque toda ciencia genuina, al ser radical, es crítica constante del pensamiento

32 *Ibid.*

usado y usual, propio de la ideología. La filosofía no es una profesión, es una forma de pensamiento, el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo distinto, lo alejado de toda

sociedad en que la razón esté sujeta. Lo distinto, nunca alcanzado, buscando siempre en la perplejidad y en la duda, es veracidad frente a prejuicio, ilusión o engaño, autenticidad frente a enajenación, libertad frente opresión.³³

Bibliografía

- Cerutti-Guldberg, Horacio; “Humanidades y el filosofar nuestroamericano”, en Ortiz Acosta, Juan Diego y Chavolla Flores, Jaime Arturo; *Estudios filosóficos. Filosofía y pensamiento latinoamericano*, 13-27, México: Universidad de Guadalajara, 2016.
- Flores García, Víctor. *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. México: Porrúa, 1997.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Hurtado, Guillermo, “Presentación. Retratos de Luis Villoro”, en Ramírez, Mario Teodoro (Coord.), *Luis Villoro: Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*, pp. 11-19. México: Siglo XXI Editores / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, (2014).
- Vargas Lozano, Gabriel; “La evolución filosófica de Luis Villoro”, en Leyva Martínez, Gustavo y Rendón Alarcón, Jorge (Coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, pp. 27-54. México: UAM/Gedisa editorial, 2016.
- Villoro, Luis, “El sentido actual de la filosofía en México”, en *revista de la universidad de México*, UNAM, XXII, N. 5, (1968).
- Villoro, Luis, “Filosofía para un fin de época”, en *Revista Nexos*, México, mayo, 1993, p. 2, disponible en línea: <https://www.nexos.com.mx/?p=6760>, fecha de consulta: 10 de enero de 2020.
- Villoro, Luis, “Filosofía y dominación”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, pp. 120-135, México: FCE, (2007).
- Villoro, Luis, “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, en *Cuadernos americanos*, nueva época, año 1, Vol. 6, N. 3, México: UNAM, (1987).
- Villoro, Luis, “Sobre las tareas filosóficas del presente”, en *Revista Devenires*, N. 1, Morelia: UMSNH, (2000).
- Villoro, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, México: Siglo XXI editores, 2009.

33 Cfr. LUIS VILLORO, “Filosofía y dominación”, p. 135.

VILLORO Y EL VALOR: UN CAMINO HACIA EL OTRO

ARTURO RICO BOVIO*

Recibido:
6 de octubre
de 2020
Aceptado:
30 de noviembre
de 2020

Resumen: El autor presenta una línea de lectura de la obra de Luis Villoro a través de las categorías de “valor” y de “otro” y sus interacciones. La propone como hilo conductor para examinar toda su obra filosófica. Persigue su evolución desde sus primeros hasta sus últimos libros. Sostiene que son una constante de su pensamiento que va adquiriendo nuevas formas, sin abandonar en ningún momento su preocupación ético-política por el otro: la mujer, las etnias indígenas, las comunidades marginadas, el desarrollo pleno de los seres humanos en base a su dignidad original. Muestra las dificultades que enfrentó para construir su ética crítica con las herramientas analíticas, que no le permitieron superar de manera convincente la separación entre el mundo de los hechos y el de las valoraciones. Sugiere que podría haber llegado a su meta por una vía distinta y más directa: una ontológica.

Palabras clave: Valores. El otro. Creencias. Necesidades básicas. Racionalidad. Justicia. Democracia participativa.

Abstract: The author presents a line of reading of Luis Villoro’s work through the categories of “value” and “other” and their interactions. He proposes it as a common thread to examine all his philosophical work. Follow his evolution from his first to his last books. He maintains that they are a constant in his thought that is acquiring new forms, without ever abandoning his ethical-political concern for the other: women, ethnic groups, marginalized communities, the full development of human beings based on their original dignity. It shows the difficulties he faced in building his critical ethics with analytical tools, which did not allow him to convincingly overcome the separation between the world of facts and that of evaluations. He suggests that he could have reached his goal by a different and more direct route: the ontological one.

Keywords: Values. The other. Beliefs. Basic needs. Rationality. Justice. Participative democracy.

* Doctor en Filosofía, Académico Emérito Investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UACH. Autor de los libros: *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad; La hora del desierto. Germinario; Teoría corporal del Derecho; Tránsito filosófico de la crisis a la esperanza; Muerte y resurrección del cuerpo.*

La complejidad de un pensador ¿cómo abordarla?

Cuando se busca exponer el pensamiento de un autor, en especial si es un filósofo con obra amplia publicada, nos encontramos con varias alternativas que conducen por rumbos distintos: una es seguir el orden cronológico de su producción escrita, contemplando o no su marco biográfico; otra se ocupa de aquella parte de su pensar que se estima más relevante; una más el comparar tesis del filósofo con las de otro u otros pensadores para efectuar una evaluación, tomar una postura o efectuar la crítica de su pensamiento, con o sin referencias a sus resultados o aplicaciones. Son innumerables las formas e intenciones con las que se puede abordar a un pensador.

En esta labor se pone de manifiesto la complejidad de los seres humanos, la imposibilidad de abarcar y comprender la totalidad de su vida y obra. En parte por la invisibilidad de su mundo íntimo, sus convicciones y dudas, sus creencias y experiencias únicas; pero la razón última es su singularidad, la irrepetibilidad de cada existencia, que además es examinada desde la perspectiva de una singularidad diferente y que, por tanto, es dudoso que pueda comprender a plenitud al sujeto de su interés y examen.

Con esta salvedad que apela a la prudencia del intérprete y a la benevolencia del lector, de no intentar la lectura última y más precisa de un filósofo, me ocuparé de examinar la obra de Luis Villoro desde lo que podría ser un hilo conductor para su estudio, sin eludir la responsabilidad de que se trata de “mi” lectura de su quehacer filosófico. A las dificultades de este trabajo hermenéutico habría que añadir que todo hace pensar que nuestro filósofo, como muchos otros, ocultó o invisibilizó algunos temas o ideas, consciente o inconscientemente,

que podrían correr en paralelo con lo abordado en sus libros y que, de conocerse, podrían contribuir a explicar y comprender mejor su pensar. Hay visos de que entre ellos podrían encontrarse sus dudas y convicciones sobre la dimensión de lo sagrado, pero no me ocuparé de esta cuestión, dejando para otro momento o para investigadores con mayor información intentar esclarecerlas.

El hilo conductor de mi ensayo es la relación que construye Villoro entre el “Valor” y el “otro”, nuestro semejante o diferente, con preferencia por el más vulnerable. Este tema, con variaciones conceptuales, resalta desde sus trabajos tempranos, como *Los grandes momentos del indigenismo en México*, con su primera edición en 1950, hasta los últimos libros publicados antes de su muerte, entre ellos *Los retos de la sociedad por venir*, que vio la luz en el 2007.

El Valor en la obra de Villoro

El poder y el valor. Fundamentos de una Ética Política (1997) es la obra donde Villoro aborda *in completum* el tema del valor, aunque encontramos importantes antecedentes en *Creer, saber, conocer*, cuya primera edición data de 1982. La preocupación por la dimensión valorativa humana estaba presente en *Los grandes momentos del indigenismo en México* y en *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, publicados en 1950 y 1953, obra inscrita dentro de su participación en el Grupo Hiperión; de modo que priva en esta etapa el interés que caracterizó a este movimiento intelectual mexicano por comprender nuestra circunstancia histórica y cultural. Son dos los polos que lo atraen: la preocupación por el ingrediente indígena de nuestra sociedad y su intento de asimilación por el mestizo y el afán por descubrir los rumbos que se abrieron con el proceso de la Independencia de México.

Estos esfuerzos de revaloración cultural e histórico-política lo acompañaron a lo largo de su vida, pero que en esa época no desembocaron en una reflexión directa sobre los fundamentos del valorar.

En sus *Páginas filosóficas*, publicadas en 1962 por la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Universidad Veracruzana, entre otros ensayos que son clave para el estudio de la evolución de su pensamiento, el primero es *El hombre y el sentido*. La tesis que maneja, inscrita en una reflexión de corte existencialista, es que “tener sentido es referirse a otro”, no a sí mismo. “Ser como referencia, ser para otro, ser revelante, constituyen el tener sentido”¹ Lo mismo en el sentido de las palabras que en el sentido de los seres humanos, el significado lo tenemos que encontrar fuera de ellas y ellos, en otras y otros. Un profundo sentido moral ronda este texto de factura sartriana. Aquí aparece la fórmula para comprender su Ética Política, trabajo en que culmina su proyecto teórico y su compromiso práctico-político.

Fue en su libro *Creer, saber, conocer* de 1982, ubicado dentro de la corriente epistemológica dominante en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, espacio académico y de investigación al que ingresó en 1971, que presenta una primera versión de lo que denominó “una Ética de la creencia”. El libro, fundamental para trazar el itinerario filosófico de Villoro, persigue encontrar la relación entre el pensamiento y las formas de dominación, según confesión que nos hace en el Prólogo. Inicia por indagar sobre los distintos conceptos del conocimiento, a partir de las diferencias que encuentra en los diálogos platónicos del *Teetetes* y del *Menón*². Después examina los dos sentidos de

“creencia”: como “ocurrencia mental” y como “disposición a actuar”³, que desembocan en los discursos divergentes de la Ciencia y la Moral. Tal distinción se repetirá, bajo diferentes expresiones lingüísticas, en toda su obra. En este libro la aborda a través de las nociones de creencia, saber y conocer, con el fin de diferenciar el conocimiento de la sabiduría personal.

En el último capítulo distingue entre “términos epistémicos” y “términos evaluativos”, en estrecho diálogo con John Locke, a quien atribuye “lo que podría ser una ética de la creencia”. Allí presenta algunas normas de racionalidad que servirían como preceptos éticos para regular la adopción de nuestras creencias⁴. El objetivo es procurar que tengan una justificación “lo más racional posible” en función de la práctica que se persigue; de respetar la autonomía de la razón de cada quien; de obrar de tal manera que la práctica sea congruente con las creencias; en general que las creencias aspiren a ser conocimientos para llegar a ser racionales.

La obra anuncia que es la primera parte de un trabajo más amplio y concluye con algunas aseveraciones que entresaco para resaltarlas: “Tan poco razonable sería pedir una fundamentación exhaustiva para las creencias que rigen nuestra vida cotidiana, como dejar de hacerlo para las verdades de la ciencia”. “La expansión colonial de Occidente ha sojuzgado pueblos enteros, destruyendo sus culturas, con la pretendida justificación de introducirlos a la ciencia y a la técnica modernas”. “La ciencia misma no puede plantearse el conocimiento de valores ni la elección de fines. Ambos son asuntos de sabiduría. Y la sabiduría no se funda en razones objetivas, es el fruto de un conocimiento personal”. “La relación entre

1 LUIS VILLORO, *El hombre y el sentido*, en *Páginas* (México: Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruzana 1962), 16.

2 LUIS VILLORO, *Creer, saber y conocer* (México: Siglo XXI Editores 2011), 14-20.

3 *Ibid.*, 25-42.

4 *Ibid.*, 282-291.

conceptos epistémicos y conceptos éticos se establece mediante dos nociones que les son comunes: racionalidad y liberación”⁵.

Estas frases resumen las tesis que desarrollará posteriormente: 1) que la ciencia, pese a su rigor, no puede orientar la vida social, ni la existencia personal; 2) que los campos epistémico y ético, aunque se relacionan mediante las nociones comunes de racionalidad y liberación, sólo el segundo puede buscar, mediante la sabiduría personal, el conocimiento de los valores y la elección de fines.

Villoro enlaza su libro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, con el publicado 15 años antes. En el prólogo señala que intenta responder las preguntas con que el otro terminaba. Incorporó en él un artículo y partes de otros publicados en el ínter. La evolución de su pensamiento alcanza aquí la completa madurez, sin abandonar en la estructura y redacción del texto el rigor analítico que caracterizaba a su obra precedente. Encuentro en esta disposición no sólo el gusto personal por el cuidado argumentativo y la claridad del lenguaje que siempre acompañaron a sus textos, sino el soporte para postular que el *lector in fabula*⁶ que convocaba como sus primeros lectores y críticos, eran sus colegas del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, al que perteneció hasta su fallecimiento.

Con anterioridad no había abordado en su indagación filosófica directamente el tema del valor, pero al momento de redactar este libro seguramente lo consideró indispensable para examinar y soportar la dimensión política humana, meta que apunta en el subtítulo: “Fundamentos de una Ética Política”.

Aproximaciones villorianas al valor

Villoro inicia su libro con dos aproximaciones al valor que muestran su formación husserliana. La primera encuentra el “valor” en la actitud o disposición afectiva favorable hacia objetos o situaciones específicas fundadas en la creencia de que poseen ciertas cualidades que nos atraen. “La dirección afectiva –dice– se monta sobre la creencia”⁷. Dada nuestra naturaleza carente y deseante, valor es “lo que aliviaría una privación, aplacaría la tensión del deseo, cumpliría el anhelo, volvería pleno un mundo carente. Valor es lo que nos falta en cada caso”⁸. La vinculación del valor con la carencia anticipa y justifica la ulterior referencia a las necesidades como base de la valoración. Vuelve a diferenciar entre “valor intrínseco” y “valor extrínseco” como aspectos de nuestra experiencia del mundo e incluso como resultado de la imaginación. Si la “postura natural” realiza el recorte en la totalidad de lo dado para constituir el conocimiento, la “postura personalista”, revela la dimensión del valor, que es distinta y no se reduce a los datos sensoriales.

Tal es la experiencia del valor. Pero es menester ejercer su crítica para evitar su irrealidad, realizar una especie de reducción fenomenológica para excluir los prejuicios ideológicos que contradigan la otra experiencia, la de lo dado en cuanto tal⁹. Afirma categóricamente: “Nuestro conocimiento de la realidad del valor no es, por lo tanto, un saber objetivo, comparable al de la ciencia. Corresponde al género de creencias razonables a las que puede llegar un conocimiento personal”¹⁰. Pueden

5 *Ibid.*, 294-297.

6 UMBERTO ECO, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo* (Barcelona: Editorial LUMEN, 1993), 73 y sigs.

7 LUIS VILLORO, *El poder y el valor. Fundamentos de una Ética política*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 13-14.

8 *Ibid.*, 16.

9 *Ibid.*, 25.

10 *Ibid.*, 26.

compartirse con nuestros semejantes, sin imponerse, pues no son equiparables a las certezas de la ciencia; por consiguiente no pueden aspirar a la universalidad.

Resultan indispensables las creencias sobre el valor y el sentido porque en su ausencia, siendo razonables, “no podríamos orientar nuestra acción en el mundo. Sin ellas nuestra existencia sería vana y el mundo carecería de sentido”¹¹. Se establece una dialéctica entre “razón” y “deseo”, que buscará esclarecer en la segunda aproximación. En ésta aborda al valor a través de los enunciados valorativos o juicios de valor, que pueden o no coincidir con la descripción de actitudes¹², ya que en ocasiones valoramos positivamente una acción o un objeto, aunque no los deseamos o no tenemos interés por ellos. Esta observación podría haber detonado conclusiones similares a las de Kant o desembocado en una Ética Objetiva.

Villoro hace gala de su destreza analítica para diferenciar los juicios de valor subjetivos y objetivos, extrínsecos e intrínsecos. Los examina a través de los fines y normas en que desembocan, preocupado por su grado de confiabilidad. Como parten de creencias personales o sociales que no son susceptibles de verificación, a diferencia de las que se refieren a hechos, le interesa encontrar criterios, “fundarse en razones”, para fortalecer su aceptación. Antes examina la validez de la falacia naturalista, que a partir de Hume viene postulando la imposibilidad lógica de pasar de los hechos a los valores, del ser al deber ser¹³. Concluye este breve apartado con el siguiente comentario: “La ‘falacia’ nos

conduce a preguntarnos por las razones por las que sí sería legítimo concluir la objetividad de los valores”¹⁴.

Villoro está convencido, como todos los que vivimos las circunstancias y consecuencias de las dos Guerras Mundiales y el desarrollo ambivalente de la Tecnología, que la ciencia lo mismo sirve para la destrucción que para salvar vidas, por lo que se requiere algo más que el conocimiento científico para guiar la vida humana individual y colectiva. Va a postular que entre las “buenas razones” que pueden fundamentar nuestras preferencias se encuentran las necesidades humanas. Observa que “no se trata de aprehender valores reales en el mundo sino de introducirlos en él mediante nuestras acciones”¹⁵. Con esta aseveración busca protegerse contra una eventual acusación de violar la falacia naturalista, pero al hacerlo quema sus barcos para alcanzar una cierta objetividad de los valores. Las necesidades son a su juicio subjetivas, porque provienen de los fines que cada quien persigue (lo que cree cada uno necesitar) y de la apreciación de algo como carencia; sin embargo aspira a formular una especie de “necesidades objetivas”, que serían la base para “valoraciones objetivas”, en tanto que serían propias de todo ser humano. Va a requerir de un elaborado discurso para justificarlas.

Las llamará “necesidades básicas”, como en la literatura anglosajona, y buscará enumerarlas, puesto que forman un campo que, indica, es muy reducido. Se trata de la subsistencia, de la pertenencia a un conjunto social y de darle un sentido personal a la vida; son comunes a “todo ente racional, capaz de elegir y proyectar

11 *Ibid.*, 27.

12 *Ibid.*, 41.

13 Es de notar que no hace ninguna referencia a GEORG EDWARD MOORE, quien fue el autor en 1903 de la falacia naturalista (México: *Principia Ethica*, Centro de Estudios Filosóficas, UNAM, 1959, 9 y sigs.). Esta ausencia, suplida por fuentes indirectas, quizá explica los cuatro diversos alcances que le otorga y la premura con que los examina.

14 LUIS VILLORO, *El poder y el valor...op. cit.*, 51.

15 *Ibid.*, 52.



Luis Villoro.

Foto: Cortesía de Carmen Villoro

finés”¹⁶. La última tiene una especial relevancia, porque cada persona tiene que descubrir sus necesidades profundas y permanentes y trazar su plan de vida, ser ella misma, “hacer fructificar los talentos peculiares que ha recibido”¹⁷. Como este tema daría cabida a una perspectiva ontológica del ser humano¹⁸, lo señalo como una ruta más que Villoro descarta sin proceder a examinarla.

Para subir este planteamiento ético al nivel de la comunidad a la que se pertenece, es menester nuevamente de una depuración de corte fenomenológico, porque tenemos que “poner entre paréntesis la visión de los valores enturbiados por los apetitos individuales”¹⁹. La perspectiva del

grupo, la experiencia colectiva, contribuyen a depurar nuestras fantasías y perspectivas particulares; son una cierta clase de orientación por el ejemplo social y la educación, siempre y cuando no impongan pautas de valor, sino sólo orienten, sin establecer formas de dominación²⁰.

La perspectiva villoriana de los valores, como puede apreciarse, parece luchar (con gran habilidad) contra la camisa de fuerza de un pensar analítico que le exige distinciones y justificaciones. Se trata de un humanista con profundo sentido social y el resto de su libro, la mayor parte, se ocupará de manifestarlo. La transición se realiza mediante un subcapítulo sobre los valores en política que me ocuparé de abordar.

16 *Ibid.*, 56.

17 *Ibid.*, 59.

18 Que abordo, a favor, en el capítulo “Talentos y talentos corporales” de mi libro: *Muerte y resurrección del cuerpo*, (México: Plaza y Valdés Editores, 2017), 89-94.

19 LUIS VILLORO, *El poder y el valor...op. cit.*, 61.

20 *Ibid.*, 67.

Los valores en política, ¿cómo se justifican?

Al parecer la reflexión preliminar sobre el valor, en sus dos aproximaciones, deja poco soporte para lo que es la pretensión básica del libro: ofrecer una fundamentación para una Ética política. Las “buenas razones” con que se acompañan las preferencias individuales, no logran saltar el abismo entre las creencias cognitivas y las actitudes e intereses, pero sí nos dan alguna esperanza. ¿Cómo intenta Villoro superar esta tensión dialéctica?

Primero aclara que se ocupará sólo de los valores morales, específicamente de aquellos concernientes a la vida social sometida a un sistema de poder. Nos recuerda que los juicios normativos pueden reformularse en juicios valorativos, que es lo que el filósofo identifica como “valores”. De manera que una Ética política deberá ocuparse de determinar:

- 1) cuáles son los valores comunes “dignos de ser estimados por cualquiera”;
- 2) de fundamentar su objetividad en razones;
- 3) de indicar los principios regulativos de las acciones políticas que se requieren para realizarlos²¹.

Hay que distinguir primero los dos lenguajes que se utilizan en los textos políticos: uno sobre el “estado social deseable” que se persigue y el otro que refiere las “características de la sociedad existente”. El primero es un discurso justificativo que no puede ser científico; el segundo tiene una función explicativa que sí puede aspirar a lograrlo²². Ambos se requieren uno al otro,

pero deben articularse adecuadamente. Aquí va a acudir a las tesis precedentes que distinguen entre las creencias en hechos y las actitudes que fundamentan valores. Los riesgos en la conciliación de ambos en el ámbito político son muchos, porque pueden generar discursos justificatorios. Para evitarlo la razón debe oponerse a la ideología, a fin de establecer “la validez objetiva de los valores, con independencia de las actitudes particulares de cada grupo”²³.

Villoro formula una consideración preliminar: el poder y los valores se oponen y sin embargo se requieren mutuamente. Porque aquél se ejerce sobre los hombres y no le queda otra opción que restringir la libertad de quienes no lo ejercen. Los valores, por su parte, constituyen al contrapoder, en tanto que no pretendan imponerse. Aunque también el contrapoder puede llegar a pervertirse como “masa”, “guerrillero terrorista” y “político progresista”.

Sería un largo camino a recorrer y reseñar el seguimiento puntual de todas las categorías y autores que examinará en la Segunda, la Tercera y la Cuarta parte de su libro. Me concretaré a presentar lo que a mi juicio es la intención evidente de lo que llamaría el “abordaje ético de la Política” de Villoro, con el propósito de esclarecer algunos principios que a su juicio deberían regir la vida política, si se quiere conducirla desde una “Ética concreta” o por medio de una serie de directivas racionales que permitan justificar, en la medida de lo posible, ciertos rumbos de la vida política.

En la lectura de Nicolás Maquiavelo encuentra que, según el propósito de sus textos, hay un doble lenguaje político: el del poder y el del bien común. Son discursos antitéticos, pero es necesario encontrar una mediación entre ellos, lo cual sería labor de una Ética política. Más adelante

21 *Ibid.*, 74.

22 *Ibid.*, 75.

23 *Ibid.*, 79.

retoma esta dualidad en Karl Marx y en J. J. Rousseau, con sus dos convenios: el del orden conforme al poder y el orden conforme al valor. En el ínter examina los problemas que se plantean en la justificación de los fines y los medios, el pensamiento reiterativo de las ideologías y el disruptivo utópico, las diversas formas de asociación social: para el orden, para la libertad, para la igualdad y para la justicia, examinando para este tópico a John Rawls.

Todas estas páginas son atravesadas por una preocupación común: mostrar las soluciones que serían congruentes con una racionalidad objetiva basada en valores y cuáles por el contrario la vulnerarían, manifestando por tanto diversos niveles de irracionalidad. La expresión “valores objetivos” comienza a manejarse con regularidad, para descartar opciones donde se atropella a las necesidades y decisiones mayoritarias en nombre del orden y de la seguridad o se justifica la desigualdad entre los seres humanos por “razones” naturales, históricas o de estado. En su lugar hay que perseguir y conciliar el orden con la libertad, la igualdad, la diferencia y las condiciones para la realización de todos, una democracia participativa donde todos podamos hacer oír nuestra voz y participar en las decisiones que nos involucran²⁴.

Villoro nos pone en alerta contra los riesgos de la “homogeneización de la sociedad”, que ha sido una de las estrategias del Estado-nación moderno que: “Ignora o destruye la multiplicidad de grupos, comunidades, pueblos y formas de vida que integran las sociedades reales”²⁵. A ella han contribuido la teoría de la representación política, la burocracia, la tecnocracia, que terminan por reducir, en lugar de ampliar, el radio de acción de los ciudadanos, pese a

que ha sido el ideal de la Democracia como propuesta ética social²⁶.

Finaliza el libro con planteamientos orientados hacia la construcción de una “democracia radical”, basada en el concepto de “comunidad”. Así lo expresa:

La comunidad puede considerarse un límite al que tiende toda asociación que se justifica en un vínculo ético [...] si un individuo se considera a sí mismo un elemento de la totalidad, al buscar su propio bien, busca el del todo [...] el signo de que un valor es objetivo y no exclusivo de un sujeto, es su manifestación como un bien deseable para todos los miembros de una asociación.²⁷

A manera de conclusiones sobre el Valor y el otro

Reconoce Villoro la fragilidad de los nexos de fraternidad que tejen la vida de una comunidad y dedica las últimas páginas a glosar la experiencia, que a él le tocó vivir, en las comunidades indígenas de Chiapas bajo la conducción del EZLN. En cierto momento retoma la tesis que presentó en su ensayo sobre el sentido, pero ya madura en su formulación: “La fuente del sentido no es el todo, ni el elemento individual, sino la integración de cada elemento en un todo en el que descubre su propia realidad. Esto es válido en cualquiera de las manifestaciones del *eros*”.²⁸

Para desembocar en una auténtica democracia participativa, metaética de la teoría política de Villoro, por ser la que mejor expresaría valores objetivos, compartibles por todos, habría que caminar en sentido opuesto al desarrollo histórico de la concentración del poder: ir hacia

24 *Ibid.*, 329-331.

25 *Ibid.*, 338-339.

26 *Ibid.*, 344.

27 *Ibid.*, 359.

28 *Ibid.*, 373.

un Estado múltiple, hacia la descentralización de las decisiones, hacia el fortalecimiento de los municipios y todas las comunidades locales y, donde estas hayan desaparecido, volver a constituir las. De los tres estadios de la vida ética que intentan dar sentido a la vida individual y colectiva, tanto el aislamiento individualista que conduce a la falta de sentido y a la soledad, como la opresión o el orden que todo lo totaliza, son propuestas fallidas; sólo cuando en un acto de libertad decidimos hacer nuestro el destino del otro adquirimos nuestro verdadero significado en el vínculo con el todo²⁹. Hacer esto es cumplir con el designio del amor: “realizarse a sí mismo por la afirmación de lo otro”.

El desenlace de “El poder y el valor”, que se aproxima a la perspectiva mística amorosa, lleva a reflexionar sobre la difícil tarea que se exigió a sí mismo nuestro filósofo: utilizar el árido camino analítico, la crítica formal de los conceptos y enunciados ético-políticos para desembocar en una propuesta sintética de nítida extracción humanista-personalista. Mientras nos aplicamos a seguir el orden del discurso de Villoro, que parte de admitir el abismo entre el conocimiento y la acción, entre las “verdades” epistemológicas y los “valores” en la conducta, pareciera que tenemos que forzar en demasía categorías como “objetividad”, “consenso”, “realidad”, para apoyar en ellas los enunciados valorativos, juicios y normas. Aceptar, cuando menos en parte, la “falacia naturalista” de Moore o su antecedente en Hume, es poner a la Ética en el “Lecho de Procusto” de los conceptos. Con este supuesto adoptado axiomáticamente, es imposible escapar de la aseveración de que no se puede pasar de los hechos a los valores. Habría sido más fácil para Villoro postu-

lar una naturaleza humana promedio, que se disfraza detrás de las “necesidades básicas”. “Necesidad” es un término que puede indicar dos cosas o dos tiempos que no deberían confundirse: primero, un impulso natural, genético, que nos mueve a la acción, que nos descubre “carencias reales” que no son producto de nuestra voluntad; segundo, la sensación o vivencia de que algo nos falta, que nos conduce a afirmar que “necesitamos x”. Aquél es un motor innato, esta es una interpretación que puede o no ser acertada, pero que no tiene por qué esgrimirse como preferente a la primera, en defensa de una presunta libertad.

En *Los retos de la sociedad por venir*, publicado en el 2007, Villoro vuelve, con una mayor fluidez, sobre los temas políticos cruciales de *El poder y el valor, Fundamentos de una Ética política*. El reto es escapar del poder injusto, porque el “mal radical” es la injusticia³⁰. Desde el inicio anuncia que los tópicos que abordará son la justicia, la democracia y la multiculturalidad, cuidando de distinguir entre lo “racional” y lo “razonable”. El ensayo que corona y concluye el libro, que parece ser una respuesta a las objeciones de sus colegas analíticos, se ocupa, *in extenso*, de esta diferencia. Parece escucharse un eco de la *Crítica de la razón arrogante* de Pereda, a quien se había referido Villoro en su libro precedente. La primera diferencia, que había sido objeto de examen en su obra anterior, es entre la racionalidad de los fines y de los medios; aquella busca la objetividad, ésta es extrínseca, relativa a lo que se persigue. “Racional” es toda creencia o acción fundada en razones; “razonable” es una especie de lo racional aplicable a la eficacia en la consecución del fin que persigamos³¹. En esta época en que hemos “despertado” del espe-

29 *Ibid.*, 381.

30 LUIS VILLORO, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 9.

31 *Ibid.*, 208.

jismo de la razón ilustrada moderna, que es colonialista, dominadora, arrogante, porque aprendimos a reconocer históricamente sus excesos, es pertinente proponer en su lugar una “razón razonable”, que es múltiple, incierta, impura, dialógica, pero que se sitúa en “los límites de la condición humana”³².

Cualquier lector atento de la obra de Villoro notará que su preocupación ética está siempre centrada en el otro humano: indígena, ciudadano, mujer y todos aquellos seres humanos que son objeto de la dominación, que son negados en su libertad y posibilidad de crecimiento como personas. El término “dignidad” y la alusión constante al poder y a su antagonismo con el valor, hacen visible su posición emancipatoria en favor de los grupos y seres humanos oprimidos, negados por las políticas colonizadoras y homogeneizadoras. Desde sus primeros libros, lo mismo que en su biografía, estuvo siempre presente y de modo muy perceptible su interés por el otro. Su desarrollo intelectual filosófico y político, que se puede seguir a través del orden cronológico de su obra, muestra el interés punzante que lo aguijoneaba a buscar un fundamento filosófico para la acción política liberadora, que en sus últimos años lo llevó a involucrarse con

las comunidades indígenas de Chiapas. La adopción del concepto de “valor” y su riguroso examen y desglose dentro del ámbito de las valoraciones “objetivas” o “razonables”, hasta desembocar en la formulación de principios racionales para justificar el compromiso con una democracia participativa y comunitaria, nos confirman que para Villoro el sentido último del valor fueron los otros.

El camino recto, la vía directa que pudo haber seguido para arribar a las mismas conclusiones ético-políticas justicieras, lo habría transitado si hubiera efectuado una reflexión profunda sobre la condición humana, que muchas veces parece asomar detrás de sus reflexiones. Pero esto sería otra historia, que conduciría a romper con la separación que admitió entre los hechos y los valores, quizá a través del conocimiento y reconceptualización del ser humano como cuerpo total³³. Impulsado por su formación analítica e integrado como intelectual al círculo filosófico en el que vivió y con el que convivió cotidianamente, optó por seguir la árida ruta de las distinciones conceptuales, por supuesto que sin abandonar en ningún momento su compromiso con los fines últimos valiosos, comunes y razonables para todos los seres humanos.

32 *Ibid.*, 221.

33 Véase mi libro: *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad* (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1990), donde presento la propuesta del cuerpo sistémico.

Bibliografía

- Eco, Umberto. *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona: Editorial LUMEN, 1993.
- Moore, George Edward. *Principia Ethica*. México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1959.
- Pereda, Carlos. *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles*. México: Editorial Taurus, 1999.
- Rico Bovio, Arturo. *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz. Editorial Joaquín Mortiz, 1990.
- . *Muerte y resurrección del cuerpo*. México: Plaza y Valdés Editores, 2017.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Lecturas Mexicanas SEP, 1987.
- . *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- . *Páginas filosóficas*. México: Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias No. 15. Universidad Veracruzana, 1962.
- . *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores, 2011.
- . *El poder y el valor. Fundamentos de una Ética política*. México: El Colegio Nacional. Fondo de Cultura Económica, 1997.
- . *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

LA DISTINCIÓN ENTRE SABER Y CONOCER DE LUIS VILLORO Y LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER COMO MODO DE CONOCER

Recibido:

15 de octubre de 2020

Aceptado:

25 de noviembre de 2020

JOSÉ ALEJANDRO FUERTE*

* Maestro y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara.

Resumen: El libro de Luis Villoro *Creer, Saber y Conocer* es un clásico escrito en español, donde se exponen los problemas de orden epistemológico. Este artículo se divide en dos partes: por un lado, se expondrán los conceptos epistémicos, conforme a las definiciones de Luis Villoro; y, por otra parte, se adoptará una posición que justifique en qué sentido la filosofía está en una relación más cercana con el conocer. Para realizar esta última tarea se establecerá un diálogo -de lo que Villoro ha considerado como las notas constitutivas del conocer- con M. Heidegger, donde lo medular no es la teoría del conocimiento, sino el lograr adquirir un determinado *temple anímico* que permita a cada individuo enfrentar su ser-en-el-mundo, de manera propia y auténtica, a pesar de las circunstancias y contingencias que le muestran, a cada ser humano, su *finitud*.

Palabras claves: conceptos epistémicos, existencia propia, existencia impropia, angustia, finitud.

Abstract: Luis Villoro's book *Creer, Saber y Conocer* is a classic, written in Spanish, where problems of epistemological order are exposed. This article is divided into two parts: on the one hand, the epistemic concepts will be exposed, according to the definitions of Luis Villoro; and on the other hand, a position will be adopted that justifies the meaning in which philosophy is in a closer relationship with knowledge. To carry out this last task, a dialogue will be established - of what Villoro has considered to be the constituent notes of knowing - with philosophers such as M. Heidegger, where the method is not the theory of knowledge, but to achieve a certain mood that allows each individual to face his being-in-the-world with serenity, despite the circumstances and contingencies that show each human being his *finitude*.

Keywords: epistemic concepts, own existence, improper existence, anguish, finitude.

I. Los tipos de conocimiento de acuerdo con Creer, Saber y Conocer de Luis Villoro

En esta primera parte, abordaré los tipos de conocimiento que Luis Villoro presenta en *Creer, Saber y Conocer*. El objetivo será presentar al lector las diferencias que Luis Villoro establece entre el “saber” y el “conocer”. Previo a la presentación de las diferencias entre los dos tipos de conocimiento, se impone la tarea de presentar las definiciones de los conceptos epistémicos, es decir: creer, saber, conocer. De allí que, la exposición inicie con tales definiciones e indicando las relaciones que hay entre tales términos filosóficos.

En primera instancia, surgen las siguientes preguntas: ¿qué es creer? ¿Qué es saber? ¿Creer implica saber? ¿Saber implica creer? Entre otras interrogantes de esta índole. Claro está que, para efectos de lograr una clara exposición, lo primero es iniciar con la definición de los conceptos. Ya desde la antigüedad filosófica, lo que Sócrates indagaba en los *Diálogos* de Platón, era la definición de los conceptos¹.

Luis Villoro distingue dos usos del término “creencia”, a saber:

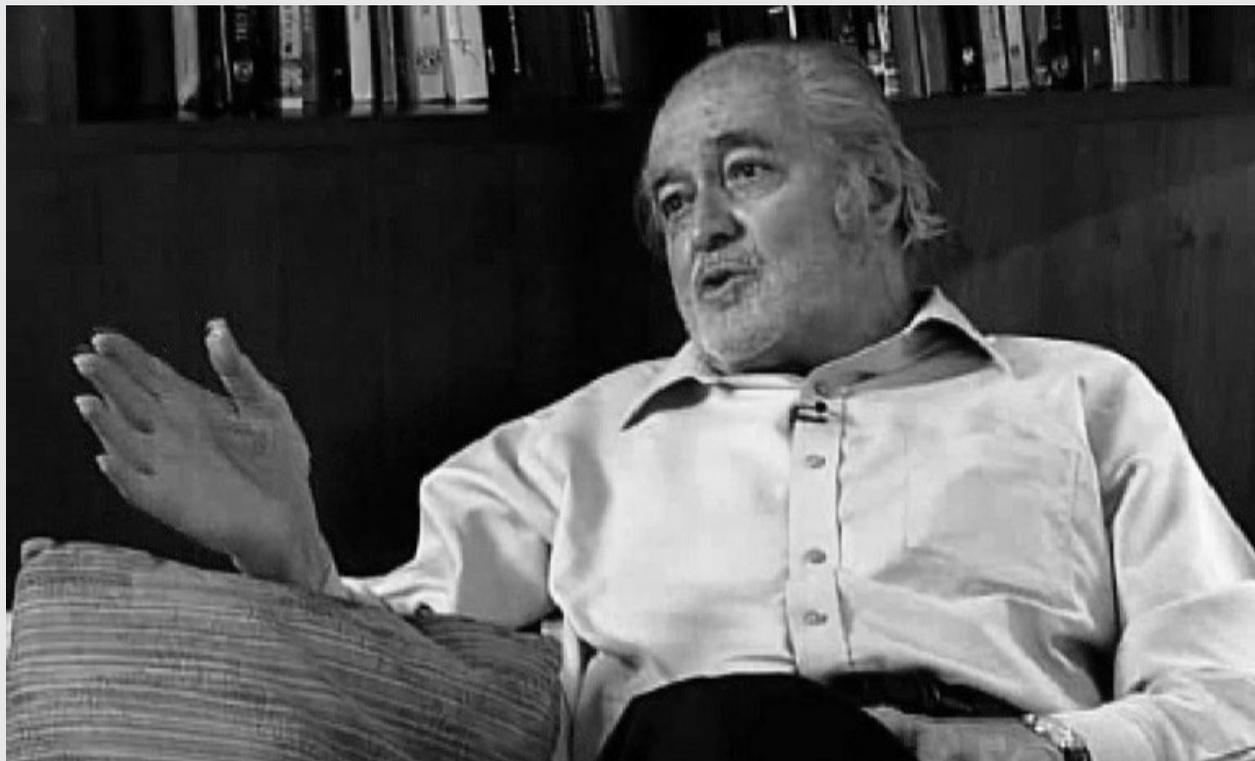
- a) “Creer” puede significar suposición incierta, pero no justificada. Por ejemplo: “Creo que lloverá, pero no estoy seguro”. Se puede decir que “creer” en tanto “suposición incierta” se corresponde con la acepción débil de “creer”.
- b) “Creer”, en su acepción fuerte, significa, siguiendo a Luis Villoro, lo siguiente: disposición a actuar como si “p” fuese verdadera.

Cabe destacar de esta segunda acepción, que en la definición intervienen varios elementos que, a su vez, requieren de explicación, a saber: “actuar”, “p”, “verdad”. Veamos cada uno de estos elementos que integran la definición de “creer” en su acepción fuerte. En primera instancia, Luis Villoro está recurriendo a una visión conductual del conocimiento. Un determinado sujeto (S) cree que “p”. “p” simplemente expresa una proposición. Una proposición es un enunciado que puede ser verdadero o falso². El factor conductual es lo que introduce la diferencia con respecto a la acepción débil de creer. Ya que, si S cree que “p”, entonces, S estará en disposición de actuar de manera acorde al contenido de “p”. Verbigracia, si cada uno de nosotros, considera que la ley de gravedad es verdadera, entonces, cada uno actuará, de un modo tal, que evitará caer a un precipicio. En este sentido, la creencia implica un cierto modo de comportamiento con respecto al contenido de la proposición “p”. Además, en esta acepción de “creer” se presupone la clásica noción de la verdad como adecuación o concordancia entre el enunciado “p” y el estado de cosas, o simplemente, p. S cree que “p” si y sólo si p es verdadera.

De este modo, Luis Villoro establece que el creer no implica el saber, pero que el saber implica el creer. ¿Qué significa esta relación asimétrica entre el creer y el saber? Simplemente, un determinado sujeto puede creer que tal o cual estado de cosas se presenta en la realidad, pero si no posee razones suficientes para sustentar la verdad de “p”, es decir, si se sostiene una acepción débil de “creer”, entonces, no hay razones para actuar de una determinada manera.

1 Cabe recordar que ARISTÓTELES reconoce en la *Metafísica*, Libro I, capítulo 6, que la contribución de Sócrates a la filosofía, fue la indagación en torno al significado de los conceptos y su definición. Así mismo, resulta pertinente señalar que, en el caso de Sócrates, sus intereses giraban en torno a lo que se podría denominar temas axiológicos, ya que las preguntas formuladas eran del siguiente tipo: ¿qué es lo bueno?, ¿qué es lo bello?, ¿qué es lo justo?, etc.

2 Ya desde la antigüedad, ARISTÓTELES estableció que el lugar de lo verdadero y de lo falso es el juicio. Cfr. *Metafísica*, Libro VI, capítulo 4.



Luis Villoro. Si un viajero pregunta a un extraño por el camino para llegar a una ciudad y el extraño responde: “creo que, si sigues el sur, llegarás a tu destino”, entonces, el viajero no actuará necesariamente conforme a las indicaciones recibidas, ya que es contingente la verdad del enunciado. Entonces, no es el caso que siempre el creer implique al saber.

Foto: Cortesía de Carmen Villoro

Luego: ¿qué es lo que permite transitar de la acepción débil de creer hacia la acepción fuerte de creencia? ¿En qué sentido el creer puede implicar la *disposición a actuar* como si “p” fuese verdadera? Sin duda, la comprobación del valor de verdad del enunciado “p”. De allí que Luis Villoro establezca que el saber implica al creer. Si S sabe que es verdad que “p”, entonces, S actuará en conformidad al estado de cosas descrito por el enunciado.

Así mismo, Luis Villoro sostiene que el saber se puede definir como: “creencia verdadera y justificada”³. Analicemos esta definición del término “saber”:

- a) Implica al “creer” en su acepción fuerte.
- b) Lo creído se puede expresar por medio de una proposición: “p”. En este caso, “p” se adecua al estado de cosas y, es por ello, verdadera.
- c) Además, hay razones para creer que “p”. Y tales razones se le da el nombre de “justificación”. En este sentido, se pueden aducir premisas que nos conduzcan a concluir que “p” es verdadero. El proceso de inferencia de una conclusión por medio de premisas se denomina “razonamiento”. Y los razonamientos pueden ser deductivos o inductivos.

De esta manera, el texto *Creer, Saber y Conocer* nos va conduciendo por las definiciones de los conceptos epistémicos y va estableciendo una jerarquía conceptual:

3 LUIS VILLORO, *Creer, Saber, Conocer* (México: Siglo XXI, 1987), 17.

creer, saber, proposición, verdad o falsedad, justificación.

Luis Villoro muestra que la definición de saber, antes descrita no es del todo suficiente, ya que pueden darse creencias que son verdaderas, pero por razones *distintas* a las aducidas por S. Dicho de otro modo, S puede creer en la verdad de “p” y “p” puede ser verdadera, pero las razones que “S” da para explicar la verdad de “p” no son las que conforman la verdad de “p”. Al respecto de este problema, Luis Villoro, lo ilustra con el siguiente ejemplo:

Supongamos que un profesor se pregunta si un miembro de su clase posee un Ferrari y, además, tiene razones sólidas de que un estudiante, un tal Sr. Nogot, posee un Ferrari. El Sr. Nogot dice poseerlo, maneja uno, tiene papeles que certifican su propiedad, etc. El profesor no tiene ninguna otra prueba de que alguna otra persona en su clase posea un Ferrari. De la premisa de que el Sr. Nogot posee un Ferrari, *concluye que al menos una persona en su clase posee un Ferrari*. [Las cursivas son mías...] Ahora, imaginemos que, de hecho, pese a las razones en contrario, el Sr. Nogot no posee un Ferrari. Se había propuesto engañar a su profesor y a sus amigos para mejorar su estatus social. Con todo, otro estudiante de su clase, un tal Sr. Havit, sí posee un Ferrari, aunque el profesor no tiene ninguna prueba o sospecha de ello [...] En este caso, el profesor tendría una creencia verdadera y completamente justificada cuando cree que al menos una persona de su clase posee un Ferrari, pero no podría decirse que sabe que es verdadero, porque está en lo cierto debido a la buena suerte más que a una buena justificación.⁴

En este caso, veamos con claridad el asunto: el profesor tiene el siguiente enunciado: *existe al menos un alumno de su clase que posee un Ferrari*. Se trata de una proposicional existencial afirmativa. De manera general, se podría expresar diciendo que algún miembro del grupo del profesor tiene un auto Ferrari. Cabe indicar que el enunciado es verdadero, pero no por las razones aducidas por el profesor, ya que él cree que es el Sr. Nogot, quien posee un Ferrari. Empero, no es el Sr. Nogot, sino el Sr. Havit quien tiene un Ferrari. En este caso, el enunciado: “existe al menos un alumno del grupo que tiene un Ferrari” es verdadero, pero no por lo creído por S -en este caso el profesor-.

Como se puede observar este tipo de contraejemplos tienen la función de elaborar un cuidadoso proceso de la justificación de los enunciados que consideramos verdaderos. El saber es creencia verdadera, pero S debe cuidar que la verdad de “p” dependa de las razones aducidas para sustentar la verdad de “p”. Más aún, se puede decir que S posee un saber si “p” es verdadera *sólo por* las razones aducidas por S. Dicho de otro modo, S sabe que “p” si y sólo si “p” es verdadera por las razones aducidas por S.

Con estas definiciones de los términos epistémicos, Luis Villoro nos conduce al “conocimiento” y distingue dos tipos de conocimiento: el saber y el conocer. El saber lo vincula con las “comunidades epistémicas” y el conocer con las “comunidades sapienciales”. A continuación, explicaremos ambos tipos de conocimiento.

A continuación, proporcionamos una idea de lo que Luis Villoro denomina como “comunidades epistémicas”. Los sujetos que conforman las comunidades epistémicas comparten un *método que posibilita que el saber sea objetivo, impersonal y transferible*. Dicho de otra manera: el saber es un conocimiento objetivo, impersonal y transferible.

4 *Ibid.*, p. 186

En relación al saber, se puede indicar que se corresponde con la noción de conocimiento tal y como fue desplegado por la ciencia y la filosofía modernas. En este sentido, la descripción del saber formulada por Luis Villoro es fiel heredera del cartesianismo. Pues, sabemos que René Descartes, fundador de la filosofía moderna, estableció la *unidad del saber por medio de la unidad del método*. Esto significa que los objetos estudiados por las ciencias pueden ser diversos, pero son abordados por la inteligencia del sujeto que, a su vez, produce resultados claros si es guiado por medio del método. Por lo demás, Descartes señaló que la función del saber era dominar la naturaleza.

Por otra parte, el objeto, no depende de la subjetividad individual de quien pretende alcanzar un cierto saber, sino que el sujeto puede demostrar el camino o procedimiento a seguir que le permite establecer un conjunto ordenado de proposiciones que da cuenta de un determinado “estado de cosas” en el ámbito de una determinada ciencia o «región ontológica» -siguiendo aquí un lenguaje husserliano-. Debido a que el saber es “objetivo”, se infiere que es “impersonal”, pues, no depende de la subjetividad ni del gusto del sujeto, sino de una fiel adecuación “a la cosa misma”.

Al mismo tiempo, el «saber» es transferible, pues, al no depender de la subjetividad, sino del método, cualquier investigador que forme parte de la comunidad epistémica estará en condiciones de verificar o de falsear la objetividad del saber que se presenta, a través de un determinado grupo de proposiciones o siguiendo las etapas que permiten experimentar tal o cual resultado en determinadas condiciones de observación de los fenómenos que se estudien. Desde esta concepción del saber se asienta el conocimiento en sentido científico. El saber es objetivo, metódico, racional, impersonal y transferible dentro del campo que conforma a una determina-

da “comunidad epistémica”. La comunidad epistémica se conforma por los especialistas de un área de investigación que comparte un determinado objeto de estudio y un método, por los cuales, el saber adquiere las tres notas ya indicadas: impersonalidad, objetividad, transferencia.

Por lo demás, cabe señalar que esta visión del conocimiento ha sido la predominante en una nuestra época, debido al auge del positivismo, inaugurado por Augusto Comte en Francia, a mediados del siglo XIX. La filosofía positivista establece una filosofía de la historia en la que los estadios teológico y metafísico han sido superados por el nuevo estadio positivo o científico. Es decir: en épocas pasadas de la historia, el ser humano interpretaba la realidad recurriendo al estadio teológico o al estadio metafísico. En el estadio teológico puede haber múltiples modos de interpretar la realidad: animismo, fetichismo, politeísmo, monoteísmo. A diferencia del estadio teológico, el estadio metafísico ya no recurre a divinidades, sino que trata de explicar la realidad por medio de conceptos. Empero, al estadio metafísico le falta el método experimental para interrogar adecuadamente a la naturaleza. Tanto el estadio teológico como el metafísico han constituido etapas necesarias en el desarrollo de la humanidad, pero han sido superadas por el estadio científico o positivo. Simplemente, el estadio positivo establece los adecuados procesos de justificación para sostener la verdad de tal o cual saber.

El auge del positivismo no se limita al siglo XIX, sino que se transfiere al siglo XX y XXI, aunque con ciertas discontinuidades producidas por los acontecimientos bélicos del siglo XX, tales como la primera y la segunda guerras mundiales. Aunque el positivismo se ha venido modificando y, con ello, adquiriendo formulaciones distintas por diferentes filósofos, el espíritu de la época es el mismo: la realidad natural será

dominada por medio del conocimiento y el estadio científico constituye la etapa final de la historia.

Si el positivismo fuera la única postura filosófica válida, entonces, el filósofo tendría que acercarse lo más posible a las formas de saber la ciencia. En el siglo XX, se observó el esfuerzo de algunas corrientes filosóficas para acercar a la filosofía al modo del saber en el sentido científicista. Considérese el influjo del *Positivismo Lógico* y la previa influencia que L. Wittgenstein tuvo sobre el “Círculo de Viena”. Teniendo como antecedente el *Tratado Lógico Filosófico*, los clásicos problemas de la filosofía fueron presentados como “problemas del lenguaje” y, por los positivistas lógicos, como meras “pseudo-proposiciones metafísicas”. Los problemas de la historia de la filosofía pertenecían al estadio metafísico, el cual era superado por el estadio positivo y, mejor aún, por el *análisis lógico del lenguaje*, propuesto por filósofos como Bertrand Russell. La conclusión de la filosofía positivista con respecto a la historia de la filosofía, sería que, *la tradición de la historia de la filosofía perdió su valor*. Puesto que, tal historia pertenece al estadio metafísico y los problemas, en sentido estricto, serán abordados, primero por el análisis lógico de los conceptos y, luego, por el saber científicista.

Uno de los méritos del texto de Luis Villoro es que no es fiel adepto del positivismo. Si la ciencia fuera el único tipo de conocimiento posible, entonces: ¿qué lugar habría para el arte, la religión y las filosofías no-positivistas?⁵ De allí que la distinción

que Luis Villoro estable entre dos tipos de conocimiento sea medular: por un lado, el saber y, por el otro, el conocer.

De este modo, enfoquemos la atención al segundo tipo de conocimiento: el conocer. A diferencia del saber, el «conocer» se trata de una *creencia personal e intransferible*. En este ámbito del conocer, Villoro establece la existencia de «comunidades sapienciales». Un ejemplo de comunidades sapienciales serían las comunidades religiosas en las que el testimonio de vida representa el ideal a seguir. Dentro de las comunidades sapienciales se dan ciertos estilos de vida que tienen como función alcanzar a acceder a cierto tipo de experiencias, por ejemplo, de índole religiosa y mística.

El conocer es personal e intransferible, debido a que, *no hay un método que de manera unívoca puedan seguir todos los miembros de la comunidad sapiencial*. El tipo de experiencia que se persigue sólo se puede mostrar a través del ejemplo de vida o señalando a los demás un camino, que ha permitido, a quien lo indica, acceder a un cierto tipo de experiencias. Siguiendo a Luis Villoro, las notas constitutivas del conocer, son las siguientes:

- 1) Tener o haber tenido experiencias directas de x (y, por ende, que x exista).
- 2) Integrar en la unidad de un objeto x diferentes experiencias de x. O dicho en lenguaje husserliano: establecer la *unidad de sentido* de las experiencias en torno a x.

5 Ejemplos de filosofías no-positivistas son: la fenomenología del último periodo de EDMUND HUSSERL, quien escribe: *Crisis de las Ciencias Europeas*. Ya que la crisis aludida, por Husserl, no era en el plano de la fundamentación epistemológica, sino en torno al *sentido humano*: ¿quién decide el uso o aplicación de las ciencias y de la técnica para el mundo de la vida? En un tenor semejante, la Teoría Crítica de MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, quienes escribieron la *Crítica de Iluminismo*, seguido por el texto de Horkheimer: *Crítica de la Razón Instrumental*. Así mismo, encontramos la vertiente fenomenológico-hermenéutica, derivada de W. DILTHEY, M. HEIDEGGER y H.G. GADAMER. De este último, basta citar el título de su obra *Verdad y Método*, donde problematiza el vínculo cartesiano entre “verdad” y “método” para efectos de remitir a una experiencia de verdad desde la experiencia estética.

3) Poder tener ciertas respuestas intelectuales adecuadas frente a x.

Siguiendo la descripción propuesta por Luis Villoro, encontramos un tipo de conocimiento en el que se alude a un determinado tipo de experiencia o, mejor aún, de vivencia; así mismo, hay posibilidad de que se dé una repetición de este tipo de experiencia, sea religiosa o artística, de manera que se puedan describir las vivencias y por medio de la reducción fenomenológica,⁶ sea asequible la unidad de sentido que constituye las vivencias de una determinada comunidad sapiencial. Dado que es posible hablar de tales experiencias -claro está que en momentos posteriores a la vivencia de tal o cual experiencia-, se pueden elaborar respuestas intelectuales sobre el sentido del conocer de “x”. Donde “x” puede ser una experiencia estética, religiosa o mística.

Luis Villoro establece el tipo de preguntas que se formula el conocer de la siguiente manera:

¿Por qué el dolor, la miseria, la muerte a que todo está sujeto? ¿Hay algo más vano y más absurdo que esa reiteración incesante del sufrimiento? ¿Por qué esta rueda sin fin de nacimientos y muertes? ¿Tiene algún significado todo esto? [...] El sabio no ha sido instruido por escuelas ni ha seguido una doctrina compartida. La iluminación no es formulación de una teoría explicativa, sino comprensión del ciclo eterno del sufrimiento cósmico y de la vía que conduce a la liberación. Es integración de todas las cosas en una unidad. Ante

los ojos del sabio nada se explica por razones objetivas, pero todo adquiere un sentido [...] No pretende demostrar nada, porque las causas últimas son del todo inciertas; sólo invita a abrazar una forma de vida y a poner a prueba en ella la verdad de la doctrina. Porque nadie puede liberarse por otro, cada quien debe atender su propia salvación [...] En ningún caso la vía de la sabiduría guarda semejanza con la de la ciencia [...] La sabiduría es, antes que nada, un *conocimiento personal*⁷.

Si las anteriores preguntas se leen desde la perspectiva del positivismo lógico, entonces, tales preguntas formulan pseudo-problemas metafísicos. Aparentemente refieren a problemas que conciernen a la vida humana, pero sobre tales asuntos es menester aplicar la distinción formulada por L. Wittgenstein, quien señala que: “De lo que no puede hablar, mejor es callarse”⁸. Sin embargo, la postura científicista sería válida si y sólo si el conocimiento queda reducido y comprendido bajo el marco de comprensión del positivismo, ya sea al modo de A. Comte o a la manera de los filósofos del Círculo de Viena -por lo demás, altamente competentes en la esfera del saber-. El tipo de preguntas elaboradas en el texto de Luis Villoro para referir al conocer, bien podría admitirse que pertenecen al ámbito de la metafísica, pero siguiendo a Immanuel Kant no por ello se sigue que podamos, simplemente, mostrar una postura de *indiferencia*⁹. Pues en cada ser humano, ya sea en la juventud o en la madurez, este tipo de preguntas se formulan de una manera, prácticamente, espontánea.

6 Cabe indicar que, para estar en condiciones de explicar las notas constitutivas del conocer, he seguido el método fenomenológico de Edmund Husserl, tal y como es presentado en el texto: *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica*. Tal método se conforma por cuatro conceptos fundamentales: la intencionalidad, la epojé, la reducción eidética y la constitución.

7 LUIS VILLORO, *op. cit.*, p. 228. Las cursivas son de Luis Villoro.

8 LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tratado Lógico Filosófico* (Madrid: Alianza, 1973), 203.

9 Cfr. IMMANUEL KANT, *Crítica de la Razón Pura* (México: FCE, 2009), 6.

Para efectos de cerrar esta sección, me permito señalar que la admisión de dos tipos de conocimiento, nos permite ir más allá del enfoque positivista predominante. Implica una mayor apertura a la comprensión de la diversidad de experiencias que conforman la trama de la vida humana. Desde esta perspectiva, la distinción de tipos de conocimiento que plantea Luis Villoro tiene una función clave para la filosofía. Pues, si el conocimiento se redujera al saber en sentido cientificista, entonces, los problemas en torno al sentido existencial, serían juzgados como quimeras. Lo más que se le consideraría al filósofo que plantea cuestiones relativas al sentido y los valores, sería una función emocional. Empero, la distinción entre saber y conocer, permite que el filósofo no se limite al ámbito del marco positivista. Y, dado que el conocer implica un determinado tipo de vivencia, se puede realizar un ejercicio fenomenológico que muestre la unidad de sentido de una especie de conocimiento. No es que nos traslademos al ámbito de lo ilógico, sino al simple reconocimiento de que la realidad humana no se puede reducir al aspecto puramente racional. Posiblemente, Spinoza tenía razón cuando decía que: “los hombres creen ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y apetitos, pero no piensan ni en sueños, qué causas los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran”¹⁰. Más aún, decía Spinoza que el ser libre presupone conocer las determinaciones que, sin saberlo, de manera previa nos constituyen. Claro está que Spinoza está hablando del cuerpo y de las pasiones que, sin saberlo, guían nuestras acciones; pero que, al tomar consciencia de dichas pasiones, la voluntad puede actuar en un sentido distinto. Por lo que, dicho sea de paso, la libertad es pensada como *inseparable* de la necesidad y, al mismo tiempo, como *diferentes*.

II. La Analítica Existencial de Martín Heidegger como modo de conocer

Ha sido asentado que *el conocer* aborda cuestiones que el ser humano se puede formular, en algún momento de su existencia. Preguntas en torno al sentido o sinsentido de la existencia, así como la finitud, o, dicho en lenguaje heideggeriano, el ser-para-la-muerte. De allí que para ejemplificar con mayor claridad que las preguntas sobre el sentido o sinsentido de la existencia humana, me remitiré al filósofo Martín Heidegger y su célebre libro *Ser y Tiempo* (1927).

Formulemos una breve síntesis de la problemática de orden ontológico formulada por Heidegger. *Ser y Tiempo* es un libro cuyo interés principal es la ontología: su pregunta fundamental es el sentido del ser. En diálogo con la tradición ontológica, Heidegger considera que el ser “ha caído en el olvido”¹¹, ya que el concepto del ser ha sido considerado como el más universal; indefinible; y, por lo demás, comprensible de suyo, ya que, en el lenguaje ordinario, cualquier hablante formula proposiciones de la forma: S es P.

Heidegger se propone mostrar la necesidad, estructura y primacía de la pregunta por el ser. La formulación de la pregunta es necesaria, puesto que, los prejuicios de la tradición han conducido al olvido del ser, como pregunta expresa de una investigación efectiva. Por lo demás, si se considera al concepto de ser en su universalidad e indefinibilidad, lo único que debe inferirse es que *el ser no es un ente*. Tal distinción, entre el “ser” y el “ente”, Heidegger le denomina “diferencia ontológica”. En relación a la estructura del preguntar, Heidegger considera pertinente distinguir los siguientes momentos: a) Lo puesto en cuestión: el ser. b) Un interrogado:

10 BARUCH SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico* (México: FCE, 1985), 44.

11 MARTIN HEIDEGGER, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2006), 25.

el dasein. c) Lo preguntado: el sentido del ser. d) Aquel que pregunta: el ontólogo.

Cabe señalar que por “Dasein” se puede entender “existencia humana”. Resulta pertinente señalar que en *Ser y Tiempo* aparecen dos acepciones de la palabra “existir”, a saber: “*existentia*” para aludir a los entes que están-ahí (ser-como-presencia), dados en el espacio y en el tiempo. En segunda instancia, la palabra “existir” alude a la vida humana. Pero: ¿cuál es la diferencia entre ambas acepciones? La existencia humana se caracteriza por la *libertad o poder-ser*. El hombre no tiene esencia, sino existencia. Es decir, el ser humano es un ser-en-el-mundo y aun cuando está conformado fácticamente por la historicidad, el ser humano tiene la posibilidad de habitar de maneras distintas al mundo.

Observe el lector que en la estructura del preguntar ontológico hay un ente que es interrogado, a saber: el “Dasein”. Como ya fue indicado, el término “Dasein” alude a la existencia humana. Sobre el Dasein, Heidegger indica que: “El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse”¹².

El “Dasein” es poder-ser: elige su ser dentro de las posibilidades que le proporciona su ser-en-el-mundo. Heidegger considera que el estudio del “Dasein” constituye un paso provisional para elucidar el sentido del ser. A este estudio le denomina

“Analítica Existencial”. Heidegger hace uso del método fenomenológico-hermenéutico para describir las estructuras constitutivas del “Dasein”. Y así, dado que Heidegger, distingue dos tipos de existencia, habrá también dos repertorios de conceptos para aludir a los entes, a saber: las categorías y los existenciales. Al respecto, Heidegger señala que: “Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como quién (existencia) o como qué (estar-ahí, en el más amplio sentido)”¹³.

Las categorías sirven para estudiar el qué es un ente. Los existenciales permiten mostrar los modos de ser del “Dasein”. Se puede entender a Heidegger comparándolo con Aristóteles, pues, tienen en común el pensar que *el ser se dice en varios sentidos*. Los cuatro¹⁴ sentidos aristotélicos del ser quedan subsumidos para Heidegger en las categorías. Y las categorías constituyen el modo tradicional de pensar el ser-como-presencia. Pero Heidegger va a objetar a la tradición, al considerar que el “Dasein” no se piensa a través de las categorías, sino de los existenciales.

El “Dasein” será estudiado en tanto fenómeno, es decir, se describirá el modo como “inmediata y regularmente” aparece. Entonces la descripción se centrará en la cotidianidad del “Dasein” y en su medianía. “Cotidianidad no coincide con primitividad. Por el contrario, la cotidianidad es un modo de ser del Dasein que éste tiene incluso y precisamente cuando se mueve en una cultura altamente desarrollada y diferenciada”¹⁵. De allí que, la descripción del fenómeno de la cotidianidad del

12 *Ibid.*, p.35

13 *Ibid.*, p. 70.

14 La teoría analógica del ser en ARISTÓTELES, reconoce cuatro significados del “ser”, a saber: a) ser accidental; b) ser lógico; c) categorías; d) potencia y acto. Estas cuatro acepciones remiten a un referente: la substancia. Al respecto véase el Libro VII de la *Metafísica*, capítulo 1.

15 MARTIN HEIDEGGER, *op. cit.* p. 75.

“Dasein” implique una cultura altamente desarrollada y diferenciada; en otras palabras, Heidegger describirá la vida del hombre moderno en la sociedad industrial del siglo XX.

Dado que el “Dasein” no tiene esencia, sino existencia, Heidegger introduce la distinción entre “propio” e “impropio” en el ámbito de la Analítica del “Dasein”. Esta distinción no implica un juicio de valor, sino que se apega al ámbito de aquello que es descrito por medio del método fenomenológico. Pero: ¿por qué la existencia puede ser “propia” o “impropia”? Heidegger señala: “Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser «escogerse», ganarse a sí mismo, puede «perderse», es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse «aparentemente» [...] Ambos modos de ser, propiedad e impropiedad [...] se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío”¹⁶.

En otras palabras, la distinción entre “propiedad” e “impropiedad” de la existencia, la retoma Heidegger de la distinción establecida por Kierkegaard entre “individuo” y “masa”. O dicho en lenguaje, nietzscheano, la existencia impropia equivale a lo que Friedrich Nietzsche denominó como el “último hombre” en su libro *Así hablo Zaratustra*.

Dentro de la Analítica Existencial, se puede señalar que el “Dasein” es correlativo del estar-en-el-mundo. El estar-en-el-mundo es un existencial y designa un *fenómeno unitario* con una estructura tripartita: estar-en-mundo y quién es en el mundo. Así, siguiendo el sentido existencial, estar-en significa *ocuparse-con*: “[...] habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar,

contemplar, discutir, determinar... Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del ocuparse [...] Maneras de ocuparse son también los modos deficientes del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de “nada más que” respecto de las posibilidades del ocuparse”.¹⁷

Esto es, el “Dasein” está-en aquello que le preocupa y le ocupa, siempre está absorto en el mundo. Es pertinente señalar que Heidegger no ve la relación del “Dasein” y el estar-en-el-mundo como equivalente a la relación del sujeto cognoscente y un objeto cognoscible, propios de la teoría del conocimiento -el “saber” en el sentido dado por Luis Villoro-. No se pierda de vista que la gnoseología fue la disciplina filosófica fundamental en el periodo de la filosofía moderna. La relación que Heidegger establece entre el “Dasein” y el mundo es de carácter ontológico. Y la relación sujeto-objeto es un modo derivado del fenómeno originario del “Dasein” en cuanto ser-en-el-mundo. Así: “Además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo”.¹⁸

“Mundo” designa el concepto ontológico-existencial de la “mundaneidad”. Alude al factor *hermenéutico* del “Dasein” constituido por la *historicidad*. En otras palabras, la “mundaneidad” implica que el “Dasein” es portador de una comprensión e interpretación del mundo que les ha sido proporcionada en función de su radical historicidad. Se puede decir que el “mundo” constituye un *a priori de correlación* con el “Dasein”. Se trata de un *a priori* material, ya que la “mundaneidad” es previa al trato con los útiles y, además, posee un contenido derivado de la facticidad e historicidad. El autor indica que: “El mundo ya está siempre ‘presente’ en todo

16 *Ibid.*, p. 68

17 *Ibid.*, p. 83.

18 *Ibid.*, p. 86.

lo a la mano. El mundo ya está previamente descubierto en todo lo que comparece, aunque no lo está en forma temática”.¹⁹

Dicho en otras palabras: estar-en-el-mundo no consiste sólo en estar en medio de una totalidad de instrumentos, sino estar familiarizados con una totalidad de significados. Por lo demás, la comprensión e interpretación del mundo, encuentra su expresión en el lenguaje. En cierto sentido, se puede señalar que el lenguaje implica una determinada interpretación y comprensión del mundo.

En relación a la estructura tripartita del estar-en-el-mundo, han sido expuestos el “estar-en” y el “mundo” en sentido heideggeriano. Completamos la exposición dando respuesta a la pregunta: ¿quiénes en el mundo? Dado que, el estar-en-el-mundo es un fenómeno que implica la facticidad e historicidad, el “Dasein” que de manera inmediata y regularmente se muestra es lo que Heidegger denomina como uno (*Das Man*). El “Uno” simplemente alude a la existencia humana concebida como una masa dentro de la sociedad. Heidegger identifica al “uno” con la existencia impropia, ya que, la masa reproduce los modelos de cultura y sociedad que le son legados por la tradición, sin que implique una auténtica apropiación de la “cosa misma”. Así, Heidegger, alude al “Uno” o masa en los siguientes términos:

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. El

uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.²⁰

Dicho de otro modo, la cotidianidad del “Dasein” equivale a la existencia impropia, porque *la existencia propia implica un proceso de singularización* que toma cierta distancia crítica con respecto al “uno” o, simplemente, sociedad de masas. Se le denomina “uno”, dado que en la cotidianidad se va dando un proceso de homogeneización de los gustos, deseos y tendencias que conforman la subjetividad. El “uno” ejerce una auténtica dictadura, porque no se le cuestiona y sólo se le reproduce, además, de ofrecer la garantía de presentar las posibilidades de una vida feliz.

En la descripción fenomenológica del “uno”, Heidegger introduce tres existenciales: las habladorías, la curiosidad o avidez de novedades, y la ambigüedad. En relación a las “habladorías”, indica que: “La cosa es así, porque se la dice [...] Y, además, la habladoría no se limita a la repetición oral, sino que se propaga en forma escrita como «escribiduría» [...] La habladoría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa”.²¹ En otras palabras, las “habladorías” designan un modo de comportamiento en el que de manera superficial son abordados los asuntos. No hay una apropiación de aquello de lo que se trata en el existir, sino simplemente, un repetir lo que se dice en torno a tal o cual asunto. Con respecto a la curiosidad, Heidegger comenta que: “Pero cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver tan sólo por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para

19 *Ibid.*, p. 109.

20 *Ibid.*, p. 151.

21 *Ibid.*, p. 191.

saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa”. La avidez de novedades caracteriza el existir cotidiano, ya que, siempre se está ante la inquietud de aquello que es nuevo, sobre todo, en el ámbito de la sociedad de consumo. Aunado a las “habladurías” y a la “curiosidad”, aparece la ambigüedad del “Dasein”: “La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del Dasein, pero sólo para retener al estar-en-el-mundo en este estar desarraigado en todas partes y en ninguna”.²²

De este modo, la existencia impropia se caracteriza por una comprensión e interpretación del mundo en el que prevalecen las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad. En apariencia, la vida humana tendría un sentido garantizado por el “uno” o masa. Empero, Heidegger plantea la posibilidad de un modo diferente que es la existencia propia: “El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y apropiación”.²³

Aunque, luego añade: “[...] la existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad”.²⁴ En la cotidianidad, aparecen ambas modalidades del existir: la propiedad y la impropiiedad. ¿Qué es lo que posibilita el tránsito de la impropiiedad a la propiedad del existir? Heidegger añade a la comprensión, interpretación y habla (lenguaje), un existencial clave, a saber: la disposición afectiva. La disposición afectiva o temple anímico le muestra al “Dasein” *cómo le va* en el mundo. Así:

“El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de «fuera» ni de «dentro», sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo [...] El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...”.²⁵

De acuerdo con Heidegger hay una disposición afectiva fundamental que nos muestra de manera originaria nuestro ser-en-el-mundo. Tal disposición afectiva es la angustia. Heidegger distingue el miedo de la angustia. El miedo tiene un objeto intencional, es decir: se teme a algo o a alguien. Pero la angustia es indeterminada: no tiene un objeto intencional. ¿Qué es lo que comparece ante el fenómeno de la angustia? Simplemente, *la nada*. *La angustia hace patente la nada*. La angustia muestra al “Dasein” su nihilidad o, dicho con claridad, su finitud o ser-para-la-muerte. No se trata de considerar a la muerte como un fenómeno biológico, sino como una posibilidad dentro del horizonte del existir. Así, el “Dasein” siente su *condición de arrojado* en el mundo: “Lo que se muestra es el puro “que es”; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad”.²⁶ En otras palabras, en la disposición afectiva de la angustia, la comprensión e interpretación del “uno” es puesta entre paréntesis. La familiaridad que se da a través de la aperturidad del “uno” se desvanece. Al decir que el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad, simplemente, se está manifestando el fenómeno del sinsentido. De no saber a qué atenerse con la vida. Pero la angustia es, a la vez, condición de posibilidad para la elección del ser del “Dasein”: “La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y

22 *Ibid.*, p. 199.

23 *Ibid.*, p. 192.

24 *Ibid.*, p. 201.

25 *Ibid.*, p. 161.

26 *Ibid.*, p. 159.

tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para”.²⁷

La disposición afectiva de la angustia muestra por un lado a la nada, es decir, la finitud o ser-para-la-muerte. Empero, simultáneamente, la angustia, muestra al “Dasein” la posibilidad de elegirse en su ser. El ser y la nada comparecen en una unidad que no es pensada de manera dialéctica, esto es, en sentido hegeliano. La angustia conduce al más propio poder-ser y, con ello, al ser-libre-para. Heidegger dice: “Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él”.²⁸

Ante el “Dasein” se abren dos posibilidades: dejarse caer en la existencia impropia del “uno” y quedar en tal estado interpretativo. O hacer frente a la angustia y elegir el propio poder-ser, esto, la posibilidad más propia que da singularidad a la existencia -aunque tal elección no implique el éxito y conlleve el riesgo del fracaso-. Si se opta por la segunda opción, entonces, se adviene al “estado de resuelto”. Este estado de resuelto implica el cuidado del propio ser. Pues: “La *perfectio* del hombre -el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)- es obra del cuidado”.²⁹

En síntesis, la Analítica Existencial sigue el precepto socrático: “Conócete a ti mismo”. Y, el conocer, como indicó Luis Villoro, es personal e intransferible. La Analítica Existencial ofrece una *apertura para el conocer*. De allí se explica el influjo de Heidegger sobre la Filosofía Existencial, como el caso de J. P. Sartre y su célebre libro *El Ser y La Nada*. Ante la pregunta: ¿es la filosofía un tipo de conocimiento? Se puede indicar, con base en lo expuesto, que para Martín Heidegger

la filosofía no es tanto una actitud meramente teórica en el sentido del saber, sino una actitud existencial que tiende hacia el conocimiento de las posibilidades más propias de cada individuo. Cada individuo se puede plantear el tipo de preguntas que Luis Villoro expone al abordar la noción de “conocer”.³⁰ Al realizar este tipo de preguntas, se está interrogando en torno al sentido del existir, tanto en el plano de lo personal, pero también trasladado al ámbito de la naturaleza y de la historia. De allí que la Analítica Existencial formulada por Heidegger, configure un marco al que se puede acudir para encontrar un mapa de la existencia humana. La descripción fenomenológica realizada por Heidegger muestra al “Dasein” como ser-en-el-mundo y, deja claro que esta teoría no es un modo de saber, ya que el “Dasein” no equivale al sujeto de conocimiento; ni el ser-en-el-mundo equivale al objeto de conocimiento. Dentro de su descripción fenomenológica, Heidegger nos muestra al “Dasein” como *poder-ser*, es decir: el ser-en-el-mundo es moldeable por las decisiones que, a nivel individual y colectivo le son asequibles al “Dasein”, en su contexto histórico. Y la distinción entre “existencia propia” y “existencia impropia” depende del modo como el “Dasein” asuma la angustia en tanto disposición afectiva originaria de ser-en-el-mundo. O se asume el poder-ser, o, elige orientarse por la comprensión e interpretación públicas del sujeto impersonal, denominado el “uno”. La existencia propia asume la finitud y la angustia con *serenidad* para efectos de poder distinguir y proyectar las posibilidades que le permiten configurar un horizonte de sentido.

27 *Ibid.*, p. 210.

28 *Ibid.*, p. 175

29 *Ibid.*, p. 220

30 *Cfr.* Supra p.7, nota 8.

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*. Madrid: Gredos 1994.
- Ayer, Alfred. *El Positivismo Lógico*. México: FCE, 1986.
- Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2006.
- Horkheimer Max, y Theodor Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969.
- Husserl, Edmund. *Crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios Ediciones, 1984.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica*. México: FCE, 1986.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. México: FCE, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablo Zarathustra*. Madrid: Alianza, 1989.
- Spinoza, Baruch. *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. México: FCE, 1985.
- Villoro, Luis. *Crear, Saber, Conocer*. México: Siglo XXI, cuarta edición, 1987.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus-Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Universidad, 1973.

Recibido:

4 de octubre
de 2020

Aceptado:

30 de noviembre
de 2020

LUIS VILORO: INDIGENISMO, IDENTIDAD NACIONAL Y RECOMPOSICIÓN DEL ESTADO

FRANCISCO SALINAS PAZ*

* Profesor investigador de la Universidad de Guadalajara, PhD en Filosofía y Antropología Social y Cultural por la Universidad de California Institute of Integral Studies en San Francisco, California; Maestría en Filosofía por la UNAM, y; Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Su línea de investigación es Cultura Política, entre sus libros publicados están *Anatomía de la Pobreza en Guadalajara*, *Prácticas políticas de Estado*, *representación y violencia* y en proceso de edición *Saber del otro. Una epistemología de la liberación*.

Resumen: El tema del indigenismo en la obra de Villoro aparece en 1950 y se vincula al espacio cultural de construcción de la identidad de lo mexicano como participante del grupo Hiperión. A lo largo de su vida académica se autocritica y cambia su postura hasta establecer un diálogo con el Subcomandante Marcos en 2011. Del indigenismo como objeto de análisis por parte de los no indígenas a hasta ser interlocutor con miembros de la comunidad indígena alimentando su proceso de crítica hacia el Estado-nación mexicano moderno desde una propuesta de participación comunitaria como práctica política en la esperanza y vislumbrando un ejercicio crítico a la modernidad.

Palabras clave: comunidad, Estado moderno, identidad, indigenismo, autonomía

Abstract: The theme of indigenism in Villoro's work appears in 1950 and is linked to the cultural space of construction of the identity of the Mexican as a participant in the Hiperión group. Throughout his academic life, he criticized himself and changed his position until establishing a dialogue with Subcomandante Marcos in 2011. From indigenism as an object of analysis by non-indigenous people to being an interlocutor with members of the indigenous community, feeding their process of criticism towards the modern Mexican nation-state from a nourishing proposal of community participation as a political practice in hope and envisioning a critical exercise to modernity.

Keywords: community, modern state, identity, indigenism, autonomy

Contexto cultural México-Latinoamericano y la reflexión por la identidad

En 1950 sucedieron en México dos hechos culturales. Ambos aportaron académicamente, a la cultura nacional, en cuanto a la construcción de la identidad de lo mexicano, que para ese año ya vivía la institucionalización producto de la revolución mexicana y trabajaba afanosamente en fortalecer la identidad nacional en el marco de uno más de los estados-nación occidentales, representativos y democráticos.

El primero fue cuando Octavio Paz publicó el *Laberinto de la Soledad*,¹ ensayo que aborda el tema de la construcción de lo mexicano como identidad esencial que amalgama lo indio y español inseparables en nuestra identidad; el otro, en el mismo año,

Luis Buñuel presenta la película *Los olvidados* que dibuja un México profundo, pobre, violento, excluyente y socialmente enfermo.

Un año antes se había fundado el grupo Hiperión, integrado por Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgregor, Salvador Reyes Navares, Fausto Vega, Leopoldo Zea y Luis Villoro, entre otros. La tarea del grupo era reflexionar sobre la identidad o las identidades de lo mexicano desde distintas perspectivas y métodos.²

Pero esto, en palabras de Zea, “la búsqueda de esa identidad no era privativa de México”³, diversos pensadores latinoamericanos hacían suyo el problema de la identidad nacional como en Argentina en la obra de Borges,⁴ Eduardo Mallea⁵ o de Martínez Estrada.⁶

Luis Villoro

Es en ese contexto cultural latinoamericano, como miembro propositivo del grupo de filósofos mexicanos del Hiperión, que en 1950 Luis Villoro publica *Los grandes momentos del indigenismo en México*⁷, aportando elementos para la reflexión sobre la identidad de lo mexicano. Este texto en particular y en lo general, la temática del indigenismo y lo indígena en el marco de la construcción cultural de la identidad del mexicano en un estado de derecho y de la participación de la ciudadanía en modo democrático serán espacio de reflexión para Villoro que lo acompañará en distintos mo-

mentos y modos de su pensar al respecto ya sea (1) acompañando sus reflexiones de análisis documentales e históricos con una perspectiva filosófica como es el caso de la obra mencionada, (2) en otros se autocritica, como en los sucesivos prólogos de las posteriores publicaciones que de la misma obra se van sucediendo en el tiempo a la vez que conmemorando su publicación y (3) en otros casos realiza un entronque entre sus reflexiones con la realidad política y los protagonistas de movimientos sociales de repercusiones mundiales como es el caso de su intercambio epistolar con

1 Vid. OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

2 Vid. GUILLERMO HURTADO, *El Hiperión. Antología* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006).

3 LEOPOLDO ZEA, *Conciencia y posibilidad del mexicano* (México: Porrúa, 2001), XI.

4 Cfr. CARMEN RODRÍGUEZ, “En el espejo: identidad y alteridad en Borges,” *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, 2 (diciembre 2007).

5 Cfr. EDUARDO MALLEA, *Fiesta en noviembre* (Buenos Aires: Losada, 1938).

6 Cfr. EZEQUIEL MARTÍNEZ, *Radiografía de la pampa* (Buenos Aires: Losada, 2007); Gonzalez Alejandro, “La figura del gaucho como elemento de la identidad nacional en ‘Radiografía de La Pampa’, de Ezequiel Martínez Estrada,” *Revista de Historia de América*, n.º. 117 (1994), <https://www.jstor.org/stable/20139882>

7 Vid. LUIS VILLORO, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

el Subcomandante Marcos⁸, (4) en otros aporta al debate nacional sobre temas de su actualidad como es el caso del artículo *Los pueblos indios y el derecho a la autonomía*⁹ aparecido justamente a cuatro meses de iniciado el movimiento revolucionario del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y (5) aportando elementos para reflexionar sobre el sentido de comunidad¹⁰. En este documento es mi intención ofrecer una panorámica general de esta evolución.

Los grandes momentos del indigenismo

La intención original de Villoro respecto al indigenismo vinculaba el discurso que respecto a la presencia real y plena del indígena llevaron a cabo los no indígenas en el marco de la historia de México:

Este libro trata de responder a una pregunta: ¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Con lo que no interrogamos por lo que el indio sea en sí mismo, sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan. Así la pregunta por el indio nos conducirá a otra interrogación más apremiante: ¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio? O, en otras palabras: ¿Qué es la conciencia indigenista?¹¹

Finalmente, lo que hace Villoro no es dialogar con el indígena, sino recopilar lo que sobre el indígena han dicho aquellos que se

ocupan de él, construyendo así un discurso y haciendo de la comunidad indígena un objeto de estudio que da cuenta de la deshumanización y percepción epistemológica que del indígena se construyó en México. “Hablamos del indio, lo medimos y juzgamos, pero no nos sentimos ni medidos, ni juzgados por él”¹².

Autocrítica a los grandes momentos del indigenismo

En 1979, a treinta años de haber publicado por primera vez *Los Grandes momentos del indigenismo*, Villoro prologó una nueva edición de su libro y señala como errores de su obra por un lado “un enfoque idealista”¹³ (en donde el “indígena” aparece como objeto de estudio solo “en la conciencia” del que hace del indígena un objeto de estudio y no un interlocutor válido para construir en conjunto una sociedad incluyente: “[...] el indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (‘revelado’) por el no indígena (‘la instancia revelante’).”¹⁴

Como segundo error refiere el no establecer el indigenismo en su vinculación con la realidad social a la que acompaña en el proceso de explotación y dominio que el no indígena hace del indígena: “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.”¹⁵

Reconoce una relación dialéctica entre el indigenismo como proceso de conciencia y la realidad social a que corresponde,

8 Vid. LUIS VILLORO, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

9 Vid. LUIS VILLORO, “Los pueblos indios y el derecho a la autonomía”, *Nexos*, n.º. 197 (mayo 1994).

10 Vid. LUIS VILLORO, “La comunidad”, en *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997).

11 LUIS VILLORO, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 13.

12 *Ibid.*, 292.

13 *Ibid.*, 8.

14 *Idem.*

15 *Idem.*



usando el indigenismo como “un primer momento de negación radical del indio” realizada por el no indio, principio del camino de la opresión, asimilación y finalmente aniquilación del otro como indígena. Hacía falta el momento complementariamente dialéctico a esta negación del indio, es decir, su vinculación con un sistema económico y político que lleva a la práctica aquella idealista negación del indio que inicialmente solo se da en la conciencia, pero se practica en instituciones que asimilan, oprimen y aniquilan la otredad del indígena.

Treinta años después de haber publicado por primera vez *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Villoro reconoce que el proceso de definir al indígena que da como resultado el indigenismo es una manifestación que acompaña el proceso de dominio y explotación que ejerce el no indígena sobre el indígena, sin expresarlo explícitamente expone

un México racista, clasista y excluyente, epistemicida del indígena por parte del dominante, opresor y hegemónico no indígena. Así es como el indígena es ignorado, excluido de su comunidad e incorporado a la cultura occidental en calidad de explotado y dominado.

El derecho a la autonomía, 1994

En 1994 Luis Villoro publica en la revista *Nexos* el ensayo “Los pueblos indios y el derecho a la autonomía”, donde sus definiciones son claras y contundentes, en medio de la compleja situación política que en ese preciso momento se desarrollaba en México a raíz del movimiento iniciado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional tan solo cuatro meses antes de la publicación del texto referido. Reconstituyendo su relación con el indígena ya no solo estacionado en el idealismo y sin la lucha política donde está

Luis Villoro.

Foto: Carlos Cisneros
(Cortesía de La Jornada)

enmarcada la existencia social, política y económica del indio.

El documento inicia exponiendo como el Estado moderno occidental se construye sobre la pretensión de otorgar autonomía a los individuos, pero reprimiendo a las comunidades o etnias no occidentales que ocupan territorios dentro de dichos Estados. Villoro no ve como solución al problema ni la disolución del Estado, en favor de la aceptación de la plena autonomía de la multiplicidad de comunidades; ni el sostenimiento del Estado bajo las represivas condiciones actuales, sino que busca una “síntesis entre unidad y diversidad” en donde exista un “coto verdadero” o “núcleo consensual” inviolable entre todas las comunidades. El contenido de este “núcleo consensual” “son las condiciones mismas que hacen posible cualquier asociación voluntaria” que parten de “reconocer al otro como sujeto” e incluyen (1) “respeto a la vida del otro”; (2) “aceptación de su autonomía”; (3) “aceptación de una igualdad de condiciones de diálogo”, y; (4) ausencia de toda coacción. Cualquier resultado a partir de estas condiciones será considerado una “asociación voluntaria”. De este modo, se supera la paradoja del Estado moderno que opta por el individualismo y la represión hacia cualquier otra comunidad en favor de una comunidad hegemónica y opresiva sobre las otras.

En lo que toca al “derecho de los pueblos” Villoro detecta que “pueblo” en tanto sujeto colectivo aparece en múltiples declaraciones de los derechos humanos, pero en ninguna de ellas es definido, razón por la cual revisa lo que al respecto apunta algunos autores así como la antropología y concluye que pueblo como colectividad requiere (1) ser unidad cultural, (2) identificarse como unidad, (3) compartir un proyecto común de

modo voluntario, y; (4) relacionarse con un territorio específico. La diferencia entre etnia y pueblo solo sería el territorio común propio de este último. Ahora bien, el mismo concepto de pueblo puede aplicarse a “nación” y “nacionalidad” siendo aquella la que por voluntad propia se constituye en un Estado soberano.

Villoro desmenuza la madeja de conceptos en donde se reconocen el derecho de los pueblos, ya sea como parte de los derechos humanos, o como derecho de los Estados, en aquel caso es condición previa a la existencia de los mismos Estados-naciones, en este es resultado de la existencia del propio Estados-naciones. Villoro reconoce que los derechos individuales se dan en el marco de la existencia de valores y principios que solo son posibles en el marco de una comunidad, luego entonces la existencia misma de la comunidad es condición, no resultado, de la autonomía de las personas.

La conclusión a la que llega Villoro es que los derechos humanos individuales suponen el derecho a la autonomía de la persona (comprendida como miembro de una comunidad específica, a diferencia de individuo que hace referencia a la existencia al margen de cualquier comunidad, individualismo y aislamiento), y a su vez, reconocer la autonomía de la persona supone como condición de posibilidad la existencia de la comunidad que le da marco de existencia tanto a la persona como a su sistema de fines y valores desde donde ejerce su autonomía.

Partiendo del reconocimiento de la situación actual en donde los Estados-naciones han reprimido a las comunidades indígenas, Villoro señala como necesario reconocer la autonomía de los pueblos indígenas para que puedan “aceptar voluntariamente convivir con otras en el seno de un Estado nación multicultural”.¹⁶

16 Cfr. LUIS VILLORO, “Los pueblos indios y el derecho a la autonomía”.

La comunidad

Una vez reconocida la comunidad como condición de posibilidad para el ejercicio de la autodeterminación de la persona en 1994, es decir, la capacidad de elegir desde sus fines y valores, y en su conjunto el derecho a la autonomía de las comunidades indígenas, el concepto “comunidad” se convierte en objeto de ocupación reflexiva por parte de Villoro y en 1997 publica su libro *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, cuyo último capítulo es justamente sobre la comunidad, veamos que dice al respecto.

Para empezar, la comunidad que en 1994 era condición de posibilidad para la autonomía de la persona, ahora pasa a ser resultado de otra condición de posibilidad, “servicio como don de sí” cuyo desarrollo constituye una comunidad libre es decir, servicio como ejercicio de la autonomía de la persona hacia una “totalidad que lo rebasa”¹⁷, la comunidad supera así la condición de servidumbre que lejos de ser resultado de la autonomía de la persona es la expresión de miedos, coerciones, inercias o ignorancia¹⁸, servicio determinado por el otro no por sí mismo en ejercicio de la autonomía de la persona. “Porque la comunidad solo existe allí donde cada servicio del individuo es a la vez un refuerzo de su identidad y una realización más plena de su vida personal.”¹⁹ El servicio del don de sí es solidario, no dimana de la coerción de la ley sino de la voluntad, pero no en la imposición de esta sobre el otro sino en el servicio a la comunidad libre.

A partir de este postulado Villoro analiza el paso de la comunidad a la constitución del Estado-nación moderno que, siguiendo las pautas de Hobbes y Marx, dice Villoro, “nace del conflicto.”²⁰

¿Qué hacer ante tal escenario donde conviven comunidades originarias y Estado moderno represor de la diferencia comunitaria? Para empezar, sugiere “volver la cara a la comunidad antigua”²¹ promoviendo la libre adhesión a la comunidad no como un sentido de pertenencia, sino como una adhesión solidaria basada en el trabajo y el servicio al otro para fortalecerse a sí mismo como persona y lograr así la “construcción de un mundo otro”²², recuperando “los valores de la comunidad en el seno de la sociedad moderna”²³. Así toda comunidad gobernada por sí misma, en autonomía, ya sea indígena, sindicatos, grupos sociales, campesinos, todos en lucha por la autonomía partiendo del reconocimiento del derecho a autodeterminarse²⁴, podremos construir una alternativa de Estado otro.

Queda así la función del Estado como el creador de espacios de comunicación de los poderes locales, donde: “sus funciones se reducirían a la promulgación del sistema normativo que permitiera la convivencia de los poderes locales, a la coordinación armónica de sus actividades y a la relación con los Estados-nación exteriores que aun subsistieran.”²⁵

17 LUIS VILLORO, “La comunidad”, 361.

18 *Ibid.*, 362.

19 *Ibid.*, 363.

20 *Ibid.* 367.

21 *Ibid.* 372.

22 *Ibid.* 373.

23 *Idem.*

24 *Ibid.*, 375.

25 *Ibid.*, 376.

Sería la disolución del Estado homogéneo y el principio del “Estado múltiple, respetuoso de su diversidad interna”²⁶, bajo este proceso los valores supremos derivarían el “don libre de sí mismo”. En

conclusión, la condición de posibilidad de toda esta transformación parte y llega a fortalecer el “don libre de sí mismo” que consiste en “realizarse a sí mismo por la afirmación del otro”.²⁷

Cartas al Subcomandante Marcos

Hacia el final de su vida, Luis Villoro intercambió cuatro cartas con el subcomandante Marcos, fechadas en (1) febrero, (2) abril, (3) septiembre-octubre del 2011, y (4) enero del 2012, en ellas regresa al tema de su reflexión original sobre las comunidades indígenas expresadas de un modo muy distinta que en 1950, criticadas por él mismo en 1980 con motivo de los treinta años de la publicación de su obra, superadas sus propias críticas en 1994 analizando conceptos vinculados al movimiento zapatista y en 1997 vinculadas a una preocupación mayor sobre el sentido de la comunidad para superar los problemas propios del Estado-nación occidental.

Finalmente podríamos decir que cierra el ciclo ya no reflexionando sobre lo que el no indígena dice del mismo indígena negándolo e iniciando el proceso de asimilación y aniquilación de su cultura, o reflexionando sobre lo que él piensa de las comunidades indígenas, sino dialogando con uno de los reconocidos miembros del movimiento zapatista, pensado por Villoro como comunitario, el subcomandante Marcos. El viaje de vida es significativo, complejo, enriquecedor y ejemplar, bien podríamos decir que Villoro cierra el ciclo de la reflexión sobre el tema haciendo un salto al nosotros y reflexionando sobre el tema en compañía dialógica.

En diálogo con Marcos reconoce lo valioso del movimiento zapatista, su crítica

al Estado moderno occidental con su pretensión de represión, homogeneización, y final aniquilación de las comunidades indígenas. Respecto al valor del movimiento afirma:

[...] podemos señalar lugares en donde se vislumbra el inicio de un camino hacia un mundo mejor. Es esa una de las principales razones de que su experiencia siga siendo tan importante. Ahí, en Chiapas, a partir de antiguas raíces indígenas, sus propias cosmovisiones y sus particulares maneras de nombrar el mundo, ustedes han demostrado la posibilidad de realización de valores incluso opuestos.²⁸

Titula esa segunda carta como “Una lección y una esperanza”, justamente el modo como reconoce del movimiento zapatista en el centro de la problemática académica y política.

Villoro murió el 5 de marzo del 2014 y el 3 de mayo del 2015 sus cenizas fueron depositadas en la comunidad zapatista de Oventik, al pie de un liquidámbar. Su compromiso intelectual, político fue a fondo con las comunidades indígenas y en particular con la mirada que el EZLN nos abrió a todos para la reconstitución de la identidad de los miembros de esta nación y para la reconstitución, en particular del Estado-nación mexicano y en general de nuestros conceptos sobre el Estado-nación occidental capitalista moderno.

26 *Ibid.*, 377.

27 *Ibid.*, 381.

28 LUIS VILORO, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, 87.

Conclusión

A lo largo de los años la postura sobre el indigenismo y lo indígena expuesta por Villoro evoluciona, se autocritica y expone nuevos elementos y posturas. Este proceso de evolución es el espacio de reflexión del presente documento que concluye con mi perspectiva personal que las culturas y comunidades originarias cumplen en la cultura política nacional y de Latinoamérica. En mi calidad de no miembro de las comunidades originarias, pensarlas acompañado de los espacios que Villoro nos aportó es el principio de reconocerlas como fuente de aprendizaje para superar las contradicciones del Estado-nación moderno occidental.

El aporte de Villoro a esa búsqueda identitaria en el marco de la nación mexicana que se da en gran parte del mundo actualmente que carga con la conciencia de saberse, sentirse y ocupar un lugar periférico, es decir subordinado y subalterno (en proceso de exclusión) es hacer sentir la voz del subordinado y subalterno de la política hegemónica que acompaña este modo de producción la vida para el privilegio y que hemos padecido durante los últimos 40 años en el mundo y que atenta contra la vida en comunidad y la vida humana en general.

Villoro es un autor cuyas reflexiones y temáticas introducidas al pensar filosófico mexicano son actuales en el centro del avance de la lucha de los pueblos indígenas por su autonomía, en la defensa de la tierra y de su identidad y personalidad jurídica poniendo en cuestión modos de operar, reprimir, oprimir y aniquilar por parte del Estado-nación mexicano., También, abre la posibilidad de pensar otro tipo de relación entre Estado con las naciones y comunidades que lo constituyen, superando la relación

homogénea hacia la constitución de un Estado plurinacional en donde todas las comunidades sean activas y propositivas como sujetos de interlocución desde la autonomía ética del individuo que se reconoce enriquecido al servir a la comunidad, marco de posibilidad de construcción de su propia identidad.

De acuerdo con Villoro, la reconstrucción de México tendrá que partir del trabajo realizado en las comunidades, no afirma que sea “con” o “desde”, sino “en” las comunidades para lograr la transformación desde un Estado-nación hacia un Estado plurinacional.

Quiero pensar que ante el actual reto de constituir un verdadero estado de derecho y la construcción de una ciudadanía democrática con todo lo que ello suponga, repensarnos desde de postura de Villoro y sus aportes al tema de la identidad de la persona y su relación con la comunidad y el Estado. Sus aportes sobre acción política y democracia en México son punto de partida y condición académica indispensable para esta encrucijada en que nos encontramos por la construcción de una ciudadanía democrática y un estado de derecho.

Desde la perspectiva política-moral de Villoro tenemos el espacio para continuar con la reconstrucción de la actividad política en el marco de una transformación ética de nuestros tejidos sociales, con el invaluable y ejemplar aporte de las comunidades originarias que han preservado junto con sus tradiciones los sistemas ecológicos y modos de bien vivir, cosmovisiones que, como occidentales, nos deben acompañar en un diálogo de respeto con los diferentes y en general entre las diferentes comunidades.

Bibliografía

- Aime, Cesaire. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006. (Trabajo original publicado en 1950).
- Alejandro, Gonzalez. “La figura del gaucho como elemento de la, identidad nacional en ‘Radiografía de la pampa’, de Ezequiel Martínez Estrada.” *Revista de Historia de América*, n.º. 117 (1994), 23-29. <https://www.jstor.org/stable/20139882>.
- Fanon, Franz. *Piel Negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009. (Trabajo original publicado en 1952).
- Hurtado, Guillermo. *El hiperión. Antología*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Mallea, Eduardo. *Fiesta en noviembre*. Buenos Aires: Losada, 1938.
- Martínez, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Losada, 2007. (Trabajo original publicado en 1942).
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992. (Trabajo original publicado en 1950).
- Rodríguez, Carmen. “En el espejo: identidad y alteridad en Borges.” *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, 2 (diciembre 2007), 139-150. <https://revistas.um.es/cartaphilus/article/view/750>.
- Villoro, Luis. *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998. (Trabajo original publicado en 1950).
- Villoro, Luis. “La comunidad.” En *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, 359-382. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Villoro, Luis. “Los pueblos indios y el derecho a la autonomía.” *Nexos*, n.º. 197 (mayo 1994).
- Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México, D.F.: Porrúa, 2001.

EL SORORO GORJEO DEL ARROYO

LILIA IRLANDA VILLEGAS SALAS*

Recibido:
12 de octubre
de 2020
Aceptado:
16 de noviembre
de 2020

Resumen: Con el papel de las mujeres en la Iglesia Primitiva como tema subyacente, se entrelaza el asunto del cuerpo femenino como sitio de inscripción de la violencia patriarcal con “El arroyo de la llorona”, cuento contemporáneo de la chicana Sandra Cisneros. El entretrejo de experiencias corporales narrativas y lectoras produce transformaciones epistémicas que pueden contribuir a construir sororidad como vía liberadora de violencia.

Palabras clave: Iglesia Primitiva, Sandra Cisneros, sororidad, experiencia, transformación epistémica.

Abstract: With the role of Early Church women as an underlying theme, the topic of female body as site of inscription of patriarchal violence is intertwined with “Women Hollering Creek”, a contemporary short-story by Chicana writer Sandra Cisneros. Interweaving of corporal narrative and readership experiences produces epistemic transformations that can help to build sorority as a means for liberation from violence.

Key words: Early Church, Sandra Cisneros, sorority, organization of experiences, epistemic transformation.

* De confesión presbiteriana, Doctora en Letras, maestra en Literatura Comparada y licenciada en Letras Inglesas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora investigadora del Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad Veracruzana.

Como mujeres cristianas que habitamos el siglo XXI conviene preguntarnos cuál es la relación entre nuestra situación actual y la que vivieron algunas mujeres en lo que se conoce como la Iglesia Primitiva, cuando ser cristiana constituía una opción socio-espiritual para desafiar los dictados patriarcales. Dos teólogas contemporáneas, Marilú Rojas¹ y Amparo Pedregal², apuntan que los modos de hacer femeninos contienen un potencial creativo que es necesario para

enfrentar hechos tan deleznable como que las mujeres sean consideradas elementos de “descarte” y más aún, que sean objetos de violencia extrema al grado de llegar a la cifra de un feminicidio cada hora en países como México, por el solo hecho de ser mujeres, sobre todo, si además son pobres, sufren discriminación racial y carecen de acceso a la educación.

Ya hay muchos actores socio-religiosos que señalan que en temas actuales donde

1 Cfr. MARILÚ ROJAS, “Diaconada de mujeres ¿trampa o desafío? Un análisis crítico desde la teología feminista de América Latina,” en *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, n° 274 (2° trimestre, 2018).

2 Cfr. AMPARO PEDREGAL, “La muliers virilis como modelo de perfección en el cristianismo primitivo,” en *La mujer en los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2005).

están implicadas mujeres, tan debatibles como el ejercicio del diaconado —especialmente si del femenino se trata—, debe haber una opción preferencial por las mujeres pobres y excluidas³. Por supuesto, este marcado compromiso con plena conciencia de género no puede ser invisible en el ámbito literario laico. “El arroyo de la llorona”, cuento de la escritora chicana Sandra Cisneros que da título a su colección originalmente titulada *Women Hollering Creek*,⁴ es un gran ejemplo de ese “modo de hacer femenino” puesto que valiéndose de una alta sensibilidad para observar prácticas culturales y expresarlas a través de técnicas narrativas bastante propositivas, pone de relieve diversos tipos de violencia sufrida por mujeres, particularmente mexicano-estadunidenses.

Ambientada en la frontera México-EU en la última década del siglo XX y a través de una inquieta y muy económica narración extradiégética que a veces se vuelve monólogo interior y otras diálogo directo, la trama de este cuento es más compleja de lo que a simple vista parece. Una pueblerina joven, huérfana de madre, se casa con un mexicano que ya vive del otro lado, fantaseando con una mejor vida que la que lleva al lado de un padre viejo y seis hermanos “buenos para nada”⁵. Con su nuevo estatus de esposa y madre, y la migración, su sentimiento de abandono crece y, además, sufre violencia doméstica. Afortunadamente, una red sororal la ayuda a regresar a la casa paterna para escapar del abuso físico y psicológico.

Estoy convencida de que para cada lectura hay un tiempo específico. De acuerdo

con la poscolonialista Gayatri Chakravorty Spivak, nuestras transformaciones epistémicas van de la mano de un proceso educativo que implica el reacomodo de nuestros deseos y aspiraciones mediante el constante ejercicio de apreciación estética. Es una cuestión ética donde el desafío es construir, a partir del entrenamiento de la imaginación, nuevos acercamientos que nos conduzcan hacia el deseo de un mundo más justo⁶. Leí este cuento hará unos veinte años, pero en esta ocasión, mi relectura coincidió con un curso introductorio a la temática de las mujeres en la Iglesia primitiva como parte del Diplomado en Teología Feminista 2020-2021, organizado por Teólogas e Investigadoras Feministas de México.

Esta nueva lectura reorganizó mi recepción del relato pues al leer el nombre de la protagonista, “Cleófilas. C-L-E-Ó-F-I-L-A-S. Cle. Ó. Fi. Las⁷.” no pude evitar remitirme de inmediato a la lista de mujeres que han pasado a la historia de la martirología escrita por varones: Trifena, Priscila, Falconila, Cuartilosa, Crispina, Agotónice, Quionia, etcétera... Aunque se sabe que son muchas las mártires anónimas, son pocos los nombres que se conocen, amén de que suenan demasiado duros para nuestro oído acostumbrado a la melaza mediática construida en torno a lo femenino. Pensé que, con toda seguridad, la relación que estaba estableciendo mi mente no se debía más que a la coincidencia temporal con que yo, como lectora, estaba experimentando estos textos, influida por el hecho de que las vecinas de esta mujer ficcional son “la señora Soledad a la izquierda, la señora Dolores a la derecha”, nombres femeninos

3 Cfr. MARILÚ ROJAS, *op. cit.*

4 SANDRA CISNEROS, *El arroyo de la llorona y otros cuentos*, trad. Lilita Valenzuela (Nueva York: Vintage Books, 1996), 47-61.

5 *Ibid.*, 47.

6 Cfr. SPIVAK GAYATRI, *Una educación estética en la era de la globalización*, trads. Christopher Michael, Irlanda Villegas y Gunther Dietz (Ciudad de México: Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México y Palabra de Clío, 2017), 65.

7 SANDRA CISNEROS, *op. cit.*, 60.

simbólicos que me remitían no solo a los padecimientos de las mujeres violentadas hoy en día sino también precisamente a la soledad y los dolores que algunas cristianas de los primeros tiempos experimentaron al aislarse y padecer grandes sufrimientos a causa de sus convicciones.

Sin embargo, cuál sería mi sorpresa al encontrarme ahí, al paso de algunas páginas de un cuento del umbral del siglo XXI, la palabra “mártir”. Constaté, entonces, que mis propias vivencias lectoras se estaban entrelazando con las propuestas por el texto, poniendo, así, en juego, lo que Schmitt denomina en teoría literaria como “experiencialidad”, es decir, “la manera personal de organizar la vivencia en experiencia narrativa”⁸. Resulta que Cleófilas, en un estado avanzado de su segundo embarazo ha sido golpeada nuevamente por su marido. No obstante, bajo la promesa de que jurará que solo ha sido una caída o accidente, logra convencerlo para que le dé dinero y ella pueda visitar al médico. Es la enfermera del consultorio que le mira los moretones y las heridas quien toma la iniciativa para sacarla de ese infierno: llama a una amiga por teléfono y le da indicaciones para que pueda transportarla de regreso a México. Se trata de dos amigas chicanas, que hablan *espanglish* y se entiende que la interlocutora (a quien no escuchamos por estar del otro lado de la línea) está aún menos familiarizada con el listado onomástico proveniente del latín, y ha de haber emitido una pregunta del tipo “¿Qué clase de nombre es éste?” porque la enfermera tiene que explicarle, en ese hilo de voces femeninas: “No sé. Una de esas santas mexicanas, supongo. Una mártir

o algo así”⁹. Tal y como le sucedió a las mártires que fueron sometidas a torturas y crueldades inimaginables en los primeros años del cristianismo, Cleófilas arrastra con su identidad las huellas de la violencia patriarcal en el propio cuerpo, dado que “las mujeres están condenadas a una somatización permanente de su conducta; lo que sienten o piensan debe dejar huella visible en su cuerpo para ser creíble”¹⁰).

Habría preferido llamarse Jade o Yesenia, como las personajes de telenovelas latinoamericanas porque a ellas les suceden historias extraordinarias como casarse con el hombre de su vida, “¿Pero qué le pasaba a una Cleófilas? Nada. Solamente un porrazo en la cara”¹¹. En ese momento tiene demasiada vergüenza como para regresar a su localidad natal pues ha perdido su honor, ya que siempre se dijo que luego de ser la única hija de su familia, la consentida, la que nunca sería abandonada por su padre, jamás, jamás toleraría que un hombre la golpeará. Se comprueba aun ahora que, como en los tiempos de las primeras cristianas, “mientras los hombres pueden “ganar” su honor, las mujeres sólo pueden perderlo, y el límite de ese honor coincide con los límites de su cuerpo” tal y como afirma Torjensen¹². En el relato de Cisneros, como sucedía con las primeras mártires, el cuerpo femenino es el territorio donde se inscriben valores como el honor y la deshonor, el orgullo y la vergüenza, en una extensión del *corpus* patriarcal que le resta a las mujeres poder para accionar sobre su propia corporeidad.

No obstante, los varones tampoco están exentos de violencia. Al igual que Rojas¹³, Cisneros comprende que los

8 ARNAUD SCHMITT, “La autoficción y la poética cognitiva,” en *El yo fabulado. Nuevas aproximaciones críticas a la autoficción*, ed. Ana Casas (Madrid: Iberoamericana y Vervuert, 2014), 62-63.

9 SANDRA CISNEROS, *op. cit.*, 60. *El subrayado es mío.

10 AMPARO PEDREGAL, *op. cit.*, 144.

11 *Ibid.*, 58.

12 KAREN JO TORJENSEN, *apud* Amparo Pedregal, *op. cit.*, 160.

13 *Cfr.* MARILÚ ROJAS, *op. cit.*

hombres que no son blancos, ni ricos, ni detentan el poder económico también son víctimas de una estructura patriarcal que nos sumerge a todos en un círculo violento. Incluso me ciño a Schüssler Fiorenza para ampliar, en este sentido, que más que un sistema patriarcal que supondría que todos los varones se imponen automáticamente por el solo hecho de serlo, estamos bajo un “sistema socio-político de dominación en el que [sólo] los varones hacendados y cultos pertenecientes a la elite disfrutaban de poder sobre todas las mujer*es, así como sobre los demás varones. La mejor manera de conceptualarlo es como un complejo sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, de mando y opresión”, es decir, bajo un “kyriarcado”¹⁴.

En esta línea de sentido, obsérvese un pasaje muy descriptivo del mandato de masculinidad¹⁵ en el que el esposo golpeador, infiel y bebedor está con los amigos en la cantina y parece que por fin logrará comunicar esa tristeza, esa rabia, ese coraje que trae en su interior cuando algo le “gorjea en la garganta”¹⁶, pero en vez de salir emociones convertidas en palabras, lo que sale de su boca es ¡un eructo! Éste es el primero de tres momentos cruciales y onomatopéyicos en los que esos sonidos faríngeos, provenientes del sitio corporal humano donde se libera o se reprime la voz, simbolizan puntos de inflexión en la vida de Cleófilas. Se confirma así que se trata de un varón que está atrapado en el orden kyriarcal, cuando se expresa en tono cultural

que no es un hombre capaz de expresar sus emociones producto de la opresión, sino: “este hombre, este padre, este rival, este guardián, este amo, este señor, este patrón, este esposo por los siglos de los siglos”¹⁷, es decir, un varón prototipo como muchos pertenecientes a este sistema, reproductores y víctimas del mismo.

Así como de acuerdo con Juana Torres “el martirio carece de sentido toda vez que el cristianismo es tolerado por el Estado”¹⁸, la protagonista del cuento cae en la cuenta de que el amor romántico multicitado en la educación sentimental de las mujeres también carece de sentido toda vez que ha sido absorbida de manera acrítica y masiva. Cleófilas empieza a comprender que ha sido víctima de la manipulación de los *mass media* donde se representa de modo totalmente falaz a la mujer. Se empieza a disipar, entonces, el misterio que evoca/invoca el título del cuento, “El arroyo de la llorona” porque ella siempre se ha preguntado si lleva ese nombre por alguna leyendaria mujer sufriente. Nótese el sonido producido por las /-l-/ líquidas, así como por las fuertes /-r-/ que arrastra el arroyo, un sonido de lamentación y tristeza, pero también rugido de rabia.

Mi mente lectora no puede evitar la intertextualidad con otra mártir, en este caso, de principios del siglo III, en Cartago, de nombre Felicia, esclava que se convierte en diaconisa, debido a que es una mujer llamada Felice, en el cuento de Cisneros, quien rescata a Cleófilas en su *pick up* para llevarla de vuelta a México.

14 ELISABETH SCHÜSSLER, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia* (Maliaño: Sal Terrae, 2004), 277.

15 Vid. RITA SEGATO, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficante de Sueños, 2016) y Nesly Lizarazo, “«La masculinidad es un título, la feminidad no»: Rita Segato,” *Presenza. International Press Agency*, 17 de septiembre de 2018, <https://www.presenza.com/es/2018/09/la-masculinidad-es-un-titulo-la-feminidad-no-rita-segato>. <https://www.presenza.com/es/2018/09/la-masculinidad-es-un-titulo-la-feminidad-no-rita-segato/>.

16 SANDRA CISNEROS, *op. cit.*, 55.

17 *Ibid.* 54.

18 JUANA TORRES, “El protagonismo de las primeras mártires cristianas,” en *La mujer en los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005), 205.

Al atravesar el arroyo sonoro dice: “¿Te has fijado alguna vez en que nada por aquí tiene nombre de mujer? *Really*. A menos que sea la Virgen. Me supongo que sólo eres famosa si eres una virgen”¹⁹. La referencia a la virginidad como opción de vida alternativa ante el orden kyriarcal de los primeros siglos de nuestra era es tomada como mito decadente y, sin embargo, aún imperante en pleno siglo XX.

El llanto de ese arroyo donde Cleófilas se ha sentado junto a su hijo, lleva en su afluente las cargas heteronormativas patriarcales de la virginidad, la honra femenina, el honor masculino, el dolor de tantas mujeres que incluso han perdurado bajo la forma de la leyenda mexicana de La llorona. Pero entonces, como lectora recuerdo que en el martirologio no sólo hay tortura sino también la práctica de una libertad personal y una autoafirmación de las mujeres como seres capaces de tomar sus propias decisiones²⁰. Viene el segundo momento onomatopéyico de inflexión; la Felice de Cisneros realiza una acción inesperada y totalmente sorprendente: al cruzar el arroyo aúlla como Tarzán; es una mujer que se adueña de su voz y reconoce y actúa sus ganas de gritar gritos de liberación. Una mujer Tarzán que se da golpes en el pecho, masajeando el timo para darse valor, para romper con el miedo, para ayudar a otra mujer a saltar la línea fronteriza y huir del abuso.

En un perfecto final convulsivo en la mejor tradición literaria del género cuentístico, Cleófilas regresa a la casa de la infancia y recrea la historia de Felice frente a su padre y hermanos, esos varones inútiles de su constelación familiar. Al imitar a aquella mujer aulladora en su onomatopeya (tercer momento de inflexión) los tres

hombres de su núcleo doméstico y también su hijo, es decir, la nueva generación, escucharán en su alegría una lección inusitada, tal vez esperanzadora: “Entonces Felice salía gorgoreando de su propia garganta,²¹ una cinta larga de risa como agua”²².

Gracias a esta nítida imagen bien lograda, Cisneros nos hace ver que, aunque solo sea por ventriloquismo, Cleófilas experimenta su propio viaje más allá de las fronteras kyriarcales de la casa paterna o la del esposo abusador. Cuando la faringe de Cleófilas se vuelve canal de la risa feliz del arroyo, transmuta el dolor femenino en energía potencial. El flujo del agua, como el flujo de la voz y la risa, permiten que la aflicción se torne en euforia y consuelo. Reconoce el acto ajeno — la risa de Felice— como propio y esto la transforma porque a través de esa actividad imaginativa y mimética se desplaza hacia un presumible estado de bienestar, proporcionándole mejores probabilidades de sobrevivir. Esto es posible gracias a las neuronas espejo que no sólo a la personaje del cuento, sino también a nosotras/os, sus lectora/es, nos proporcionan la capacidad de vivir simulacros de realidad que lejos de ser falsos pueden funcionar como garantes de nuestro desarrollo humano: “Por presuntuoso que suene, quien ha combatido a docenas de mamuts de fantasía tiene más probabilidades de sobrevivir a la embestida de uno auténtico”²³.

Así, a partir del ejercicio estético de la lectura, la transmutación física de Cleófilas nos conduce a una transformación epistémica que nos permite vernos reflejadas en las personajes de este cuento y contrastar sus experiencias con las de las primeras mujeres cristianas y las propias nuestras. La liberada Felice encarnada en

19 SANDRA CISNEROS, *op. cit.*, 61.

20 Cfr. AMPARO PEDREGAL, *op. cit.*, 144.

21 [La de Cleófilas.]

22 SANDRA CISNEROS, *op. cit.*, 61.

23 JORGE VOLPI, *Leer la mente: El cerebro y el arte de la ficción* (México, D.F.: Alfaguara, 2007), 42.

Cleófilas, la mártir, se vuelve sonido para convertir el canto legendario, amargo y triste del arroyo femenino en un sororo gorjeo, gorgoreo, gorgoteo del hilillo de risas que corre como el agua, a través del tiempo y es, por tanto, imparabile.

Bibliografía

- Cisneros, Sandra. *El arroyo de la Llorona y otros cuentos*. Trad. Liliana Valenzuela. Nueva York: Vintage Books, 1996.
- Pedregal, Amparo. "La muliers virilis como modelo de perfección en el cristianismo primitivo." En *La mujer en los orígenes del cristianismo*, 141-64. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2005.
- Rojas, Marilú. "Diaconada de mujeres ¿trampa o desafío? Un análisis crítico desde la teología feminista de América Latina." *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, n° 274 (2° trimestre, 2018), 9-28.
- Schüssler, Elisabeth. *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Maliaño: Sal Terrae, 2004.
- Schmitt, Arnaud. "La autoficción y la poética cognitiva." En *El yo fabulado. Nuevas aproximaciones críticas a la autoficción*, (Ed.) Ana Casas, 45-64. Madrid: Iberoamericana y Vervuert, 2014.
- Gayatri, Spivak. *Una educación estética en la era de la globalización*. Traducido por Christopher Michael, Irlanda Villegas y Gunther Dietz. Ciudad de México : Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México y Palabra de Clío, 2017.
- Torres, Juana. "El protagonismo de las primeras mártires cristianas", en *La mujer en los orígenes del cristianismo*, (ed.) Isabel Gómez-Acebo, 171-205. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Volpi, Jorge. *Leer la mente. El cerebro y el arte de la ficción*. México, D.F.: Alfaguara, 2011.
- Lizarazo, Nesly. "«La Masculinidad Es Un Título, La Femenidad No»: Rita Segato." *Presenza. International Press Agency*. 17 de septiembre de 2018. <https://www.presenza.com/es/2018/09/la-masculinidad-es-un-titulo-la-femenidad-no-rita-segato>.
- Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.

15 AÑOS DE LA REVISTA PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

GABRIEL VARGAS LOZANO*

Agradezco la invitación que me ha hecho el Dr. Jaime Torres Guillén para participar en esta importante celebración de los 15 años de la revista *Piezas en diálogo filosofía y ciencias humanas* publicada por el Instituto de Filosofía. Es para mí una gran distinción el que me permitan dirigir unas cuantas palabras en esta ocasión.

Quiero decir, de antemano, que celebramos el quince aniversario de una gran revista ya que a través de sus números nos ha traído artículos, ensayos, críticas de libros y sobre todo, entrevistas que nos han permitido conocer mejor y a veces conocer por primera vez, las opiniones de filósofos, filósofas y científicos sociales del país y del extranjero, vinculados con la orientación que explícitamente se ha propuesto la revista, es decir, el establecer un diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas. A esto habría que agregar que también encontramos un diálogo con la teología.

En este último aspecto quisiera destacar un par de ejemplos. El primero, la entrevista al Dr. Carlo Mongardi Domenica realizada por el Dr. Héctor de León. Ahí se plantea las interesantes relaciones entre la teología y la filosofía desde Santo Tomás, San Agustín, pero sobre todo, la propia perspectiva de Carlo Mongardi para quien, entre otras cosas, la filosofía no es solo amor por el saber sino también saber amar y saber liberar. Para Mongardi la cultura oral es importante ya que, a su juicio, “es capaz de vivir, de pensar, de dialogar, de entender y de saber muchas cosas” con lo cual echa por tierra la tesis de que solo

tendrían importancia los filósofos y científicos sociales que han escrito grandes obras. El segundo ejemplo es el que destaca las reflexiones de Juan Carlos Scannone. Para este filósofo y teólogo, el diálogo entre teología y filosofía debe “fecundarse mutuamente, unirse sin confundirse” con temáticas de América Latina y con la opción por los pobres, entre otros aspectos metodológicos y praxiológicos.

Por cierto, en la vía de la profundización del pensamiento y de las prácticas de los pueblos originarios de México y América Latina, sería muy interesante reflexionar también sobre los análisis que llevó a cabo el filósofo Karl Leskendorf a través de sus tesis sobre la filosofía en clave tojolabal y el análisis sobre la relación entre la iglesia y los pueblos originarios llevada a cabo por don Samuel Ruiz desde San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en donde, como sabemos, surgió el grito de rebelión de los pueblos originarios en contra de quinientos años de opresión.

Pero la revista no se ha limitado a exponer puntos de vista sobre la relación entre filosofía y teología; también se ha abierto a las ciencias sociales con una gran pluralidad así como a las diversas filosofías que se cultivan en México, desde la propuesta de Mauricio Beuchot sobre la hermenéutica analógica; la reflexión sobre la pobreza de Paulette Dieterlen; la metafísica de Juliana González entre otros y otras y de diversos análisis sobre la pedagogía crítica como lo encontramos en la entrevista realizada a Peter McLaren.

* Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la UAM-I.

En otras palabras, la apuesta de esta revista que considero una de las mejores de las que se están publicando en el país en el terreno de la filosofía y las ciencias humanas, es la de establecer un diálogo interdisciplinario de cara a la realidad social que nos ha tocado vivir.

A mi juicio, esta es una ruta por la que deberíamos también transitar y profundizar en nuestro país. En este sentido quisiera hacer una afirmación un tanto drástica pero que creo que tiene mucho de verdad: en nuestro país prácticamente no hay diálogo. No hay diálogo entre los ciudadanos ni tampoco dentro de la comunidad filosófica. En este ámbito se hacen coloquios y congresos cada vez más grandes, pero son reuniones de individuos que exponen sus proposiciones sin una debida retroalimentación. Este hecho es un síntoma de que nuestra sociedad ha transitado sin haber logrado una auténtica democracia. La sociedad autoritaria no dialoga; no confronta sus puntos de vista sino solo impone desde quienes tienen el poder. La filosofía en México tiene que recuperar su vitalidad mediante un diálogo tanto entre las diversas posiciones como con las ciencias humanas y la teología. Y aquí permítanme citar la última Encíclica del Papa Francisco, *Fratelli Tutti* donde dice: “En una sociedad pluralista, el diálogo es el camino más adecuado para llegar a reconocer aquello que debe ser siempre afirmado y respetado, y que esté más allá del consentimiento circunstancial” y agrega “diálogo enriquecido e iluminado por razones”. Es por ello que considero que esta revista, al haber asumido esta posición está señalando la vía correcta por la cual deberíamos de transitar en forma más amplia.

Una muestra de esta propuesta de diálogo, entre otras, es la entrevista y el dossier que se publica sobre el sociólogo Alain Caillé, quien no es muy conocido en el campo filosófico en nuestro país y que busca la fundamentación de una teoría de la

acción anti/utilitarista que se opone tanto a la concepción utilitarista de un Parsons, de un Bentham (que recientemente se utilizara para apuntalar una concepción antihumanista en la guía médica publicada por la Secretaría de Salud y a la cual nos opusimos en forma enérgica logrando su sustitución) así como a la tendencia tecnocrática y mercantilista alentada por el neoliberalismo. En efecto, desde los años ochenta hemos visto como se ha implantado una estrategia de desarrollo individualista y utilitarista que ha denunciado a lo social como algo que hay que eliminar (“La fatal arrogancia”-dice Hayek)

Pero ¿Para qué queremos este diálogo entre filosofía, ciencias humanas y teología? A mi juicio para enriquecer el análisis de una sociedad violenta, desigual, empobrecida y deshumanizada como la que vivimos y buscar alternativas de justicia. Tenemos entonces una revista que nos propone el diálogo interdisciplinario, el pluralismo y el análisis de nuestra realidad publicada por una institución religiosa. Y esto último debe ser subrayado porque, a mi juicio, representa un puente hacia otras formas de pensar que nos enriquecen a todos.

Por todo esto, quiero felicitar a su director, el Dr. Jaime Torres Guillén, autor del más importante estudio que se ha hecho sobre el pensamiento y la vida de don Pablo González Casanova, también al equipo que ha hecho que la revista sea posible gracias a su gran esfuerzo por hacer de esta un documento ágil, atractivo y con una personalidad propia, así como a las autoridades del Instituto que la auspician. Enhorabuena. Deseamos que *Piezas en diálogo filosofía y ciencias humanas* siga enriqueciendo el panorama de nuestro pensamiento en un espíritu de búsqueda de justicia, paz y tolerancia que tanta falta hacen en nuestro país.

Ciudad de México, 22 de octubre de 2020.

UN ÁRBOL

Entre todos los árboles
hay uno que me importa.

Lo alimenta la luz de la mañana
lo habitan pájaros
el viento lo sacude
la noche lo refresca
como a todos.

Pero ese árbol preciso me interesa.

Quiero que tenga el agua necesaria
abonar su terreno
cuidar sus hojas, una a una
y proteger sus brotes y sus tallos.

Ese árbol
tan viejo y tan lejano
me obsesiona:
no quiero que se muera.

RE-SIGNA-CIÓN
re-signo
otro signo al dolor
otro color:
del rojo oscuro
al ámbar.

Liquidámbar.

CONVIERTE, Liquidámbar
la sangre de mi padre en miel.

Toma su polvo herido
llévalo por las rutas
de tu savia benigna hasta la luz.

Dale a su dolor la transparencia
de tus emanaciones
los aceites medicinales de tus ríos.

Dame a mí la resina necesaria
para entender el ciclo de las flores
los frutos que perduran.

Salimos de Etiopía

TRAEMOS LA MEMORIA de la especie
tatuada en nuestra piel.
Somos la huella digital de todos
la sed que originó el camino.

Dejamos la silueta de otros hombres y mujeres
en el país de nadie
como quien se quita una cáscara del cuerpo
la deja caer sobre la tierra
y luce nuevas capas a la vista.

El fragor de la vida en la semilla
guió nuestros pasos nómadas
por cinco continentes.
Fuimos, papá, la tribu y la barbarie
y nuestra filiación innumerable.

SALIMOS DE ETIOPÍA, tú lo dijiste
poco antes de morir.
Mirando los reflejos que provocaba
sobre los muros de tu cuarto, el tiempo.
Lo dejaste salir como un dicho casual.
Una frase cualquiera en la mañana
que arropaba el domingo.

Con naturalidad, el árbol
dejó caer la flor que había cumplido
su tarea de flor sobre la rama
y ahora la soltaba, inútil ya en el árbol,
delicada materia de la luz
para unirse a la tierra y comenzar.

Yo la tome en mis manos como un soplo.
La guardé en mis oídos con tu voz.
La coseché en mi fuente.

SALIMOS de Etiopía.
Tuvimos otra raza y otra razón de ser.
Tuvimos otro ser en la memoria
de ser otros, nos fuimos convirtiendo
en lo que somos.

Tú lo dijiste un día
asomado al abismo de tu muerte.
Fuimos dejando rastros
como generaciones a lo largo de Dios.
Le llamamos historia a ese misterio
de buscar nuestro centro.

Los confines marcaron nuestra fisonomía
con signos y palabras
y nos llamamos *hija* y *padre*
en diversos idiomas.

Pero ¿éramos tú y yo?

¿Éramos el impulso que conquistó los ríos
que hizo crecer los cauces
que derribó los diques
y levantó ciudades?

¿Éramos diferentes, papá, en ese entonces?

Tú vislumbraste, al filo de tu vida
en el límite justo, que cruzarías al fin
nuestro pasado errante.

SALIMOS de Etiopía
lo dijiste en pasado
con la seguridad de quien sustenta
una predicción irrevocable.
Nos viste a ti y a mí al principio
de nuestra larga trenza milenaria.

Estuviste tranquilo al pronunciarlo.
Tranquilo y satisfecho
del viaje recorrido hasta ese día
que el aire de temprano
refrescaba con gracia
a través del balcón y la ventana
hasta alcanzar tu habitación
donde se estremecían
tu serena vejez y mi sorpresa
de niña destemplada.

Caminamos al filo de la sombra.
Asia, Europa, América
son palabras fugaces
como quien dice guerra, peste o humanidad
como decir cigarro, pollo, matatena
como decir papá o decir hija
o decir simplemente *muerte*
así de fácil
como la tuya deshecha entre mis labios.

Tengo tu vida, en cambio
frágil como esa flor entre mis manos.
Me invitaste a tomarla con mis manos.
Aún siento la tibieza, tu textura
el gesto de tu mano entre las mías.

Y ahora, ¿a dónde iremos?, preguntaste.
Hablabas de la vida de la especie
más larga que la tuya y que la mía.
Ponías tu foco allá
en la curva más amplia
donde se ve el amanecer de nuevos tiempos.

Fue tu final sellado de comienzo.

Salimos de Etiopía para siempre
padre e hija tomados de la mano
y cruzamos la luz.

EL JARDIN DEL FILÓSOFO

Somos pájaros ebrios
revoloteando ideas
graznando comentarios
picoteando recuerdos
alrededor del árbol
que nos cobija a todos.

Hemos traído flores
para formar un bosque
y así teñir de blanca irrealidad
tu muerte.

¿Podemos ver el árbol?

En el salón austero
se adivinan parvadas
y en el silencio pulsa
el dictado boreal de las semillas.

Cada uno trae consigo sus ofrendas
brotes de otros jardines
que visitaste
en momentos recientes o remotos.

Vienen con sus palabras
huellas de luz
en la penumbra de sus pensamientos.
Cargan en su canasta gestos, signos
heridas sociales y amores abatidos:
la soledad humeante
que saboreamos, sin notarlo
en el café.

Porque aunque somos aves
nos hemos agrupado en ramilletes.
De pronto, el viento
nos inclina, nos bate y adormece.
Luego nos desplazamos
buscando cicatrices
para asirnos un rato
a esas historias que nos den
pertenencia a éste u otro mundo.

Yo me acerco a tu orilla
cada tanto
en donde crece el tronco milenario
y te entrego la espina de mi voz.

Una hoja del árbol
en donde se iluminó el buda
te acompaña.

Algunos chocolates
reposan junto a ti
como aquellos tesoros que los antepasados
dejaban en las tumbas de sus muertos.
Alguien ha colocado un paliacate en tu ataúd.
Consignas y plegarias se confunden
bajo la autoridad de tu regazo.

Es una fiesta triste
un día de campo en la ciudad tan gris.

Prolongamos la tarde
cada cual en su rama
pretendiendo alejar la oscuridad
acaso un rato más, otro poquito
y no desvanecemos de dolor.

El sueño del jardín desaparece.
Despedimos tu cuerpo para siempre
pero el murmullo queda.

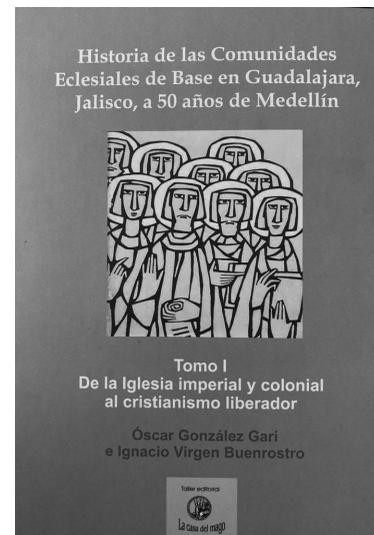
La sombra protectora del follaje.

HISTORIA DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN GUADALAJARA, JALISCO A 50 AÑOS DE MEDELLÍN.

ÓSCAR GONZÁLEZ GARI E IGNACIO VIRGEN BUENROSTRO

Tomo I, de la Iglesia imperial y colonial al cristianismo liberador, Guadalajara: La Casa del Mago, 2019.

JOSÉ RODRIGO ALCÁNTARA¹



Los autores nos presentan una obra rica en documentación histórica sobre las así llamadas Comunidades Eclesiales de Base, y al mismo tiempo con un contenido impregnado del espíritu de quien sabe que en la historia de este mundo la incidencia de las comunidades organizadas puede ser pequeña, pero no insignificante; en clara alusión a las parábolas de raigambre

bíblica, como lo son la de la “semilla de mostaza”, o la del “fermento”.

Esta obra, tal como lo expresa el título, obedece a un aniversario, a saber, el de los 50 años de la realización de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia en 1968; pero, además, dicho caminar de medio siglo se relee de manera situada, esto es, en las Comunidades Eclesiales de Base en Jalisco, México.

1 Religioso de la Congregación de los Sagrados Corazones. Presbítero. Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía A. C. Bachiller en Teología por la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología - FAJE (Brasil). Magister y Doctor en Teología por la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster, Alemania. Decano de Estudios del Instituto de Filosofía A. C. (desde septiembre 2019 a la fecha) Profesor de asignatura en diversos institutos: Instituto Superior de Catequética (ISCA), Centro de Occidente para el Estudio de los Valores Humanos (COEVH), y el Interreligioso de Guadalajara.

Composición de la obra

La obra abre con una advertencia, para luego concentrarse en explicar uno de los métodos clásicos de la Iglesia del póst-Concilio Vaticano II, que ha sido especialmente retomado y asimilado por la Iglesia Latinoamericana: el método Ver, Juzgar y Actuar. En seguida se presenta “Una propuesta de Historia de la Iglesia”; para, posteriormente, darle lugar a dos grandes partes, que prácticamente conforman este Tomo I: la Primera Parte: Ver,

que integra cuatro apartados: “Análisis de la Realidad y propuestas conceptuales”; “Ubicación Geográfica y Demográfica de la Diócesis”; “Antecedentes esenciales de las CEB’s: Acontecimientos precursores” y, finalmente, “Raíces e impacto del cristianismo universal en América”. La Segunda Parte: Juzgar, comprende “Dios habla en la vida y en la Biblia” y “Eclesiogénesis de las Primeras Comunidades y Ministerios”. Todo esto desarrollado en 607 páginas.

Claves para entender la obra

La Advertencia ayuda al lector a percibir la amplitud de la mirada aquí desarrollada: lo expuesto en la obra no se limita a lo acontecido en las latitudes tapatías, sino que recuperan la vida de las Iglesias de Chiapas y Nicaragua. Ciertamente hay algo en común, a saber, la pluralidad creciente en las diversas entidades, y la cada vez más necesaria tolerancia. Estas realidades van ganando terreno en los ámbitos religioso, político y social. Se advierte algo más: hay una conciencia compartida como Comunidades Eclesiales de Base (CEB’s), de que Dios no está en los grandes acontecimientos, sino en “la pequeñez de lo cotidiano”².

Según el recuento que hacen los autores, las CEB’s en Guadalajara en 50 años no han sido numerosas, pero sí dinámicas. En ese sentido caminan por el mandato del Evangelio de ser “sal y fermento”, puesto que, como comunidad, se relacionan fraternalmente y comparten en sus reuniones semanales y celebraciones litúrgicas los logros, esperanzas, alegrías y también sus tristezas; esto lo viven teniendo como referencia las comunidades cristianas

primitivas, según el relato del libro de los Hechos de los Apóstoles (2, 42-47).

Para un lector que se acerca a esta obra con el deseo de saber qué son las Comunidades de Base, esta obra explica de una manera muy sencilla, el por qué denominarse de ese modo. El hecho de nombrarse “de base”, obedece a que estas comunidades son formadas por gente sencilla, trabajadora, desempleada, del Pueblo de Dios, que se organiza en la fe y la esperanza en el Señor Jesús, para transformar la sociedad, hacerla más justa y fraterna, basada en el amor eficaz, al estilo de su Maestro, Jesús de Nazaret.

Los miembros de la CEB’s se reúnen cotidianamente y viven un proceso continuo de reflexión basado en el método Ver – Pensar – Actuar – Evaluar – Celebrar, que prepara y lanza para actuar “al modo de Jesús”, en la realidad que nos rodea e involucra.

De modo conciso y a la vez profundo, se expone lo que ha de entenderse por CEB retomando el Documento de Puebla (642): “Los cristianos unidos en Comunidad Eclesial de Base, fomentando su adhesión

2 ÓSCAR GONZÁLEZ GARI; IGNACIO VIRGEN BUENROSTRO, *Historia de las Comunidades Eclesiales de Base en Guadalajara, Jalisco a 50 años de Medellín*. Tomo I, *De la Iglesia imperial y colonial al cristianismo liberador* (Guadalajara: La Casa del Mago, 2019), 22.

a Cristo, procuran una vida más evangélica en el seno del pueblo, colaboran para interpelar las raíces egoístas y consumistas de la sociedad y explicitan la vocación de comunión con Dios y con sus hermanos, ofreciendo un valioso punto de partida en la construcción de una nueva sociedad, ‘la civilización del amor’”.

En un siguiente momento, después de aproximar al lector a una definición de la CEB, y de su situación actual; la obra de González Gari y Virgen Buenrostro comienza a dar una serie de indicaciones bibliográficas sobre diversos análisis que ayudan a entender el fenómeno del cristianismo. Por ejemplo, cita la obra de Philip Jenkins, *The next Christendom: The Coming of Global Christianity* en la cual se afirma que el inicio del siglo pasado el cristianismo tenía una tez blanca. Pero al inicio del siglo XXI, la composición étnica y la geografía del cristianismo cambió y se desplazó a América Latina, África y Asia. Dentro de poco el cristianismo tendrá su centro en el sur, y esto provocará la emergencia de una nueva religión mundial. El cristianismo es ya una religión del Tercer mundo. Nació en el Tercer mundo de aquellos tiempos (Galilea), pero vino al Tercer mundo de hoy el que hereda el colonialismo.

Aún en los inicios de la obra, los autores presentan la Metodología de la Investigación seguida para esta obra. Aclaran que su documentación, no solo aborda el trabajo de las CEB’s localmente, sino también, incluye lo que algunos jaliscienses han realizado en otras latitudes en esa dirección.

Además, explicarán que, para realizar este trabajo de amplia documentación, se formó una Comisión de recuperación de la historia de las CEB’s; la cual se reunió y decidió entrevistar a los sacerdotes, laicos, religiosas y religiosos que habían trabajado en la creación y animación de CEB’s en la Arquidiócesis, proponiendo un cuestionario y

preguntas como: 1) ¿Cuándo y dónde nacieron las CEB’s en Guadalajara? 2) ¿Quiénes y cuando las fundaron? 3) ¿Qué frutos iniciales tuvieron en su caminar? 4) ¿Qué fuerzas aprovecharon para crecer? 5) ¿Qué debilidades ocasionaron que crecieran o estuvieran cerca de extinguirse? 6) ¿Qué trabajo pastoral o popular hicieron en lo social, económico, político y eclesial? ¿Qué herramientas utilizaron para realizar su trabajo? ¿Qué frutos personales y sociales ha recogido en el proceso de CEB’s?³

Se siguió un proceso teórico y metodológico de sistematización de experiencias de múltiples CEB’s, denominado Memoria Histórica, recuperación del rostro y corazón de las Comunidades Eclesiales de Base. Y prevaleció en el transcurso de la investigación una perspectiva teológica y eclesial concreta, a saber, la perspectiva americanista-tercermundista. La obra presenta, en ese sentido, una llamativa claridad en cuanto a los periodos eclesiales y teológicos. Plantea, por ejemplo, que fue en la Conferencia del Episcopado latinoamericano, realizada en Medellín, Colombia en 1968, en donde se habló con más énfasis de a) la opción por los empobrecidos, por la justicia y la paz; b) las CEB’s, como nueva manera de ser Iglesia y c) El Polo Dominación/liberación.

La obra de González Gari y Virgen Buenrostro toma en cuenta la especificidad de un modo o modelo de Iglesia: la denominada Iglesia de los pobres o liberadora. Por tanto, se advierte que, “lejos está la concepción de una Iglesia como *sociedad perfecta* y extraterritorial, por tanto, externa a la dinámica de la política y de la economía. La Iglesia no es sólo objeto de estudio de la teología, sino también de las ciencias sociales”. Y se advierte que el problema mayor es el del manejo del poder en la organización eclesial: “La representación en la Iglesia tiene que ver más con una delegación proveniente del *primado de la*

3 *Ibid.*, p. 48.

caridad que con una representación sociológica en la que deben reflejarse las aspiraciones de los representados”⁴.

Esto se ve reflejado en el tipo de teología que se intenta reflexionar en América Latina. Ésta ha surgido por la acción del Espíritu Santo, y tiene un método que no parte de verdades abstractas que se bajan a la vida, sino que parte de la realidad de dolor del pueblo, para escuchar la voz de Dios, que nos habla desde ella y encontrar caminos de transformación, según el designio de Dios. Las CEB's están comprometidas en la construcción del Reino de Dios, porque se dan cuenta de la opresión que vive el pueblo, en contradicción con la voluntad del Padre-Madre Dios y se comprometen en su transformación⁵.

Comenzando por el momento del VER, los autores expresan que en esta historia percibimos también situaciones de división, por una parte, una Iglesia aburguesada, y por otro, la Iglesia en la base, que tiene jerarquía, ¡Pero es pueblo!

En una recuperación honesta, la obra se centra más en la propuesta de las Conferencia de Medellín, Puebla y Aparecida. Esto lleva a constatar algo muy importante: La pastoral de la iglesia no puede prescindir del contexto histórico donde viven sus miembros.

Sobre el JUZGAR, dirán que es comparar o contrastar lo que pasa con lo que quisiéramos que pasara, de acuerdo al designio de Dios sobre la humanidad, revelado en su hijo Jesucristo. Se trata, en fin, de discernir qué haría Jesús de Nazaret ante una situación determinada.

El ACTUAR es sin duda el momento decisivo del aterrizaje en los acuerdos o consensos indispensables de la CEB para incidir positivamente en la transformación, sea social o eclesial, o resolución o

humanización de la realidad problematizada, mediante acciones concretas y evaluables. Y es que la Teología de la Liberación, que ha aportado mucho en el caminar de las CEB's, tiene su originalidad en la metodología empleada, en “el camino que seguimos en nuestro compromiso”, o, en la manera como hacemos teología. Nuestro camino ha sido el de la práctica política de liberación”; esto según el teólogo y sacerdote chileno Pablo Richard.⁶

En los primeros años de la propuesta de la Teología de la Liberación, se revelaron fuertes suspicacias sobre esta corriente teológica, que, en el decir de alguno críticos, estaba excesivamente plagada de marxismo. Y es por ello que muchas de las mentes más lúcidas de esos años, como Gustavo Gutiérrez, el mismo Pablo Richard, Juan Luis Segundo, los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, trabajaron arduamente para ubicar en su justo lugar a la Teología de la Liberación, y su marco teórico-conceptual.

El marxismo es utilizado por la teología de la liberación como mediación o instrumento. El mártir del Salvador, Ignacio Ellacuría, hablaba de un primer y un segundo momento en la Teología de la Liberación, el momento primero y principal, el determinante e insustituible, es una profunda experiencia humana y cristiana, nunca una ideología, tampoco la marxista: “La experiencia humana que, ante el atroz espectáculo de la maldad humana, que pone a la mayoría de la humanidad a las orillas de la muerte y de la desesperación, se rebela y busca cómo corregirla. La experiencia cristiana que, basada en esa misma realidad humana, ve desde el Dios cristiano revelado en Jesús que esa atroz situación de maldad e injusticia es la negación misma del Reino de Dios, esto es, de Dios y del hombre, la negación misma de la salvación anunciada

4 *Ibid.*, p. 53.

5 *Cfr. Ibid.*, p. 54.

6 *Ibid.*, p. 74.

y prometida por Jesús, una situación que ha hecho de lo que debiera ser reino de gracia, un reino de pecado”⁷.

En este contexto de surgimiento y posicionamiento de la Teología de la Liberación se suscitaron apasionadas discusiones, y también algunas advertencias por parte de Roma. Ante lo cual habrá respuestas contundentes por parte de varios teólogos latinoamericanos, entre ellos el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, con su contundente “Respuesta al Cardenal Ratzinger”: el mito de un marxismo impenetrable se inspira ‘en un pathos anti-marxista’⁸. Por su parte el teólogo brasileiro Leonardo Boff retomará una frase del teólogo alemán Karl Barth, quien decía: “Puedo tranquilamente permitir que entren en mi mente elementos del marxismo, sin por eso ser un marxista”.

La obra va cumpliendo su cometido con tenacidad en tanto que hace diversos abordajes de la historia; ciertamente de la historia de las CEB’s, pero en ese océano de la historia de la Iglesia, con la cual se identifica, sobre todo en lo que respecta a los inicios; ya que fue en sus inicios cuando la Iglesia sufrió una férrea persecución, marginación, incompreensión. La Iglesia tuvo que aprender a resistir en la esperanza. Y eso es justamente lo que las CEB’s buscan retomar con vehemencia: vivir en esta historia contradictoria, y a veces adversa, llenos de esperanza.

Algo que se refleja en el libro son diversos ejemplos de las sesiones formativas de los miembros de las Comunidades de Base, que necesitan ser formados en la memoria. Para ello se trabajan diversos temas de manera didáctica, realizando sociodramas basados en etapas de la historia: los primeros tres siglos del cristianismo, luego los siguiente desde que el cristianismo fue permitido por el emperador Constantino,

siglo IV, hasta el siglo XVI, y luego del siglo XVI hasta los años del Concilio Vaticano II, o sea, los años 60’s del siglo XX. Con base a estos ejercicios que son bastantes plásticos, los miembros de las comunidades van conociendo la configuración de la identidad de la Iglesia a lo largo de los siglos, en el marco de las diversas situaciones socio-históricas.

Pero es verdad que la historia es una historia viva, que continua en esa línea recta dirigiéndose hacia su plenitud. Y en ese continuum desean crecer en conciencia histórica y asumir las tareas que les corresponden frente los actuales desafíos. Y lo expresan así: “En América Latina los laicos conscientes de su compromiso, se han organizado en pequeñas CEB’s al estilo de las primeras comunidades, en donde viven la fraternidad y la comunión y buscan la transformación de las estructuras sociales injustas por unas mejores, conforme al Espíritu de Jesucristo”⁹.

Dentro de los antecedentes esenciales de las CEB’s y los acontecimientos precursores, se enuncian los diversos excesos que se llevaron a cabo a lo largo de la historia de la Iglesia. En su dimensión institucional, la Iglesia está sometida también a esa continua tensión entre la fidelidad a Jesús y su Evangelio, y la necesidad de sobrevivir en los más diversos contextos históricos. Y, sin embargo, en el decir de los autores, siempre ha habido movimientos de renovación que son luces en el largo camino de esta comunidad de creyentes.

“El cristianismo es una religión nacida en el seno de los movimientos de renovación del judaísmo. La libertad y la dignidad de los seres humanos constituyen el centro de su mensaje, de la vida y de la práctica de Jesús de Nazaret, el judío reformador que puso las bases para esta nueva religión en movimiento. Su fe vivida en

7 *Ibid.*, p. 75.

8 *Ibid.*, p. 76.

9 *Ibid.*, p. 89.

el horizonte de la libertad y del reconocimiento de la dignidad le lleva a ser crítico con las leyes y prácticas religiosas que atentaban contra la libertad y la dignidad dentro de la tradición profética de Israel, de la que se consideró seguidor”¹⁰.

Este es un párrafo inspirador para las CEB's en general y para este libro en particular. Sin duda es la dimensión profética una dimensión central de las CEB's. Desean vivir a fondo una fe práctica, al estilo de Jesús de Nazaret, para quien es indisoluble el amor a Dios y al prójimo; para quien el Reino de Dios y su justicia es lo primero que hay que buscar.

Un punto que vale también resaltar es la interpretación que hacen los autores sobre la devoción mariana. Es un hecho que la identidad del pueblo mexicano se ha ido forjando con un fuerte acento guadalupano. Guadalupe-tonantzin viene a ser la imagen de un pueblo que se fue forjando en el mestizaje. La señora del Tepeyac trajo un mensaje de dignificación para aquellos que eran vistos como menores, como escalerillas, como lo último (cola). Su encomienda al indígena Juan Diego dejó claro que el mensaje del “Dios por quien se vive” es algo que va mucho más allá de razas, culturas e incluso creencias.

“Las CEB's de Guadalajara, año con año, el segundo domingo de diciembre, realizan un ‘Fiestón’ en honor a la morenita del Tepeyac en alguno de los atrios y templos parroquiales de la ZMG.” Los miembros de las CEB's son conscientes que a partir de 1521, la conquista de los pueblos indios de la actual República Mexicana, se extendió como una plaga que despojó a nuestros pueblos de su autonomía, de su libertad y, en muchos casos, de su propia vida. En el Tepeyac, en 1531, se plantea otro proyecto: “La conquista, la dominación y la muerte, no

son voluntad divina. Dios quiere pueblos libres y dignos, y para que esto se realice, era de absoluta necesidad que los pueblos indios tomen conciencia de que son depositarios del encargo guadalupano de cambiar la realidad histórica”¹¹.

El análisis de las CEBs se extiende incluso a la historia de la fundación de “El Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco” en 1536, ante el Virrey Antonio de Mendoza y ante el primer obispo, Juan de Zumárraga. Este colegio fue uno de los primeros en formar a población autóctona en todo cuanto concernía a la religión cristiana. Uno de los más destacados maestros de este Colegio fue Fray Bernardino de Sahagún. En el colegio se hablaba castellano, latín y náhuatl. Fue un colegio que sobrevivió a las críticas y oposiciones más férreas por parte de quienes se oponían a que los indígenas estudiaran. De los alumnos más destacado se puede nombrar a Don Antonio Valeriano. Cabe destacar que dicho Colegio estuvo dirigido por rectores indios por un lapso de 20 años, de 1546 a 1566. “Los efectos de la peste de 1576 acabaron con la experiencia que jamás volvió a surgir”.

Capítulos como este, llenos de conciencia histórica, de lo que ha sido la historia del pueblo sencillo, la historia de los “vencidos”, es una constante en las páginas de este libro que llega en un momento clave para la Iglesia latinoamericana. Se trata además de recoger algunos momentos del origen de la Iglesia en este suelo latinoamericano y mexicano, con el fin de afianzar también el presente de estas comunidades y seguir proyectando la vida hacia el futuro. Pues la historia no se acaba al completarse 50 años. Sigue abierta, y siempre deberá haber gente dispuesta a dar seguimiento a este proyecto comunitario que vino a dar nuevos aires a la Iglesia, tal como lo marcaba el mismo

10 *Ibid.*, p. 216.

11 *Ibid.*, p. 260.

Concilio Vaticano II; y como lo entendieron diversos hombres de Iglesia visionarios, que hicieron una opción clara por los pobres, y que supieron que era necesario que los pobres surgieran no solo como destinatarios pasivos de un mensaje, sino como agentes de un mensaje de vida, de justicia, y de paz, desde la Base.

Al leer esta obra el lector podrá reconocer que lo que marcó el inicio de las CEB's en Latinoamérica "fue la preocupación de evangelizar en un continente de bautizados, sin contacto permanente, constante, con la vida sacramental, con la Palabra de Dios, y contacto comunitario de los bautizados entre ellos [...] Juntamente con esa

preocupación evangelizadora y partiendo de ella se sintió la responsabilidad de mirar a la realidad global del mundo haciendo que los cristianos entrasen en la tarea de liberación del mundo, comprometiéndose con los más pobres y sin justicia". Y esto continuará...

En suma, se trata de una obra de abordaje sencillo, pero profundo; rico en documentación para entender la Iglesia desde abajo, desde su base. Son páginas que nos llevarán por un recorrido de la historia vista desde los pequeños, esa historia que no es vistosa, pero que sin duda es fermento y sal para un mundo necesitado de signos de esperanza.

NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** solo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

Un autor: MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

Dos autores: PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

Tres o más autores: GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

Editor o compilador: HANS Kelsen, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado", *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

Notas de pie de página: a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos ("voladitos" o en superíndice), sin punto en la llamada.

Citas textuales: cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría solo en el margen izquierdo.

Bibliografía: se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado". *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Suscripciones, contactos, ventas.
Para todo tipo
de correspondencia comercial, diríjase a la revista:

PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Para las suscripciones y adquisición de números en el interior
y fuera del país contactar a los teléfonos:
01 +52(33) 3631 0934/43 ext. 1102,
correo electrónico:
revista.piezas@if.edu.mx.



**Duda, incluso de ti,
eso provocará
la emergencia de tu existencia.**



IAPE
UNIVERSIDAD

Doctorado en
Filosofía
y Ciencias Humanas

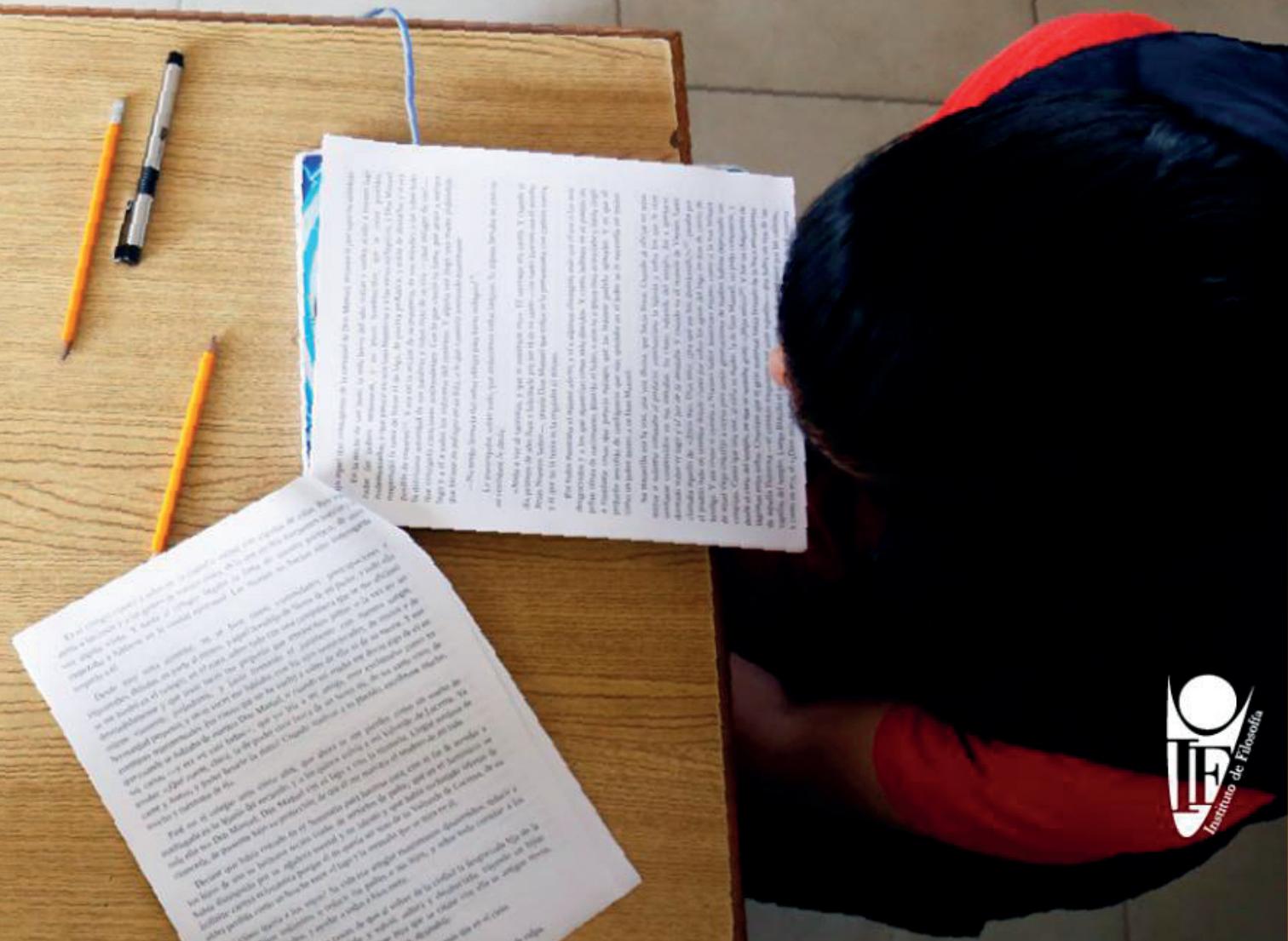
RVOE SEYD-SUP010/2018
Modalidad no escolarizada - a distancia

Informes:
promocion@iape.edu.mx

+52 (614) 4147879 o
whatsApp al
+52(614) 4441272

www.iape.edu.mx

En las aulas se forman ideas que están en contacto con la vida



LICENCIATURA EN FILOSOFÍA CON RECONOCIMIENTO OFICIAL SEP

MODALIDAD PRESENCIAL
MODALIDAD EN LÍNEA

CURSOS, TALLERES Y DIPLOMADOS.

CONOCE MÁS:

INFORMES:

3322563078

3336310934 EXT. 1102

DIFUSION@IF.EDU.MX

www.if.edu.mx