

## Villoro, el existencialista

Mario Teodoro Ramírez

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

### Resumen

Sostenemos aquí que la aproximación inicial de Luis Villoro a la filosofía existencialista marcó de alguna manera su trayectoria posterior y lo esencial de su perspectiva filosófica. Ciertamente, como señalaremos, Villoro buscó, por una parte, adaptar el existencialismo a la realidad mexicana y, por otra, contrastar (a lo largo de su vida) su visión inicial con las más diversas problemáticas y posturas filosóficas (fenomenología, filosofía analítica, marxismo) para arribar a lo que podemos llamar una filosofía existencial racionalmente justificada y comunitariamente realizada.

295

### Palabras claves

Existencialismo, México, Hiperión, ideología, comunidad, valores.

JULIO  
2015



## Villoro, el existencialista

Mario Teodoro Ramírez<sup>1</sup>

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Entre dos abismos, de deyección el uno, de infinitud el otro, pende la existencia, manteniéndose en vilo sobre sí misma. La inestabilidad es su condición, la inseguridad su estado propio. Oscilando perpetuamente entre posiciones extremas inasequibles, sin poder fijar seguro la planta, en angustia y temblor transita el hombre. En angustia y temblor, sí... ¿Pero qué no también en fe y en esperanza?  
Luis Villoro (1949)

Renuentes al pensamiento abstracto y al falso por parcial universalismo de la filosofía occidental, pensadores mexicanos de la mitad del siglo XX que asumían el doble compromiso de pensar de forma concreta y en el contexto de la realidad mexicana, encontraron en el existencialismo, corriente filosófica entonces de moda en Europa y con un amplio impacto intelectual y cultural en el mundo, la inspiración y alguna base teórica para afrontar y conducir la práctica del pensamiento filosófico en México. No se trató de un puro interés académico. En realidad, estos pensadores no hicieron trabajos exegéticos sobre los pensadores existencialistas del momento sino que, más bien, trataron de acoger el espíritu de esta corriente y aplicar algunos de sus conceptos y perspectivas al asunto que les importaba: pensar la realidad mexicana. Uno de esos pensadores fue el entonces joven Luis Villoro (1922-2014)<sup>2</sup>.

297

JULIO  
2015

En este ensayo nos proponemos mostrar la manera como Villoro acogió el pensamiento existencialista y lo incorporó a sus propia inquietud filosófica. En general, queremos mostrar que el espíritu del existencialismo –poner en el foco de la reflexión filosófica la condición existencial, concreta y compleja de la realidad humana– estuvo presente de manera directa o indirecta en su entera trayectoria filosófica hasta sus últimos días. Ciertamente, el pensador mexicano realizó una transfiguración crítica de la filosofía

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor titular de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México), director del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro, Medalla al Mérito Nicolaíta,

<sup>2</sup> Sobre la vida y obra de Luis Villoro, véase nuestros textos: Ramírez 2010, 2011 y 2014.

existencialista a través de la confrontación con otras corrientes y problemáticas filosóficas (fenomenología, filosofía analítica, marxismo, filosofía de la cultura), lo que lo condujo a una propuesta o perspectiva original y propia que podríamos llamar un “existencialismo racional”, social, política y culturalmente comprometido. Nos ocuparemos en las conclusiones de precisar esta idea. Inicialmente damos cuenta de los inicios de la reflexión villoriana y del carácter determinante que en ese momento tuvo su asunción de la filosofía existencialista.

## 1. El existencialismo mexicano

En uno de sus primeros artículos, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, de 1949, Villoro ubica los antecedentes y el contexto histórico de su momento filosófico, esto es, las condiciones de su propia incorporación al proceso del pensamiento filosófico mexicano del siglo XX.

Villoro caracteriza de manera breve este proceso, y su desarrollo durante la primera mitad del siglo veinte, en tres periodos: 1) el de los iniciadores de la filosofía mexicana contemporánea, del Ateneo de la Juventud, Antonio Caso y José Vasconcelos, quienes plantearon (probablemente sólo indicaron), desde posturas anti-positivistas y anti-racionalistas, la tarea de hacer una filosofía ligada a nuestra realidad histórico-cultural concreta (Ramírez, 1997); 2) el periodo de consolidación intelectual y académica de la actividad filosófica, donde “al anhelo de emancipación e inversión valorativa” del periodo anterior, “sucede el de análisis y descubrimiento de la propia circunstancia” (Villoro, 1949: 235), orientado por las concepciones historicistas y vitalistas dominantes en el pensamiento europeo de las primeras décadas del siglo veinte; sobresalen la obra de Samuel Ramos (Ramos, 1965) y los primeros trabajos de Leopoldo Zea (Zea, 1987); 3) el periodo “existencialista”, que corresponde al momento en que Villoro escribe el artículo, donde destaca la formación del grupo *Hiperión* (al que pertenece él mismo; ver: Hurtado, 2006). Anima a este grupo, explica Villoro, “un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia” (Villoro, 1949: 241).

Esto es, en el tercer periodo se conjugan, de manera original, tanto una mayor profundidad en el conocimiento de nuestro ser propio (más allá de los hechos y las circunstancias) como un afán más explícito por buscar su transformación. La diferencia con el periodo anterior es clara, según las palabras de Villoro: “antes, se trata de desvelar los

caracteres peculiares de la psicología y la evolución histórica, ahora se inquiere por las características ónticas que hacen posible esa psicología, y por las categorías del espíritu que dan razón de esa evolución histórica; todo ello, con vistas inmediatas a posibilitar la transformación futura” (Villoro, 1949: 242) Así, el existencialismo proporciona no sólo las bases para una fundamentación reflexiva de gran caladura sino, sobre todo, para una alta valoración de las capacidades críticas y libertarias de la conciencia humana. Villoro revisa brevemente a los principales antecesores del existencialismo mexicano (José Gaos, García Bacca, Menéndez Samará, Oswaldo Robles y Edmundo O’Gorman) y a los miembros del grupo *Hiperión*: Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla y Ricardo Guerra<sup>3</sup>.

Respecto a su filiación existencialista, Villoro se identifica, en el artículo referido, con la “tendencia cristiana” de esta corriente,<sup>4</sup> particularmente –como permiten constatar otros de sus primeros trabajos– con la figura del filósofo francés Gabriel Marcel. Se puede observar igualmente, en esta época, la influencia en Villoro de otros pensadores de corte cristiano como Martin Buber y Max Scheler, o de corte religioso en general como Emmanuel Lévinas. No obstante, las grandes figuras del existencialismo ateo, como Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, tienen también una presencia significativa en algunas de sus reflexiones y planteamientos filosóficos básicos.<sup>5</sup>

Resulta evidente que para los jóvenes filósofos mexicanos de *El hiperión*, y para Villoro en particular, el existencialismo es algo más que una teoría filosófica (que una “doctrina”) de la que haya que ocuparse de forma puramente académica. Se trata para ellos de convertir la perspectiva “existencial” en una visión más amplia y a la vez más concreta, que considere los aspectos socio-culturales de la condición humana y sus determinantes geopolíticas (que considere, por ejemplo, la situación de un país como México, periférico del orden occidental). Para Villoro la “existencia” adquiere el carácter de referente tanto metafísico como antropológico-social de la reflexión filosófica. Se trata ante todo, para él, de

<sup>3</sup> De los dos primeros Villoro se ocupó posteriormente, analizando críticamente sus propuestas. Cf. en Villoro, 1995: los ensayos “Leopoldo Zea: La posibilidad de una filosofía latinoamericana” (pp. 90-118), y “Emilio Uranga. Análisis del ser del mexicano” (pp. 119-135).

<sup>4</sup> Sobre el grupo *Hiperión*, describe Villoro: “En los constituyentes de dicho grupo (Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín [Sánchez] Macgrégor, Jorge Portilla y el que esto escribe) se señalaba una influencia preponderante del existencialismo, en su dirección sartreana en los tres primeros, y en su tendencia cristiana en los dos últimos” (Villoro, 1949: 241).

<sup>5</sup> Además de reseñas y traducciones de diversos textos sobre el existencialismo, Villoro tradujo y publicó en 1949 varios artículos de Sartre, Merleau-Ponty y Emmanuel Lévinas.

volver a plantar al pensamiento en la realidad concreta y en la realidad humano-concreta en cuanto tal. Las reivindicaciones meramente “subjetivas” del existencialismo resultan un tanto ajenas a la realidad mexicana, o deben enfocarse de modo más crítico y abierto. A la vez, es necesario profundizar en todas las implicaciones de la crítica al idealismo, al idealismo en general y particularmente al idealismo moderno, que ha planteado el existencialismo, y que lo distinguen como forma de pensar radicalmente crítica de la modernidad. Son estos aspectos los que harán más mella en el desarrollo filosófico de Villoro.

En seguida nos proponemos destacar y precisar tres ideas fundamentales del pensamiento villoriano que se fraguaron en su inicial contacto con el existencialismo y que, reorientadas y redefinidas en función de sus propias inquietudes e intereses, determinaron de forma esencial el talante de su pensamiento a lo largo de su trayectoria intelectual de casi setenta años. Estas ideas son: 1) la crítica al idealismo como punto de partida de la crítica a la ideología; 2) la crítica al individualismo moderno y la defensa de la idea de comunidad; y 3) la crítica al subjetivismo antropocéntrico y la apertura a una otredad radical, al Otro absoluto. Estas tres ideas marcan en cierta medida lo esencial del pensamiento de Villoro y son los instrumentos teóricos fundamentales con los que a la vez se permitió pensar y atender las problemáticas de nuestro país.

## **2. La crítica al idealismo, base de la crítica a la ideología.**

Algo que resulta claro en las primeras aproximaciones de Villoro al existencialismo es su simpatía con las implicaciones críticas de esta corriente respecto al idealismo (y en general al pensamiento metafísico de la tradición filosófica occidental), por ser ésta una concepción abstracta, esencialista, meramente racionalista y, de algún modo, autoritariamente universalista. Como buen existencialista, a Villoro le importa subrayar el carácter concreto de lo real así como los elementos emocionales y no racionales (no necesariamente irracionales o anti-racionales) de la realidad humana. De Gabriel Marcel nuestro filósofo extrae la idea de una primacía de la relación práctico-existencial (ser y no sólo tener) con el mundo respecto a la relación meramente intelectual e instrumental, así como la idea de la precedencia del sujeto

viviente, encarnado y concreto sobre el sujeto pensante de la filosofía reflexiva moderna (el *ego cogito*)<sup>6</sup>.

Esta asunción lleva a Villoro a desconfiar de toda postura que se plantee en términos puramente abstractos (“ideales”) sin observar sus relaciones con el mundo real y sus implicaciones y consecuencias para el campo de la vida práctica en general. En fin, nuestra hipótesis es que la crítica al idealismo filosófico en Villoro, al igual que en el joven Marx, es la base o el germen de la crítica a la ideología. El idealismo es la forma filosófica de la ideología y contiene de alguna manera claves importantes para entender el procedimiento de la ideología en general (Villoro, 1985). Uno primordial es el señalamiento del carácter abstracto del idealismo, de su comprensión “separada” de la realidad humana, esto es, de la manera en que abstrae la dimensión ideal de la dimensión real de la existencia.

La crítica al idealismo va a adquirir en el Villoro de etapas posteriores dos facetas: la epistemológica y la moral. La primera lo lleva a la crítica de toda concepción separada del pensamiento respecto a lo real y la praxis, es decir, a toda concepción que nos deja meramente en los niveles de la creencia o incluso del saber sin arribar al campo del conocimiento vivo del mundo (el “conocer”). La segunda –la crítica moral– plantea la necesidad de superar el nivel moralista, es decir, el nivel de la moralidad establecida, hacia la constitución de una moralidad crítica, en contraste permanente con la praxis real de la vida intersubjetiva (tal como se expone en *El poder y el valor*: Villoro, 1997).

Desde el punto de vista epistemológico (el del libro *Creer, saber, conocer*: Villoro, 1982) queda clara la continuidad entre el idealismo filosófico y la ideología: ambos fenómenos se pueden definir en primer instancia como formas de pensamiento abstraídas del mundo real y del mundo de la praxis; se trata, como pensaba Marx, de los efectos de un proceso de alienación y mistificación, donde a la “idea”, producto primero de la acción de la mente humana en su interrelación con el mundo, se le otorga una realidad sustancial y autónoma, se le supone que puede valer y sostenerse por sí misma. Tal es la esencia del procedimiento ideológico: la idea se autonomiza del proceso real que le ha dado origen, se asume así como algo que tiene un valor (de verdad) por sí misma y que puede entonces desentenderse del mundo o incluso tratar de “dominarlo”, controlarlo y dirigirlo. Sin

---

<sup>6</sup> Ver el ensayo de Luis Villoro, “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel”, en Villoro, 1962 (reimpresión 2006): 129-150.

sostenerse en verdad en nada, las ideas del idealismo y la ideología fracasan al fin en tal intento y no producen sino frustración y desesperación en los sujetos humanos que las han asumido.

Villoro no se reduce simplemente a descalificar las posturas idealistas, trata de comprenderlas inmanentemente, de mostrar sus límites y de alguna manera de mostrar todavía lo que hay de correcto y filosófica y humanamente necesario en ellas. De esta manera, cabe señalar el interés que el filósofo mostró en una etapa de su desarrollo intelectual por las concepciones de Edmund Husserl, el fundador de la filosofía fenomenológica, y de Descartes, el padre de la filosofía moderna. Villoro se afana por mostrar cómo en ambos pensadores se puede observar un vector de trascendencia, de apertura respecto a la supuesta completud del mundo inmanente de la conciencia. El concepto husserliano clave de “intencionalidad” señala en ese sentido, es decir, la manera como “conciencia” debe definirse por sus actos de referencia a algo más allá de ella misma, si bien este “referir”, este “intencionar” es obra de la propia conciencia (Villoro, 1975). Igualmente, el profundo análisis villoriano de la filosofía cartesiana va dirigido a hacernos ver que el yo es el espacio de la patencia del ente mismo (esto es la “idea” para Descartes) y no, como se ha interpretado predominantemente a Descartes en la filosofía posterior, de su “representación” o “imagen” (Villoro, 1965). Según Villoro, el propio Descartes dio lugar a esa interpretación y a toda la concepción de la mente como una realidad sustancial donde el mundo se dobla a la vez que, en tanto realidad efectiva, se aleja definitivamente de nuestra posibilidad de aprehensión y comprensión. Quedó así conformada la hipóstasis que define a todo el idealismo moderno y hace de él la forma filosófica de la ideología.

No obstante, Villoro encuentra en las propias filosofías de Husserl y Descartes, particularmente en su concepción de la “razón reflexiva”, los fundamentos de la crítica de la ideología. La vía inicial para superar la forma ideológica del pensamiento consiste en hacernos conscientes de las ideas (“creencias”) que poseemos y buscar justificarlas – validarlas– con otras ideas o recursos cognitivos estatuidas intersubjetivamente (por una “comunidad epistémica”, según sus palabras). Se trata, como insiste Villoro en distintos momentos, de interrogar críticamente aquello que tenemos por dado mediante el uso autónomo de nuestra propia razón. Esto es, mediante un proceso en principio “personal”,

“existencial”, que opera incluso como un acto de “liberación”, tal como lo planteó el filósofo mexicano en un texto temprano:

La filosofía nace como *catharsis*: depuración de la opinión no verificada y encuentro con la propia razón. De modo implícito o expreso actúa siempre, en sus inicios, como un movimiento de liberación personal. Al mostrar la necesidad de fundamento de las opiniones, libera a la conciencia de su sujeción y la pone en franquía para descubrir en sí misma su verdad. Proceso radical de desenajenación, abre a cada hombre una posibilidad que le es peculiar: la de acceder a la plena responsabilidad de su propia razón (Villoro, 1963: 65).

### 3. La crítica del individualismo moderno y la búsqueda de la comunidad.

En “Soledad y comunión” (Villoro, 2008: 25-47), uno de sus primeros ensayos (de 1949), Villoro presenta con toda claridad un diagnóstico crítico de la vida moderna, centrado en la caracterización de la experiencia de la “soledad” del individuo en cuanto experiencia de aislamiento y enajenación, en cuanto experiencia del vaciamiento de sentido y valor. Si bien es cierto que la modernidad tiene rasgos positivos y avances irrenunciables (la ciencia, el pensamiento crítico, el estado de derecho), es una verdad meridiana también que posee rasgos negativos, cuestionables (Villoro, 1992). Esto implica que hay algo en las sociedades premodernas, aquello que la modernidad a su vez destruyó o cuestionó, que valdría la pena reconsiderar y quizá actualizar. Básicamente, punto sobre el que Villoro insistirá toda su vida, la realidad y el sentido de la comunidad, la concepción del individuo humano como un ser interdependiente, como un ser-con-los-otros, incluso, lo que Villoro querrá mantener como principio de su pensamiento y como principio de vida: como un ser-para-los-otros.

De Gabriel Marcel y de otros pensadores existencialistas (como Buber, Levinas, Sartre y Merleau-Ponty) Villoro retoma el desafío que significa la relación con el otro, la necesidad de salir de la alternativa entre el sometimiento del otro o la identificación con él. Ninguna de las dos opciones le parece viable y razonable. Someter al otro, mediante la violencia física o simbólica, implica negarlo, desaparecerlo en cuanto otro. Más allá de lo cuestionable de este acto, él implica, al fin, una negación del sí mismo: un ser sin otro pierde puntos de referencia, pierde sentido para sí mismo. Al cosificar al otro termino cosificándome a mí mismo. Pero tampoco se trata de someternos al otro, de identificarnos de forma total con él, pues o bien terminamos disolviendo nuestro propio ser y, de la misma manera, negando la realidad efectiva del otro, o bien no pasamos de identificarnos con la “representación” que nos

hacemos de ese otro, una representación a modo y fácil de aprehender y al fin de controlar. – Esto es lo que según Villoro ha hecho el “indigenismo” a lo largo de la historia de México: reducir al otro, al indígena, a una “imagen”, a una “noción”, y tratar de entenderse con esa representación, con esa fórmula, sin arriesgarse a entrar en contacto real con el otro, con su ser, su experiencia, su punto de vista, su concepción del mundo (Villoro, 1950). La verdadera relación con el otro implica en primer lugar una crítica de la centralidad del “ego”, un cuestionamiento de todo egocentrismo, de la egolatría que la modernidad ha puesto como su razón más persistente pero a la vez más superficial e inocua. Esto implica, para el caso del pensador mexicano, enfrentar el problema histórico de la exclusión y marginación de las comunidades indígenas que ha caracterizado la conformación de la sociedad mexicana desde la conquista hasta nuestros días. Luchar contra este oprobio nacional no es una cuestión meramente ideológica, nacionalista o etnicista, no es una cuestión de circunstancias personales o locales, remite a una exigencia básica, ético-universal: el compromiso del pensamiento con los valores de la justicia, la igualdad y la libertad. Para Villoro simplemente se trata de observar ese compromiso en nuestra condición concreta y en los casos extremos de discriminación e injusticia que se dan en México en relación con la población indígena<sup>7</sup>.

Pero el filósofo mexicano no solamente asume un compromiso ético con las comunidades indígenas de nuestro país, también asume el compromiso filosófico de comprender sus valores y aquilatar sus aportes y enseñanzas. No se trata, como hemos dicho, de una valoración meramente ideológico-nacionalista (de un nuevo “indigenismo”): los valores que caracterizan a las comunidades indígenas son “valiosos” en cuanto son universalizables, en cuanto no se está ponderando que sean valores “propios”, “esencias” indígenas o “esencias nacionales” incomparables e inigualables. El sentido de la vida en comunidad, la prioridad de la comunidad sobre el individuo o, más bien, la comprensión del individuo como un ser *en* comunidad: ésta es la enseñanza ético-política de los pueblos indígenas de México, y es una enseñanza que tiene validez y alcance universal, que podemos tomar como una referencia general o un modelo para todos<sup>8</sup>.

Para Villoro solamente la forma de la “comunidad” puede permitirnos superar las deficiencias e injusticias de todos los órdenes socio-políticos que han existido hasta ahora (el

---

<sup>7</sup> Ver los ensayos sobre la cuestión indígena incluidos en Villoro, 1998.

<sup>8</sup> Cf. el capítulo sobre “La comunidad” (Villoro, 1997: pp. 359 y ss).

Estado para el Orden, el Estado para la libertad o el Estado para la igualdad). Sólo ella puede permitir, en primer lugar, resolver la contradicción entre la dimensión ética y la dimensión política, es decir, entre la dimensión del valor y la dimensión del poder, pues sólo en la vida en comunidad el poder político está conducido por un compromiso valorativo (por valores como la solidaridad, la fraternidad, la justicia, la igualdad), pues el sujeto decide *libremente* su participación en la vida de todos y la comunidad, a su vez, no se concibe a sí misma como una realidad aparte (una supraestructura) sino como la unidad y convergencia viva de todas las individualidades. Como dice Villoro, “la comunidad no renuncia a la afirmación de la propia identidad personal. Por el contrario, intenta una vía distinta para descubrir el verdadero yo: la ruptura de la obsesión por sí mismo y la apertura a los otros, a lo otro. Sabe que cada quien se realizará con mayor plenitud si incluye entre sus fines contribuir al bien del todo al que decide libremente pertenecer” (Villoro, 2001: 30).

Desde nuestro punto de vista, más que una concepción romántica de la comunidad como “comunidad natural”, Villoro estaría construyendo una concepción ontológica de la comunidad, es decir, una visión que se refiere a la originaria y humanamente constitutiva necesidad de ser-con-los-otros, nuestro ínsito ser-con-los-demás, incluso, éticamente hablando, nuestro ser-para-el-otro, más allá de la forma específica, de la “identidad” y peculiaridad de la comunidad cualquiera a la que pertenezcamos. Villoro ha sido claro en distinguir, contra ciertas corrientes del nacionalismo mexicano o del regionalismo latinoamericanista, entre *la vía de la singularidad* y *la vía de la autenticidad* para la constitución y defensa de una identidad comunitaria o de una comunidad determinada<sup>9</sup>. Mientras que la vía de la singularidad busca establecer ciertos puntos fijos de identidad, ciertas “esencias” propias de determinado grupo, más bien ideológicamente definidas y que acentúan el aislamiento y las formas de dominación internas, la vía de la autenticidad es la vía de una razón autónoma que busca la congruencia entre, por una parte, las creencias de un sujeto y, por otra, sus necesidades reales y acciones efectivas. Desde este punto de vista, lo que importa defender no es una clara delimitación entre lo “propio” y lo “ajeno” (a una comunidad, a una cultura) sino entre las formas enajenadas (y enajenantes) de la vida colectiva y las formas autónomas y vitalmente congruentes, verdaderos medios de la emancipación social y humana.

<sup>9</sup> Cf. Luis Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos” (Villoro, 1998: 63-78).

#### 4. La crítica al subjetivismo antropocéntrico y la apertura a la Otredad radical.

Uno de los supuestos básicos de la modernidad que Villoro no compartió claramente fue la visión positivista y atea del mundo, el “humanismo” simplista. El antropocentrismo le parecía una posición que limita de principio nuestra posibilidad de comprensión efectiva y verdadera del mundo. El subjetivismo antropocéntrico, es decir, la concepción del ser humano como el centro y punto de referencia de toda comprensión y visión del universo resulta un mecanismo cómodo y superficial pero desastroso en cuanto a sus consecuencias: el endiosamiento del individuo abstracto, el relativismo moral, la renuncia a una noción fuerte de verdad y el dar la espalda a nuestro contacto con la existencia, con la realidad –aptitud ésta que define, o debiera definir, lo propio del espíritu humano. La búsqueda de un “sentido” más allá de todas nuestras determinaciones y de todas nuestras presuposiciones llevó a Villoro a valorar e intentar comprender la experiencia de lo “sagrado”, la experiencia mística, en cuanto experiencia de una Alteridad radical, de un Otro absoluto; al fin, en cuanto experiencia de un “desasimiento” radical, de una “des-egologización” general de nuestra comprensión.

Desde sus primeras reflexiones Villoro estuvo tocado por el tema de lo sagrado, de lo divino: “sólo en el infinito puede la existencia afirmar la Trascendencia Absoluta, como término final de su amor y de su fe”, dice un escrito de 1949. A largo de su trayectoria filosófica no dejó de ocuparse del asunto, aún de modo lateral o de forma breve. Ciertamente, siempre lo hizo en cuanto pensador, desde un punto de vista estrictamente filosófico. No simpatizaba teóricamente con ninguna postura religiosa<sup>10</sup>, y esto por razones de principio. Las religiones, se atrevió a sostener, “profanan lo sagrado” (Villoro, 2006: 91), es decir, nos ofrecen necesariamente una concepción equívoca y limitada desde que se hacen, y han de hacerse, una “representación” de lo divino (en la figura de “Dios”), es decir, desde que convierten al Ser Absoluto en un Ente determinado, con tales y cuales caracteres. Villoro no renuncia a una perspectiva “racional”, aún sobre estos temas. Él se propone incluso (¿el despropósito?) de tratar de alcanzar una comprensión racional de la experiencia mística. Apoyado con los recursos del pensamiento fenomenológico y con la referencia a una experiencia personal, nuestro filósofo da cuenta de la experiencia mística como la experiencia de una “apertura” total del sujeto a lo Otro radical, a lo que no es él de ningún modo; una

<sup>10</sup> De manera personal Villoro llegó a reconocer que si simpatizaba con alguna postura religiosa era con la del budismo, aunque esto no quiere decir que haya sido un budista practicante.

experiencia de la disolución del sí mismo que permite que la existencia como tal y en su totalidad se revele de modo directo y pleno<sup>11</sup>. Esta es la experiencia de la unidad perfecta de la existencia y el sentido. Aunque se trata, según Villoro, de una experiencia al fin incomunicable, no podemos desecharla desde el punto de vista de una comprensión racional, razonablemente adecuada del mundo, pues esa experiencia nos proporciona una especie de “referente” último, más allá de nuestra subjetividad y encierro puramente antropocéntrico, que funda de alguna manera tanto nuestro sentido de la verdad como nuestra necesidad de valores objetivos, por arriba de nuestras limitadas y finitas condiciones de existencia.

Nos atrevemos a sostener, así, que el interés por el tema de lo sagrado (de lo Absoluto) no es una cuestión secundaria o circunstancialmente personal en el pensamiento de Villoro, sino que es un asunto esencial de su búsqueda filosófica y cumple una función primordial en el interés de buscar un fundamento objetivo tanto de nuestras verdades teóricas (de nuestro “saber”) como de nuestros valores éticos (de nuestra “sabiduría” ético-política). De ninguna manera estamos diciendo que algún tipo de creencia religiosa sea un fundamento filosófico o algo así. Importa subrayar ahora el carácter estrictamente filosófico –interrogativo, crítico– que siempre tuvieron las indagaciones de Villoro de la vía mística. De alguna forma, nuestro filósofo reivindica para el pensamiento el tema de lo sagrado, de lo “divino”, es decir, propone expropiárselo a las diversas, y siempre sectarias, estructuras religiosas, para, de esa manera, responder a una necesidad universal (una verdadera exigencia en nuestra época) de sentido, verdad y realidad.

## 5. Existencialismo racional y comunitario. Conclusión y perspectivas actuales

Claramente Villoro no compartió ciertas derivaciones meramente irracionalistas o anti-racionalistas de la postura existencialista, por ejemplo, en la línea de la filosofía heideggeriana y el posestructuralismo (el posmodernismo, en general). El reconocimiento de la prioridad de la existencia, la idea de partir de nuestra existencia real y concreta, no implicaba para Villoro que deberíamos renunciar a la razón. Nuestro filósofo se planteaba en todo caso buscar un concepto adecuado de “razón”, no meramente abstracto o puramente formal. Así, sin renunciar a las enseñanzas del existencialismo, se dirige a explorar en los siguientes años de su vida otras corrientes de la filosofía del siglo XX como la fenomenología

<sup>11</sup> Cf. particularmente el bello ensayo “La mezquita azul” (Villoro, 2008: 90-132).

y la filosofía analítica. Aunque aparentemente alejado de sus inquietudes iniciales – aparentemente cercano a una visión más bien intelectualista y cognitivista–, se puede observar que nuestro filósofo no abandonó aquellas intuiciones primigenias del todo.

Si bien es verdad que el libro *Creer, saber, conocer* constituye un valioso tratado de epistemología e incluso un buen ejemplo de filosofía analítica, creemos que es algo más que eso y algo más específico y concorde con la trayectoria general de Villoro y sus intereses teóricos más propios. De este texto han llamado la atención sobre todos los capítulos referidos al “saber” (para la epistemología) o bien al “creer” (para la teoría de la ideología), pero ha sido poco atendido los capítulos finales que se ocupan del tercer término epistémico, el de “conocer”, es decir, del conocimiento de la vida y el mundo basado en la experiencia personal y subjetiva. A nosotros nos parece que en esta temática se encuentra el planteamiento más original y relevante de la teoría del conocimiento villoriana y, a la vez, el más vinculado con sus posturas existencialistas de inicio y con el sentido propio de su proyecto filosófico. La idea clave de ese planteamiento es la de que el conocimiento personal, que da origen a una forma del conocimiento que Villoro llama “sabiduría”, es susceptible de una relativa fundamentación racional y, por ende, que conlleva un sentido de verdad. A la vez, a juzgar por el sentido general de la filosofía villoriana, el “conocer”, el conocimiento existencial, la sabiduría, la razón práctico-valorativa y prudencial, constituye la forma de conocimiento más relevante desde el punto de vista de aquello que es esencial para la realidad humana y, en particular, para la situación de la filosofía de frente al contexto de la realidad mexicana.

Podríamos aquí interpretar la postura gnoseológica de Villoro atendiendo a una distinción básica sobre la idea de verdad. Por ella se puede entender la correspondencia o adecuación de las creencias del sujeto bien con la realidad objetiva (lo que rige al “saber”) o bien con la praxis personal (lo que rige al “conocer”). Al primer significado de verdad se opone el concepto de “falsedad” o “error” –cuando nuestras creencias no corresponden a la realidad–, mientras que al segundo se opone el concepto de “mentira”, “engaño” o, en fin, según la terminología de Villoro, “inautenticidad”. Las creencias de la sabiduría, que tienen que ver con la vida personal, la praxis moral y política, los juicios estéticos o el credo religioso, son “racionales” si resultan congruentes con la experiencia real del individuo, es decir, si él da testimonio con su praxis de aquello en lo que dice creer. Para “verificar” esta

congruencia se puede considerar el punto de vista de otros sujetos, esto es, de la comunidad de personas que comparten creencias y el tipo de sabiduría que es el caso. Villoro llama a esta comunidad, “comunidad sapiencial”, y este concepto debe verse como la clave para la interpretación de su concepción y valoración de la “comunidad” desde el punto de vista ético-político en general.

Para Villoro existe una diferencia fundamental entre el Estado (o “asociación”, según sus palabras), en el que rige la subordinación del valor al poder, esto es, la acción político-estratégica de dominación, y la Comunidad, donde el poder se somete al valor bajo la égida de una praxis ético-política. La comunidad es la forma de vida social superior según nuestro filósofo, y no consiste en ninguna forma de estructura estatal sino en una praxis de vida personal e interpersonal éticamente conducida. Ciertamente, es importante recalcar, y quizá éste sea el gran punto de Villoro, se trata de una “ética racional”, esto es, de un comportamiento ético que es crítico tanto respecto a las modalidades puramente ideológicas de la moralidad establecida (las “buenas conciencias” que nunca pasan a la acción) como de las visiones puramente utopistas e idealistas, donde el sujeto nunca se plantea la necesidad de mediar sus valores e ideales con las condiciones reales de la vida social. En esto radica el valor positivo de la *política*, esto es, de la acción colectiva y concreta orientada a la transformación de realidad dada. Para Villoro, la política es irrenunciable y lo que debemos hacer es corregir las maneras como hasta ahora se ha producido, esto es, sometida a la búsqueda del poder por el poder, y que convierte pronto cualquier posición ideológica o moral en una mera “coartada”, en un “eufemismo” que oculta lo que son simples y mezquinos intereses de poder y deseos de dominación. Transformar la política en una praxis ética integral es para nuestro filósofo el camino de una verdadera emancipación y una efectiva realización humana conforme a los valores y los ideales de la justicia, la igualdad, la solidaridad, la armonía y la felicidad de los seres humanos.

Finalmente, podríamos describir el movimiento filosófico de Villoro como un proceso dialéctico que partiendo de una comprensión existencial (y hasta cristiana) del mundo se confronta críticamente con los elementos que le ofrece la razón moderna (tanto en la versión de la filosofía analítica como en la versión político-social del marxismo) para llegar a la conclusión (una síntesis subjetivo-objetiva) en la forma de un proyecto ético-político de

transformación y realización humana. Dimensión subjetiva y dimensión objetiva de la praxis y la realidad social quedan integradas en esa forma de “sabiduría” de la que nuestro filósofo fue un raro pero significativo ejemplar: alguien que dio testimonio con su vida y pensamiento del movimiento complejo y vivo de la unidad de la “verdad” y el “valor”.

## Bibliografía

Hurtado, Guillermo (2006). *El Hiperión*. México: UNAM.

Ramírez, Mario Teodoro (2010). *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

— (2011). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI.

— (2014). (Coordinador). *Luis Villoro: pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. México: Siglo XXI / UMSNH.

— (1997) (Coordinador). *Filosofía de la cultura en México*. México: Plaza y Valdés.

Ramos, Samuel (1965). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa-Calpe.

Villoro, Luis (1949). “Génesis y proyecto del existencialismo en México”: *Filosofía y Letras*, vol. 18, no. 36: 233-244. 310

— (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México.

— (1962). *Páginas filosóficas*. Jalapa: Universidad Veracruzana.

— (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1975). *Estudios sobre Husserl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

— (1982). *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI.

— (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1992). *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*. México: El Colegio Nacional / Fondo de Cultura Económica.

— (1995). *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

- (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio Nacional.
  - (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*: México: UNAM / Paidós.
  - (2001). *De la libertad a la comunidad*. México: Instituto Tecnológico de Monterrey /Ariel.
  - (2006). *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*. México: Verdehalago / El Colegio Nacional.
  - (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*, México: UAM.
- Zea, Leopoldo (1987), *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa.

