

Luis Villoro y la filosofía latinoamericana

by Mario Teodoro Ramírez

English Abstract

In this essay we analyze the position of Luis Villoro regarding the possibility of a Latin American philosophy. We present the arguments he had against the idea of a "self" philosophy and we observe that, however, this did not imply he was against the Latin American philosopher assuming a commitment to her historical-concrete reality, only that this commitment should be done guarding the autonomy and rationality of philosophical thought.

Resumen en español

En este ensayo nos ocupamos de analizar la posición de Luis Villoro sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Exponemos los argumentos que él presentaba en contra de la idea de hacer una filosofía "propia" y observamos que, sin embargo, esto no implicaba que él estuviera en contra de que el filósofo latinoamericano asumiera un compromiso con su realidad histórico-concreta, sólo que este compromiso debiera hacerse cuidando la autonomía y racionalidad del pensamiento filosófico.

Resumo em português

Neste ensaio lidamos com a análise da posição de Luis Villoro sobre a possibilidade de uma filosofia latino-americana. Apresentamos os argumentos que ele tinha contra a idéia de um "eu" filosofia e descobriu que, no entanto, isso não implica que ele era contra o filósofo latino-americano assumiu um compromisso com a sua realidade histórico-concreto, única este compromisso deve estar guardando a autonomia e racionalidade do pensamento filosófico.

Quizá ningún filósofo latinoamericano de los últimos tiempos ha visto concretar sus ideas en la vida político-social y cultural latinoamericana como el pensador mexicano Luis Villoro. Cabe recordar que el 9 de febrero de 2009 fue promulgada por el presidente Evo Morales la nueva constitución de Bolivia, misma que establece en su artículo 1º. que este país "se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del

país”. Se podría mencionar también las reformas constitucionales que en este mismo tenor se han llevado a cabo en diversos países latinoamericanos, incluida la insuficiente reforma mexicana, producto de la rebelión indígena neozapatista de 1994. Resuenan en estos cambios constitucionales ideas que Luis Villoro había presentado en el periodo comprendido entre 1989 y 1996 y que quedaron plasmadas en su libro *Estado plural, pluralidad de culturas* (Villoro 1998). Aunque no es ni con mucho la única referencia de aquellos cambios, pues la lucha por el reconocimiento de los derechos culturales y socio-políticos de las comunidades indígenas tiene una historia de siglos y con muchos antecedentes y orientaciones desde diversas disciplinas y corrientes del pensamiento, es cierto que el planteamiento de Villoro resultó ser uno de los más sistemáticos y consistentes para la conceptualización y fundación de un “Estado plural” que reconoce constitucionalmente la autonomía y los valores de los pueblos indígenas (Zeballos Ibáñez 2011).

Por lo anteriormente referido, queda claro que Luis Villoro ha sido y sigue siendo una de las grandes figuras del pensamiento latinoamericano y un estandarte intelectual de las luchas por la emancipación y liberación de nuestros países, particularmente, de sus pueblos indígenas. Esta situación quizá pueda resultar sorprendente o extraña para algunos, sobre todo si se tiene en cuenta que Villoro fue considerado en algunos momentos como un filósofo vinculado a las corrientes filosóficas de aparente sesgo norteamericano (particularmente por su interés por la filosofía analítica) y reticente o claramente opuesto a las pautas y orientaciones del latinoamericanismo filosófico, es decir, al proyecto de diversos pensadores de construir una filosofía propia o específica de Latinoamérica, que llamaremos por comodidad concepción sustantiva. En este ensayo vamos a tratar de aclarar esta aparente contradicción o desfase. Primero, recordando el contexto y el carácter general del pensamiento villoriano en cuanto defensor de la razón crítica (más formal que sustantiva) y luego precisando en qué consiste su idea de lo que debe entenderse por una filosofía, o más precisamente, un filosofar latinoamericano, es decir, qué debe ser y cómo debe ser la filosofía que se haga en nuestros países. Querriamos como conclusión hacer una observación sobre la situación actual de estas discusiones en el contexto del pensamiento filosófico reciente.

Entre lo propio y lo ajeno, entre lo particular y lo universal. La crítica de Villoro al latinoamericanismo filosófico

Villoro nace en 1922 y fallece en 2014, a la edad de 91 años. Inicia su actividad académica en la filosofía hacia fines de la década de 1940, por lo que su carrera intelectual cubre casi setenta años (Ramírez 2010, 2011 y 2014). Dentro de esa larga trayectoria ubicamos un momento relacionado con nuestro asunto. En 1988 participa en un Coloquio sobre “Cultura, identidad e integración latinoamericana” organizado por el gobierno mexicano y coordinado por el renombrado poeta y ensayista Octavio Paz; Villoro presenta la ponencia “La idea de la unidad iberoamericana”, un asunto que si bien había estado lateralmente presente en sus estudios histórico-políticos sobre la realidad mexicana, no había sido objeto de un planteamiento directo. Villoro sostiene

ahí que la unidad iberoamericana no es un concepto descriptivo ni un proyecto político sino una imagen conceptual que expresa anhelos y sueños colectivos, más propiamente la utopía de una comunidad unificada en sus realidades profundas y capaz de hacer frente a peligros externos. “La idea de la unidad iberoamericana – plantea Villoro– expresaría el anhelo de una comunidad más amplia que nos trascienda, realizadora a la vez de autenticidad y concordia” (Villoro 1988, 54). Según Villoro, esta idea, este sueño, no responde “a una ideología específica ni forma parte de una corriente política determinada” (Ibíd). Por ende, no se le puede reducir a un programa de acción muy preciso en el que perdería su sentido profundo y el carácter de la unidad como unión en la rica diversidad de las culturas latinoamericanas. Villoro plantea así que es necesario buscar un punto de mediación entre la realidad histórica existente y la utopía de la unidad latinoamericana plena. Esta utopía no debe ser considerada como una mera representación irrealista sino fungir como una ideal regulativo para orientar las acciones concretas y las transformaciones necesarias que apunten hacia la situación deseada. La unidad latinoamericana no es, claramente, un hecho, una realidad, pero “quizás ahora por primera vez –expresa el filósofo mexicano– la historia nos plantee el reto de empezar a construir una empresa política a partir de la substancia de que están hechos los sueños” (Villoro 1988, 56).

Este mismo espíritu a la vez prudente y abierto, lo tiene Villoro respecto a la pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Un año antes, en 1987, había publicado el ensayo titulado “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana” (incluido en Villoro 1995), en el cual entabla directamente un diálogo polémico con una de las figuras señeras del latinoamericanismo, su compatriota y condiscípulo Leopoldo Zea. Frente a la propuesta de éste (secundada por muchos otros) de construir una filosofía latinoamericana, es decir, una filosofía “propia”, capaz de atender nuestras circunstancias peculiares, Villoro considera que es necesario antes que nada analizar conceptualmente, de forma rigurosa y precisa, tal planteamiento, esto es, el de la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Si bien es cierto, y Villoro es el primero en reconocerlo, que la filosofía hecha en nuestros países adolece de fallas fundamentales y ha funcionado muchas veces como un mero mecanismo de reforzamiento ideológico de la colonización, es importante, como sea, tener en mente que la exigencia de universalidad es un rasgo del pensamiento filosófico al que no podemos renunciar a costa de renunciar al sentido esencial de la filosofía. Villoro busca así una vía de solución de la tensión entre particularidad y universalidad, entre lo propio y lo ajeno, más allá de una filosofía abstracta y colonizadora que ignora cualquier cuestión sobre el contexto real de las sociedades latinoamericanas, pero más allá también de la mera reducción de la filosofía a la afirmación de algo “propio” o bien a su confusión con otras disciplinas o, lo peor, a su conversión en una mera ideología. Villoro encuentra esa vía en el análisis crítico y preciso del concepto de *autenticidad*, bajo la asunción de que lo que debemos proponernos es la construcción de una filosofía auténtica, que sería, al fin, una *auténtica filosofía*.

El filósofo mexicano propone entender por “pensamiento auténtico” aquel que cumple dos requisitos precisos: es un pensamiento autónomo y es un pensamiento

congruente con la vida y circunstancias del pensador. Sólo el cumplimiento de ambas condiciones permite construir y alcanzar la autenticidad en el pensamiento. Quepa aclarar que Villoro utiliza el concepto de autenticidad en un sentido muy preciso. “Auténtico” califica no un ser en relación a su supuesta esencia o sustancia sino un proceso, el de la relación de los actos de pensamiento, por un lado, con la conciencia pensante, y por otro, con las condiciones de vida del sujeto pensante. En este sentido, nuestro filósofo se distancia claramente de cualquier forma de ideología nacionalista o particularista. La comunidad a la que pertenecemos, la nación en que nacimos o el pueblo donde vivimos, no son esencias metafísicas preclaras, sustancias permanentes, inamovibles e incuestionables que valieran de por sí, por el mero hecho de ser “nuestras” (Villoro 1974). Nos atrevemos a remarcar que Villoro tampoco defiende en un sentido fuerte y como un fin en sí mismo la idea de *identidad* (nacional, cultural o étnica). Desde sus tiempos juveniles definió como categorías centrales de su interrogación filosófica más bien las de diferencia, otredad o alteridad.

¿Qué significa entonces autonomía como primer rasgo de la autenticidad del pensamiento? Se puede formular de manera simple: es “pensar por sí mismo”, es encontrar en el propio ejercicio de su pensamiento las razones que sustentan y dan validez a las creencias que sostenemos. Esta definición puede parecer una mera profesión de fe racionalista si olvidamos un punto clave de la definición de Villoro: el pensamiento, la –“razón” es un acto de la persona concreta, un compromiso personal, existencial, no es un despliegue abstracto y pretendidamente neutro de ideas autonomizadas, un mero juego conceptual; no se trata, como dice nuestro filósofo, de “el frío malabarismo de los conceptos o la falsa seriedad académica” (Villoro 1995, 102). Así lo estipula ya desde su temprano ensayo sobre la vocación filosófica (Villoro 1962). Ahora bien, para Villoro la exigencia primera de autonomía conlleva ya el segundo sentido de autenticidad: la congruencia o consistencia del pensamiento con la realidad del pensador. Alguien que es capaz de pensar por sí mismo no puede pensar sino “desde sí mismo”, desde su realidad concreta: sin negarla y a la vez sin reducirse a como ella se presenta en un momento dado. El pensamiento auténtico en tanto que pensamiento autónomo es necesariamente crítico, disruptivo con el orden de cosas dado. Posee en sí mismo la posibilidad de ser transformador, revolucionario incluso.

La filosofía tiene así dos alternativas o dos opciones: puede convertirse en un pensamiento meramente ideológico, que se contenta con reproducir creencias injustificadas e incuestionadas, lo que, finalmente, sirve al mantenimiento de un orden social de dominación, o bien la filosofía puede advenir en cuanto pensamiento crítico un medio para la liberación. A diferencia de la llamada “filosofía de la liberación”, Villoro no da por supuesto filosóficamente aquello que se debe demostrar y sustentar en razones precisas y consistentes; presuponer o predefinir a la “liberación” como la tarea o función de la filosofía implica asumir una noción preestablecida de tal concepto, lo que significa, por ende, volver superfluo al pensamiento filosófico, o bien subordinarlo a una instancia previa (opiniones, intereses, grupos políticos, ideologías, etc.). “La justificación de la liberación queda fuera de la filosofía”, dice Villoro citando al filósofo peruano Francisco Miró Quesada (Villoro 1995, 109). Es por esto que la alternativa

entre afirmar lo “propio” o defender lo “ajeno” está mal planteada. Pues tanto puede ser ideológica una afirmación de lo propio (una que sea acrítica ante la función negativa y enajenante que pueden tener ciertos modos de lo propio) como una afirmación de lo ajeno (el alienante academicismo del pensamiento abstracto y desarraigado). A la vez, tal emancipadora puede ser la reapropiación crítica de la tradición propia como la adaptación crítica y contextualizada de ideas y concepciones venidas de otros lados. Es el modo de nuestra relación con lo propio o lo ajeno, indistintamente, lo que es relevante para el filósofo mexicano.

Villoro planteó la necesidad de un ejercicio racional e intelectualmente profesional del pensamiento filosófico. Abogó por el rigor teórico, la claridad conceptual, la argumentación seria y la capacidad de creatividad intelectual. Esto no significaba para él, como se quiso interpretar de forma reductiva y quizá mal intencionada (incluso por el propio Zea) sostener que la filosofía es una ciencia (o una “técnica”) o que la “filosofía analítica” era la única y correcta forma de hacer filosofía. Asumir el compromiso racional de la filosofía es un acto de todo filósofo, en todas las épocas, en todos los lugares y en todas las posiciones. Cito a Villoro: “filosofía rigurosa es reflexión que aspira a ser clara, precisa y radical. En ese sentido toda filosofía rigurosa es liberadora; pero su labor liberadora no consiste en prédicas de acción o adoctrinamientos políticos, sino en poner en cuestión los sistemas de creencias recibidas y las convenciones aceptadas que tomamos como propias” (Villoro 1995, 116).

Un concepto normativo de cultura

Villoro extiende el enfoque presentado en la discusión con Zea a la reflexión sobre el problema que estaría, según él, de fondo: el de la consistencia de la cultura desde un punto de vista axiológico y no solamente empírico y social. Como sabemos, desde la década de 1970 empieza a emerger en distintas partes del mundo la problematización teórico-filosófica sobre la diversidad y la diferencia culturales. Un hito en este proceso fue la participación del filósofo Charles Taylor en la discusión a principios de los 90 sobre el multiculturalismo para el caso canadiense, enfocado por él desde el punto de vista de la tradición del idealismo filosófico y la hermenéutica. Dos ideas básicas defiende Taylor: que el reconocimiento intersubjetivo o interpersonal es una condición necesaria de la existencia humana, y que la identidad personal sólo es tal en el contexto de un mundo socio-cultural concreto (Taylor 1993). A partir de la intervención del filósofo canadiense el tema del multiculturalismo adquiere clara legitimidad teórica para muchos pensadores que desde tiempo atrás querían rebasar la alternativa clásica entre positivismo y marxismo –ambas posturas coincidentes en su mutuo desinterés por la importancia de los factores culturales y los mundos culturales en los procesos sociopolíticos.

En México, además de la renovación en la discusión filosófica, debemos considerar los cambios teóricos que desde principios de la década de 1970 se

empezaron a producir en los estudios antropológicos. Resulta relevante la aparición en 1987 del libro *México profundo. Una civilización negada*, de Guillermo Bonfil Batalla (Bonfil 1987), quien llamó la atención sobre el uso ideológico que se había hecho en nuestro país de la noción de mestizaje y como había implicado una negación o desconocimiento de la dimensión indígena y de las vivientes culturas indígenas mexicanas. Villoro se había ocupado desde su juventud de la problemática indígena (en su reconocido libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*; Villoro 1950) y los nuevos parámetros antropológicos y hermenéuticos de aquel momento le motivaron seguramente a retomar el asunto, después de haberse dedicado durante varios años a otros temas de filosofía básica. No obstante, hay que señalar que a lo largo de sus diversas indagaciones filosóficas (fenomenológicas, epistemológico-analíticas, ético-políticas, etcétera.), Villoro ha mantenido un interés y una valoración por el tema de la *comunidad* y ha sostenido, al igual que Charles Taylor, una idea si no sobre la prioridad de la comunidad sobre el individuo sí sobre la interdependencia y solidaridad entre ambos términos. No hay individuo sin comunidad aunque tampoco hay comunidad sin individuo. Esta fórmula expresa bien el talante ético-humanista y a la vez crítico-racional de la actitud de Villoro. En su temprano ensayo de 1948, “Soledad y comunión” (Villoro 2008) se encuentran trazadas las líneas básicas de esta argumentación, que nuestro filósofo mantendrá hasta el final de su vida. Su postura debe ser reconocida como un planteamiento original y propio, que no se puede reducir ni identificar con ninguna de las posiciones normalmente en pugna en torno a estas cuestiones: ni es un comunitarista en el sentido de las concepciones de raigambre socialista o nacionalista, ni es un individualista en el sentido de las posturas abstractamente universalistas del liberalismo común (Villoro 2007).

Lo anterior resulta evidente en la discusión que entabla Villoro con el filósofo Ernesto Garzón Valdés en el texto “Sobre relativismo cultural y universalismo ético” (Villoro 1998) donde precisa la legitimidad de las luchas culturalistas en los marcos de una perspectiva que no contradice las exigencias racionales y universales del pensamiento filosófico y ético. Según nuestro filósofo, tanto el relativista como el universalista suponen una idea falsa de las culturas, de la cultura como tal: que se trata de una realidad cerrada en su particularidad, ya para afirmar esta particularidad, como hace el relativista, o ya negarla y cuestionarla, como hace el universalista. Contra ambos, Villoro sostiene que las culturas son realidades dinámicas y abiertas, que en toda cultura existe ciertamente una moralidad común establecida que puede contradecir valores universales, pero también existe en todas ellas, como parte de su propia constitución, la posibilidad de una visión crítica y renovadora. A la vez, los valores universales no son accesibles ni practicables fuera del contexto de una cultura determinada. En otras palabras, no hay acceso no culturalmente condicionado a unos valores universales, lo cual no niega que haya valores universales. Sólo significa que no hay ninguna cultura que pueda considerarse el correlato de esos valores, es decir, que pueda concebirse como LA cultura universal (que es la falacia del eurocentrismo y del occidentalismo en general). Los valores universales son transculturales, trascienden a las culturas particulares y, a la vez, cualquier cultura puede acceder a ellos (Ramírez 2005).

Villoro propone así un concepto formal de la cultura que puede servir a la vez como base para el establecimiento de principios normativos para la relación entre las culturas. Dice nuestro filósofo: “Toda cultura comprende creencias acerca de lo que puede considerarse como razones que justifiquen las creencias, respecto de las reglas que deben normar la conducta para alcanzar el bien común y acerca de los valores últimos que pueden otorgar sentido a la vida”. (Villoro 1998, 145). Esto independientemente de los contenidos específicos que adquieren razones, reglas y valores en cada cultura. Tales componentes pueden ser diversos pero toda cultura los posee en una cierta forma si es que es o se llama una cultura. En un texto anterior, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, de 1993 (Villoro 1998), nuestro filósofo establecía cuatro funciones que toda cultura debe cumplir y que a la vez se convierten en cuatro principios para regir la relaciones interculturales. Estos son: 1) el principio de *autonomía*, es decir, la capacidad de toda cultura de normarse a sí misma, con lo cual se cumple la función de ordenar coherentemente las creencias, ideas y concepciones que se dan en esa cultura; 2) el principio de *autenticidad*, es decir, el que las creencias, ideas y valores que operan en una comunidad cultural deben ser consistentes con la vida, necesidades y posibilidades reales de tal comunidad; 3) el principio de *finalidad*, esto es, el que toda cultura debe tener la capacidad para dar sentido a la vida de los miembros que la integran, esto es, para cumplir la función de humanización o espiritualidad que toda cultura debe cumplir; 4) el principio de *eficacia*, que se refiere a la posibilidad de toda cultura de contar con los medios para que sus miembros puedan satisfacer sus necesidades materiales y de sobrevivencia.

Bajo las consideraciones anteriores cabe recordar el análisis y la resolución que Villoro nos propone acerca de dos temas ampliamente discutidos en la teoría cultural que son el relativo al concepto de “identidad” y el relativo al de “derechos colectivos” (y los concomitantes al derecho de las comunidades indígenas a la autonomía). Como buen pensador crítico (incluso analítico y vinculado al pensamiento liberal), el filósofo mexicano cuestiona las posturas metafísicas y sustancialistas acerca de la identidad comunitaria, como cuando se habla de identidad de un pueblo, identidad cultural o identidad nacional. Su tesis –un verdadero aporte filosófico a la discusión– es que la identidad no es un hecho o una realidad objetiva o sustantiva, esto es, no es algo dado o existente de suyo. La identidad es la imagen o *representación* que una comunidad se hace de sí misma: esta representación incluye elementos de la realidad peculiar de ese pueblo pero sobre todo expresa los valores e ideales que él se plantea o propone. *La identidad es una instancia imaginaria de lo social*, aunque tiene tanta verdad e importancia como si fuera un hecho dado. El punto para Villoro es que no podemos hablar y defender la identidad como si se tratara de un “haber” conquistado y acabado, de una definición definitiva. En verdad, es para los otros, para los extranjeros o los dominadores que la identidad aparece como algo fijo y terminado. Para cualquier miembro de una comunidad viva su identidad es vivida como un horizonte de sentido, abierto a diversas interpretaciones y actualizaciones. De esta manera, afirma Villoro: “lo que destruye la identidad de un pueblo no es, entonces, el cambio en sus formas de vida o de pensamiento, sino la negación de su capacidad para proyectar y realizar una

imagen ideal de sí mismo, en que el pasado se integre con la realidad actual. Es supresión de la posibilidad de fraguar por nosotros mismos la imagen en la que podamos reconocernos lo que destruye nuestra identidad, no la pérdida de una haber heredado” (Villoro 1998, 150). Esto significa no otra cosa que el derecho a la identidad es el derecho a crear la propia identidad, esto es, el derecho a proyectar, a inventar, a soñar...

Quepa recordar que esta noción crítica de la identidad ha recibido de alguna manera la influencia del pensamiento de Emilio Uranga, brillante filósofo y compañero de Villoro en el grupo *Hiperion*, que existió alrededor de 1950. Con bases en la filosofía heideggeriana, Uranga enderezó un crítica al sustancialismo metafísico y propuso una filosofía ontológica de la accidentalidad o la contingencia del existente humano (Uranga 1990), en la que, naturalmente, una valoración de las posibilidades creadoras e inventivas de la imaginación cultural estaba de alguna forma implícita.

El valor universal del pensamiento indígena

De todo lo anteriormente expuesto deriva Villoro su concepción de los derechos indígenas y su valoración en general de las culturas indígenas. En contra de quienes rechazan, desde el pensamiento liberal, la idea de derechos colectivos, con el argumento de que estos derechos no tienen un sujeto (un sujeto del derecho) y, por ende, no pueden considerarse derechos humanos o pueden incluso contraponerse a estos, nuestro filósofo argumenta que en realidad el derecho de pertenencia a una comunidad cultural, es decir, la necesidad humana de ser parte de una comunidad, es un derecho humano básico: no hay existente humano sin el sentido y los valores en su concreción le otorga la comunidad a la que pertenece. No hay individuo humano en cuanto ser libre y autónomo sin el reconocimiento del otro. Por ende, los derechos comunitarios no son contradictorios con los derechos humanos básicos, por lo cual se puede afirmar también que el sujeto de los derechos colectivos son los individuos mismos en cuanto integrantes de una comunidad y, por ende, que los derechos colectivos –el derecho a la autonomía, por ejemplo, o el derecho a la cultura y a la lengua propias– son un derecho humano básico (Villoro 1998). No obstante, Villoro se cuida de señalar que la “pertenencia” a una comunidad no puede ser obligatoria o coactiva, por ende, debe basarse en la libre elección del individuo.

A partir de su acercamiento cada vez más mayor a las posturas del neozapatismo, como asesor del EZLN, y de su amistad con el subcomandante Marcos (ahora Galeano), Villoro llega a sostener desde el punto de vista de su interés por la ética y la filosofía política la tesis de que el modelo de democracia –y, en general, de concepción político-social y humana— lo constituyen las formas de la democracia en las comunidades indígenas. A lo largo de su vida intelectual Villoro fue siempre renuente a suscribir alguna de las diversas opciones del pensamiento político e ideológico: el liberalismo, el socialismo, el nacionalismo, la democracia representativa, etcétera. Fue crítico de todas ellas y, al fin, ninguna respondía a sus expectativas

desde el punto de vista filosófico y ético-político, y también, desde el punto de vista de sujeto político comprometido en nuestro país con la causa indígena. Así, nuestro filósofo se decanta, particularmente en los últimos años de su vida, por la forma de la democracia indígena, participativa, directa, arraigada a prácticas vitales concretas y a experiencias socio-culturales específicas de la cultura indígena –particularmente, en lo que tiene que ver con sus concepciones ecológico-naturalistas y su sentido holístico de lo sagrado. Pero, sobre todo, lo que Villoro valora es la idea de una comunidad ético-política, de una forma de vida social donde el poder está subsumido al valor, y donde la vida comunitaria deja gran espacio a las formas espontáneas, afectivas, vitales e interpersonales de interacción, más allá de toda forma de enajenación en estructuras institucionales duras y órdenes jurídico-formales. En la libre y concreta integración comunitaria indígena Villoro encuentra por fin la realización del ideal, de alguna manera anarquista, de una vida humana solidaria, igualitaria, justa y creativa. Precisamente, de una sociedad más allá del Estado, o sin Estado. El ideal comunista de Marx cumplido no a través de una lucha revolucionaria rígidamente organizada y mediante la priorización del orden económico, sino a través de un compromiso ético humano profundo, auténtico y verdadero.

Independientemente de lo mucho que pueda haber de idealización de la comunidad indígena por parte de Villoro importa señalar no obstante el sentido y valor de su enfoque filosófico. Como hemos tratado de insistir en esta intervención, la postura de nuestro filósofo, su respuesta a la pregunta por la posibilidad de un filosofar latinoamericano, consiste en la siguiente: como filósofos debemos ocuparnos de nuestra realidad concreta, de nuestra circunstancia histórico-cultural, pero no para quedarnos en la afirmación ideológica o simplista de su particularidad o peculiaridad sino para proyectar desde esa particularidad, mediante todos los instrumentos que la tradición filosófica nos ofrece (tal como hizo el propio Villoro), el sentido y el alcance universal de nuestras problemáticas y de las opciones que podemos construir desde ellas. Esto queda de manifiesto en la manera como Villoro incorpora a su reflexión sobre la “comunidad” de su libro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (Villoro 1997) los aportes de las culturas indígenas americanas. Se trata, pues, en su perspectiva, de llevar a cabo un ejercicio de *universalización*, de llevar al plano universal los valores y aportes de nuestras culturas, esto es, de mostrar cómo estos cumplen los requisitos de validez general para todos los sujetos humanos y todas las culturas sobre el planeta. Pues a fin de cuentas la lucha ético-política en contra de la injusticia, que es la razón última de la lucha a favor de las comunidades indígenas, es una lucha humana universal, ahora y siempre, aquí y en todas partes.

Observación final

Como conclusión, solamente quisiéramos señalar que el nuevo o reformulado universalismo al que apunta Villoro, que podemos llamar una vía negativa a lo universal, y, en general, la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana, deberá llevarnos, si queremos ir al fondo del problema que se plantea, más allá de la

alternativa entre una perspectiva racional de corte epistemológico (como la de Villoro) y un particularismo ideológico, como el latinoamericanista, a una nueva concepción *ontológica*. Es hora de que el pensamiento latinoamericano, el pensamiento mexicano, se ocupe de un tema del que poco se ha ocupado, o acaso con algunos atisbos, esto es, el de la Ontología, es decir, el de la formulación de una concepción básica sobre la realidad, sobre la existencia, en la que toda reflexión epistemológica, ética o política pueda fundarse con coherencia y contundencia, más allá de las posturas meramente particularistas, formalistas o relativistas.

Como heredero de la tradición crítico-reflexiva de la filosofía moderna, heredero y continuador de figuras como Descartes, Maquiavelo, Rousseau, Kant, Marx, Husserl, Russell, Wittgenstein, Villoro se apartó tanto de las líneas irracionalistas de la filosofía como de cualquier forma de pensamiento metafísico de corte intelectualista. Su única aproximación a las perspectivas ontológicas se dio a través de su acercamiento en su juventud al filósofo existencialista Gabriel Marcel (Villoro 1962), y a lo largo de su vida, pero siempre de forma más bien lateral, a ciertas ideas del pensamiento oriental y teológico (Villoro 1962). No obstante, el filósofo mexicano se mantuvo fiel a los supuestos filosóficos básicos de la modernidad, es decir, a la ponderación ante todo de una razón crítico-escéptica que desconfía de la posibilidad de un discurso teórico-racional sobre cuestiones ontológicas o metafísicas últimas y que deja de forma prudente los temas de la fe y lo sagrado en el fuero íntimo del filósofo.

No obstante, parece que el vaivén entre razón crítica y compromisos ideológico-políticos sustantivos no se supera ni resuelve. La razón crítica no puede ofrecer a la exigencia latinoamericanista otra respuesta que la de un cuidado en los procedimientos intelectuales. El latinoamericanismo no renuncia por su parte a su deseo de un proyecto ideológico-político, al requerimiento de que la filosofía puede responder con algo más que aclaraciones conceptuales y metodológicas a las ingentes demandas del mundo latinoamericano y del mundo subalterno en general. Consideramos que la alternativa ante esta persistente discordancia estaría precisamente por el lado del establecimiento de una filosofía con pretensiones seriamente esenciales y universales, esto es, una reconstrucción filosófica de gran caladura que pudiera no dar una respuesta simplemente escéptica al latinoamericanismo y que a la vez pueda superar sus yerros y atolladeros teóricos. Una filosofía, pues, que recupera su interés por lo absoluto, posrelativista y pos-posmoderna, en los términos en que los últimos años está planteando lo que se conoce como Nuevo Realismo, una postura que está lanzando retos verdaderamente revolucionarios a la filosofía de nuestros días (Ferraris 2013). ¿Podríamos desde las radicales y novedosas tesis del nuevo realismo delinear una salida al tradicional conflicto filosófico latinoamericano entre críticos y sustantivos, entre analíticos y comprometidos? Esta sería una tarea teórica y reflexiva a desarrollar en el futuro.

Un tema resulta particularmente significativo en esta posibilidad que señalamos. Como sabemos, tradicionalmente cierto latinoamericanismo ha confluído con un interés de carácter religioso, referido ya al cristianismo popular, a una Iglesia comprometida

con los oprimidos, o bien, al interés por recuperar y valorar las concepciones religiosas precolombinas y que mantienen vivos algunos de sus aspectos en las comunidades indígenas actuales. Es claro, por ejemplo, el vínculo de la filosofía de la liberación con la teología de la liberación, y el interés de muchos pensadores latinoamericanos por la visión religiosa indígena. Estas relaciones, abierta o discretamente mantenidas, han producido discusiones teóricas fuertes y ha sido uno de los motivos del rechazo por cierto sector de la intelectualidad de nuestros países del pensamiento latinoamericanista, al que acusa de ideológico, confesional o mesiánico. No obstante, tal rechazo no produce ningún cambio en nuestra situación. Creemos que es necesario plantear filosóficamente de forma directa, clara y racional la cuestión teológico-religiosa.[1] Es aquí donde el nuevo realismo puede ser útil, particularmente la propuesta de “realismo especulativo” que está haciendo el filósofo francés Quentin Meillassoux (2015).

De acuerdo con su planteamiento de una ontología de la contingencia absoluta de la existencia del universo se puede afirmar racionalmente que Dios no existe, pero por el mismo principio no se puede negar la posibilidad de su existencia en un futuro (un Dios virtual, dice Meillassoux), es decir, dado que tampoco las leyes de la naturaleza se pueden considerar absolutas, no hay manera de negar racionalmente que ellas puedan cambiar y abrir la posibilidad en un momento futuro del surgimiento de una Divinidad capaz de garantizar la resurrección de los cuerpo y la inmortalidad humana, y, sobre todo, lo que es de interés ético fundamental, la posibilidad de una justicia absoluta, para todos, vivos y muertos. La exigencia ético-utópica de la religión de un reino de justicia podría ser alcanzada en este mundo o más bien en un nuevo mundo, que no sería un ultramundo, sino un nuevo modo de ser (una nueva etapa) de este mismo mundo. Pero este alcance debería darse a través de un ejercicio racional radical y de ninguna manera mediante la renuncia, mayor o menor, a las posibilidades de la razón. De esta manera podría pensarse nuevamente una concepción sustantiva acerca de los compromisos ontológicos y ético-políticos de la filosofía en general y, claro, de la filosofía latinoamericana en particular, urgida ciertamente de ellos.

En una colaboración próxima quisiéramos ocuparnos de desarrollar esta observación acerca de la necesidad de construir una filosofía ontológica reflexiva y racional (especulativa) como fundamento para la conformación de una filosofía latinoamericana adecuada, que integre plenamente los lineamientos y el espíritu filosófico de Villoro pero que pueda responder también a los retos y proyectos del latinoamericanismo filosófico y, en fin, a los de las mismas sociedades latinoamericanas.

Dr. Mario Teodoro Ramírez
Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
marioteo56@yahoo.com.mx

Notes

[1] Tal y como incluso el propio Villoro lo intentó, tímidamente, dado el laicismo, a veces anticlericalismo, dominante en la academia mexicana del siglo XX. Sobre los intentos villorianos de pensar el tema teológico-religioso desde una perspectiva estrictamente filosófico-racional, pero no escéptico-atea, ver: Villoro 2008.

References

Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. México: CNCA, 1987.

Ferraris, Maurizio. *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca nueva, 2013.

Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja negra editora, 2015.

Ramírez, Mario Teodoro. *Filosofía culturalista*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 2005.

_____. *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: UNAM, 2010.

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

Ramírez Mario Teodoro (Coordinador). *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. México: Siglo XXI, 2014.

Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*. Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato, 1992.

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

_____. "Motivos y justificación de la actitud filosófica". En: *Páginas filosóficas*. Jalapa: Universidad veracruzana, 1962 (reimpresión 2006: 61-80).

_____. *Signos políticos*. México: Grijalbo, 1974.

- _____. "La idea de la unidad iberoamericana". *Vuelta* XII, 136 (1988): 53-56.
- _____. *En México: entre libros. Pensadores del siglo XX*. México: FCE, 1995.
- _____. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE, 1997.
- _____. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós, 1998.
- _____. *Los retos de la sociedad por venir. Ensayo sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México: FCE, 2007.
- _____. "Soledad y comunión". En: *La significación del silencio y otros ensayos*. México: UAM, 2008 (p. 25-47).
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 1993.
- Zebañes Ibáñez, Mariana. "Conformación ideológica del Estado plurinacional de Bolivia y percepciones sociales". *Ciencia y cultura* 26 (Junio 2011): 61 – 81, <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n26/v12n26a03.pdf> (Fecha de consulta: 2 de junio de 2015).