

Luis Villoro ante la crítica

Itinerario filosófico de un pensador
políticamente comprometido

Guillermo Hurtado
Omar Eduardo Mayorga-Gallardo
(coordinadores)



BONILLA
ARTIGAS
EDITORES



Luis Villoro ante la crítica

Guillermo Hurtado
Omar Eduardo Mayorga-Gallardo
(coordinadores)

Luis Villoro ante la crítica

Itinerario filosófico de un pensador
políticamente comprometido



Luis Villoro ante la crítica : itinerario filosófico de un pensador políticamente comprometido / Guillermo Hurtado, Omar Eduardo Mayorga-Gallardo, coordinadores. -- Ciudad de México : Bonilla Artigas Editores, 2026

312 pp. ; 15 x 23 cm. – (Pública filosófica ; 35)

ISBN 9789689728856 (impreso)

ISBN 9789689728863 (ePub)

ISBN 9789689728870 (pdf)

1. Villoro, Luis, 1922- 2014 - crítica e interpretación.

2. Filósofos mexicanos.

I. Hurtado, Guillermo, coord.

II. Mayorga-Gallardo, Omar Eduardo, coord.

LC: B1019.V531 L

DEWEY: 199.72 L

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de los legítimos titulares de los derechos.

Esta publicación fue dictaminada por pares académicos
bajo la modalidad doble ciego.

Luis Villoro ante la crítica.

Itinerario filosófico de un pensador políticamente comprometido

Primera edición, junio 2026

De la presente edición:

D. R. © 2026, a cada autor por su texto

D. R. © 2026, Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.

Hermenegildo Galeana 116, Barrio del Niño Jesús,

C.P. 14080, Tlalpan, Ciudad de México, México

editorial@bonillaartigaseditores.com.mx

www.bonillaartigaseditores.com

ISBN: 978-968-9728-85-6 (impreso)

ISBN: 978-968-9728-86-3 (ePub)

ISBN: 978-968-9728-87-0 (pdf)

Coordinación editorial: Bonilla Artigas Editores

Cuidado de la edición: Marisol Pons

Diseño editorial y de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina

Impreso y hecho en México

Contenido

Presentación

Guillermo Hurtado y Omar Eduardo Mayorga-Gallardo 9

El Hidalgo de Luis Villoro

Guillermo Hurtado 13

El realismo cognoscitivo de Luis Villoro y su relevancia para nuestro tiempo

Mauricio Beuchot 25

Multiculturalismo y modernidad según Luis Villoro

Samuel Arriarán 41

Filosofía política

y ciencias sociales críticas en Luis Villoro

Omar Eduardo Mayorga-Gallardo 61

Los años existencialistas de Luis Villoro

José Manuel Cuéllar Moreno 81

La filosofía mexicana en la obra de Luis Villoro <i>Héctor David León Jiménez</i>	99
Luis Villoro y el principio de no exclusión <i>Carlos Montemayor</i>	127
Correspondencias en la epistemología y la filosofía política de Luis Villoro <i>Iver A. Beltrán García</i>	153
Conversaciones filosóficas con Luis Villoro sobre democracia, republicanismo, diversidad cultural y bien común <i>Ambrosio Velasco Gómez</i>	193
La pasión enterrada de Luis Villoro <i>Roger Bartra</i>	211
La culminación de una experiencia. Los últimos años de Luis Villoro <i>Juan Villoro</i>	219
Luis Villoro en la mente y el corazón <i>Mario Teodoro Ramírez Cobián</i>	233
Luis Villoro. Una crónica personal <i>Humberto Morales Moreno</i>	239
Luis Villoro: el filósofo y <i>El principito</i> <i>Adolfo Castañón Morán</i>	247

Presentación

GUILLERMO HURTADO
OMAR EDUARDO MAYORGA-GALLARDO

De acuerdo con Gabriel Zaid, publicar un libro es ponerlo en medio de una conversación, en este caso, de la filosofía mexicana de la segunda mitad del siglo xx, vinculada a la obra y trayectoria del filósofo Luis Villoro. Los autores que nos damos cita en este libro conversamos sobre los múltiples desdoblamientos de la obra y trayectoria del filósofo zapatista: su quehacer en el universo académico, su faceta de intelectual público, su labor de traductor y su participación en la arena política de nuestro país, particularmente como asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Como en toda conversación pública, este libro reúne a un grupo diverso de académicos, escritores e investigadores, cuyo interés intelectual está vinculado al universo de las ciencias sociales y las humanidades. Los autores aquí reunidos compartimos la idea de que la mejor manera de recordar a un pensador es leyendo y discutiendo su obra. De tal suerte que una de las características de este libro es que los autores convocados no son únicamente filósofos, lo cual es evidente por la diversidad de los temas y perspectivas abordados.

Quienes coordinamos este proyecto editorial, siempre quisimos que esta conversación fuera un ejercicio de diálogo multidisciplinario: no de competencia de saberes, sino de intercambio de ideas respecto a una misma obra. En este sentido, nos resultó interesante

armonizar voces con distintos registros disciplinarios. El resultado es una polifonía de temas que pasaron por el tamiz intelectual de nuestro autor y que guardan vigencia en el presente para enriquecer la comprensión de nuestro tiempo.

El libro se compone de catorce capítulos. Cada uno aborda una arista distinta de la obra de Villoro. Las colaboraciones de Juan Villoro, Mario Teodoro Ramírez y Humberto Morales, recogen sus experiencias personales con nuestro filósofo, en su condición de familiares, colegas y discípulos, respectivamente.

El conjunto de los trabajos refleja la fecundidad de un pensador riguroso de la cultura, la historia, la política y el propio quehacer de la filosofía académica. Su obra entera sigue concitando el interés de escritores, sociólogos, politólogos, historiadores y de militantes y simpatizantes de izquierda, particularmente del EZLN. Visto desde aquí, el libro es un diálogo con un académico completo; pues además de docente e investigador, Luis Villoro fue editor, traductor, funcionario universitario y fundador de instituciones de educación superior.

Paralelamente a sus compromisos universitarios, Villoro fue un militante político de izquierda; incluso financió algunos proyectos curiosos como la “taquería revolucionaria”, que fundó con Heberto Castillo, y aportó donaciones para “La otra campaña.”

El último tramo de su vida estuvo consagrado –teórica y políticamente– a justificar la necesaria transición hacia un Estado pluricultural que recogiera las demandas de los pueblos originarios. Por esta razón, Villoro fue un filósofo que no se contentó con juzgar el mundo desde la atalaya académica; sino desde el compromiso político. Esta doble condición de profesor universitario y activista de la agenda zapatista, le permitió discutir públicamente sobre los temas políticamente más trascendentes del México finisecular. De ello dan cuenta sus colaboraciones en *La Jornada*, relativas a discutir la redefinición del Estado mexicano, lo que tuvo por efecto secundario abonar el terreno de la democratización de la sociedad mexicana, cuyo corolario fue la llamada transición democrática del año 2000.

Lo dicho hasta aquí deja claro que se trata de un libro que lo mismo interpela a filósofos profesionales que a estudiosos de otras disciplinas, como la ciencia política, la literatura, la sociología, la historia, la antropología y el derecho; pero también a los simpatizantes de la izquierda política no partidista, sino moralmente indignada con la política institucionalizada que históricamente ha evadido su compromiso con las demandas más legítimas de los pueblos originarios.

La mayoría de estos trabajos se publicaron originalmente en el año 2022 en un suplemento especial de la revista *Tlamelaua*,¹ consagrado a nuestro autor, a propósito del centenario de su nacimiento. Para la presente edición, se incorporaron los trabajos de Adolfo Castañón, Roger Bartra, Carlos Montemayor e Iver A. Beltrán García.

Finalmente, este es un libro que, así como desborda los márgenes de la izquierda partidista en su compromiso político con los pueblos originarios, también lo hace con los contornos de la academia enclaustrada y sus circuitos oficiales de comunicación científica. En este sentido, el propósito de este libro es metaacadémico al buscar instalarse en la plaza pública, en medio de lectores anónimos interesados en la filosofía mexicana —en términos generales—; y puntualmente en la obra de nuestro autor, para discutir los desafíos que nos impone el presente.

¹ Revista editada por la entonces Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

El Hidalgo de Luis Villoro

GULLERMO HURTADO¹

La independencia de Villoro

En el primer semestre de 1951, el Grupo Hiperión organizó una serie de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras en las que dio a conocer los avances de su investigación sobre el tema de lo mexicano. Dentro de ese ciclo, el 26 de enero de 1951, Luis Villoro impartió la ponencia “Miguel Hidalgo: violencia y libertad en la historia”. Casi dos años después, en el número 6 de la revista *Historia mexicana*, publicado el 1 de octubre de 1952, apareció el ensayo de Villoro “Hidalgo: violencia y libertad”. Aunque no disponemos del texto de la conferencia, podemos suponer que sus ideas principales se preservaron en el ensayo, dado que sus títulos son casi idénticos.

Por esas fechas se formuló el proyecto de realizar una serie de ediciones en torno al bicentenario del nacimiento de Hidalgo en 1953. El primer título de esta colección fue *La revolución de Independencia* de Luis Villoro. El libro ha sido reeditado y reimpresso en varias ocasiones y, a pesar de haber sido superado en muchos aspectos, se le valora aún como un clásico de la historia de México;² sin embargo, me parece que el libro también debería considerarse

¹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

² Cfr. Alfredo Ávila y María José Garrido Asperó, “Temporalidad e independencia. El proceso ideológico de Luis Villoro, medio siglo después”, *Secuencia*, núm. 63, 2005.

como un clásico de la filosofía, en particular del movimiento de la filosofía de lo mexicano. Aunque el volumen salió de la imprenta el 13 de diciembre de 1953, Villoro terminó de escribirlo dos años antes, en noviembre de 1951, según lo deja anotado en el prólogo. El dato es relevante, ya que muestra que el libro fue redactado en el momento de mayor actividad del Grupo Hiperión. *La revolución de Independencia* no es una crónica de los sucesos, es una interpretación de la gesta desde el campo de la historia de las ideas, de la historia de las mentalidades y, a fin de cuentas, de la historia existencial, o sea, de la manera en la que los mexicanos definieron su ser en el mundo.

El ensayo de 1952 fue un adelanto del libro de 1953. La coincidencia entre el texto del ensayo y las partes correspondientes dentro del libro es casi absoluta. No obstante, el ensayo puede seguir leyéndose aparte. Una diferencia fundamental entre el ensayo y el libro es que el primero se ocupa del sentido de las acciones individuales de Miguel Hidalgo, mientras que el segundo examina la Independencia como un proceso social en el que los principales agentes son sujetos colectivos, a saber, las clases sociales del virreinato. Por lo mismo, Villoro emplea dos metodologías diferentes: en el ensayo intenta comprender los resortes más hondos de la acción de un individuo y en el libro pretende develar la estructura más profunda de un proceso social.

En este artículo haré un examen del ensayo de Villoro de 1952 sin tomar en cuenta el libro de 1953. Aunque el ensayo se enfoca en el análisis de la persona de Hidalgo, sus reflexiones abordan asuntos históricos, como las causas y directrices del movimiento de Independencia y, además, diversas problemáticas filosóficas, como la naturaleza del acto libre, la realidad del tiempo y la psicología moral del arrepentimiento. Una característica del ensayo es que está imbuido de la perspectiva filosófica de Kierkegaard e incluso adopta algunos de sus conceptos como herramientas de análisis. Sin embargo, en ningún momento Villoro cita al danés. ¿Por qué? Lo ignoro. Lo que sabemos, por otras fuentes, es que cuando presentó la conferencia de 1951, Villoro tenía muy fresca su lectura de Kierkegaard. En 1950, había ofrecido un curso sobre el existencialismo

cristiano en la Facultad de Filosofía y Letras, en el que había dedicado varias sesiones al estudio del pensamiento del filósofo danés.³ En el Archivo Luis Villoro se guardan las copiosas notas que tomó Villoro sobre las obras de Kierkegaard para impartir dicho curso.⁴ No está de más subrayar estos datos porque a veces se asume que toda la filosofía de lo mexicano del Grupo Hiperión se hizo a la sombra del existencialismo ateo de Heidegger o Sartre.

La libertad de Hidalgo

Para adentrarse en los motivos del cura de Dolores, Villoro estudia las actas del juicio contra Hidalgo después de su captura.⁵ A partir del examen de tales documentos, Villoro ofrece una interpretación filosófica del estado existencial de Hidalgo y, en general, del movimiento independentista. Una primera objeción que podría plantearse es que los documentos en los que Villoro basa su ensayo sólo muestran una faceta de Hidalgo y que para entender a cabalidad su pensamiento debió haber examinado más documentos, en particular, los redactados por Hidalgo mismo, desde sus escritos teológicos hasta sus proclamas políticas. Dicho de otra manera, Villoro estudia únicamente al Hidalgo derrotado, no al victorioso que imaginaba un nuevo orden. No obstante, Villoro pudo haber replicado que su propósito no era hacer una biografía intelectual de Hidalgo, sino simplemente examinar algunos aspectos que le resultaban de interés y que nos permitían entender una dimensión del movimiento.

Villoro sostiene que el suceso que generó en los mexicanos la conciencia plena de la ilegitimidad del orden colonial fue el golpe de estado encabezado por Gabriel de Yermo al Virrey Iturrigaray el 15 de septiembre de 1808. Cuando llegó la noticia de que Fernando

³ Cfr. "Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras", *Filosofía y Letras*, núm. 37 enero-marzo, 1959, p. 210.

⁴ Fondo Luis Villoro, caja 2, folder 9, folios 15-67.

⁵ Cfr. "Causa instituida contra Hidalgo", en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de 1808 a 1821*, México, UNAM, 2010.

VII había abdicado, algunos integrantes del Ayuntamiento de México hicieron la propuesta de que la administración del reino pasara a una junta local. El argumento esgrimido consistía en que, durante la ausencia del monarca, la soberanía debía retornar a las instituciones del reino novohispano. Aunque Iturrigaray no aceptó la moción, la élite peninsular sospechó que pretendía proclamarse rey con el apoyo de los criollos. Ante esa amenaza, el vizcaíno Gabriel de Yermo encabezó un golpe de estado. Villoro sostiene que, hasta antes del golpe de Yermo, los mexicanos creían que el poder estaba basado en la ley, pero que después del golpe descubrieron que el poder estaba fundado en la fuerza. Si los peninsulares habían hecho uso de la fuerza para lograr su objetivo, ¿por qué los criollos no habrían de hacer lo mismo? Más que un sofisticado argumento de la filosofía escolástica o de la filosofía ilustrada, ese descubrimiento vital fue el detonador de la Independencia. En un plano filosófico, Villoro pudo haber dicho que los mexicanos llegaron por experiencia a una tesis que Walter Benjamin sostuvo en el siglo xx: la violencia es el fundamento de toda ley, tanto para instituir la como para preservarla.⁶

Esta hipótesis general sobre el cambio ocurrido en la mentalidad de los criollos y las demás clases subalternas se ejemplifica en el examen que hace Villoro de la persona de Miguel Hidalgo. Lo que propone Villoro es que cuando Hidalgo se erige a sí mismo como el principio autónomo, autosuficiente, de un nuevo orden político, precipita a la nación a hacer lo mismo a partir de entonces y a todo lo largo de su historia. No en balde se le concibe como el padre de la patria.

Villoro imagina el momento en que Hidalgo dio el brinco existencial que cambió para siempre la historia de México. La narración tiene lugar en la casa del cura, la madrugada del 16 de septiembre de 1810. Allende y Aldama, que vienen huyendo, se reúnen con Hidalgo para decidir qué hacer una vez que la conspiración de Querétaro ha sido descubierta. Dice Villoro:

⁶ Cfr. Walter Benjamin, "Para una crítica de la violencia", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1998, p. 32.

Mientras en torno a la mesa se calibran los móviles y razones para actuar, Miguel Hidalgo se aleja de sus compañeros; en silencio, sumergido en su interior soledad, pasea por la estancia. De pronto, ante el asombro de todos, la deliberación se corta de un tajo: Hidalgo se ha adelantado y, sin aducir más razones ni justificantes, exclama: “Caballeros, somos perdidos, aquí no hay más recurso que ir a coger gachupines”. La decisión no ha brotado del cálculo de los motivos, sino de la soledad y del silencio. Los conspiradores sienten, de pronto, toda la angustia del salto libre.⁷

Villoro introduce aquí el concepto kierkegaardiano de la angustia. Para Kierkegaard, la libertad no es una potencia, siempre es un acto, no es un atributo, es un salto. La angustia es el vértigo de la libertad.⁸ Por ejemplo, Adán no sabía qué era violar una prohibición. Sin embargo, intuía que era una *posibilidad*, es más, lo sentía en sus entrañas, y eso le producía un vértigo: se sentía atraído al abismo y le daba pavor acercarse a él. La decisión de Hidalgo es un salto existencial hacia lo desconocido. Hidalgo no se distrae en ofrecer razones porque en este punto ninguna razón es suficiente para lanzarse a una empresa tan temeraria. Los demás conspiradores habían pasado horas calibrando las razones para actuar, pero Hidalgo no da el salto por ellas. Ha elegido en la soledad de su persona comenzar la guerra de Independencia y llevará a cabo su cometido pase lo que pase y cueste lo que cueste.

Villoro añade otros conceptos para describir la decisión de Hidalgo. Lo vuelvo a citar:

Hidalgo intuye a la perfección que su acto no se basa en un fundamento *racional*; en cambio, ve en su origen: *ligereza* e *inclinación*, imágenes perfectas de la libertad, que es, a la vez, vuelo ingrávido, “salto”, y pasión por el fin elegido. Lo que hizo, dice Hidalgo, fue sólo “para sostener la *empresa*”; en su acto sólo percibe un polo directivo, al que se arrojará con pasión; la empresa, es decir, la tarea libremente

⁷ Luis Villoro, “Hidalgo: violencia y libertad”, *Historia Mexicana*, vol. 2, núm. 6, oct-dic, 1952, p. 227.

⁸ Soren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, p. 80.

elegida en ese momento decisivo. Más preciso todavía es al responder otra pregunta. Declara que su inclinación a la independencia fue lo que lo obligó a decidirse con tanta ligereza o llámese frenesí, y más adelante, repite con insistencia esa misma frase “ligereza inconcebible y frenesí”.⁹

Villoro subraya ahora el concepto de *frenesí*. García Bacca, maestro de Villoro, había rescatado el sentido filosófico del concepto en su libro de 1945 *Filosofía en metáforas y parábolas*.¹⁰ La referencia procede de *La vida es sueño*, cuando Segismundo se pregunta qué es la vida y se responde que es un frenesí. Hidalgo está poseído por un frenesí durante el instante extendido en el que hace la Independencia de México y contagia de ese frenesí al pueblo que lo sigue en su aventura.

Este frenesí es embriagante para Hidalgo y para el pueblo que lo sigue en su marcha. La experiencia apasionada de la libertad es la experiencia de ser fundamento de uno mismo. Por vez primera, los mexicanos pueden sentirse dueños de sí mismos, enseñorearse de sí mismos, vivir a sus anchas. Cuando las autoridades luego le preguntan a Hidalgo quién lo había hecho juez competente sobre un asunto tan grave como el de la independencia, el cura responde que él mismo se había erigido en juez. Villoro percibe que en este momento Hidalgo deja asomar el peligro moral de la libertad: la soberbia. Nos dice: “Soberbia es querer poner la propia voluntad por fundamento primero y exclusivo de nuestro ser. ¿Qué es la soberbia sino un apetito de perversa grandeza? —pregunta San Agustín. Porque es perversa grandeza devenir y ser en cierto sentido principio de sí mismo”.¹¹

Como nos recuerda Villoro, tanto el obispo Abad y Queipo como el arzobispo Lizana acusaron a Hidalgo de estar poseído por una soberbia demoníaca. Este reproche a Hidalgo por atreverse a ser libre, es decir, principio de sí mismo, no es políticamente

⁹ Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 227-228.

¹⁰ Juan David García Bacca, *Filosofía en metáforas y parábolas*, México, Editorial Centrao, 1945, p. 249.

¹¹ Luis Villoro, *op. cit.*, p. 229.

insignificante. Detrás está la condena a todo el pueblo de México, que también se atrevió a ser libre, a ser su propio principio. La condena eclesiástica es injusta. Hidalgo nunca negó a Dios. La guerra de Independencia no fue contraria a Dios. La condena de la jerarquía eclesiástica, como bien lo explicó Hidalgo en sus proclamas, estaba al servicio de quienes pretendían que México siguiera estando sometido.

El instante de Hidalgo

Kierkegaard distinguió el tiempo de la eternidad.¹² Normalmente se supone que el tiempo es una sucesión compuesta por el pasado, el presente y el futuro. Sin embargo, el presente, definido como el intermedio entre el pasado y el futuro, no existe, es una abstracción. La eternidad es el verdadero presente. ¿Hay comunicación entre el tiempo y la eternidad? Sí lo hay, sostiene Kierkegaard, y eso es el *instante*. El instante es la síntesis concreta entre el tiempo y la eternidad tal como la vive un individuo en el momento en que hace uso de su libertad. Aunque la elección libre es nuestra, la hacemos en el tiempo, también participa de la eternidad, porque será juzgada por Dios para nuestra salvación o perdición.

En su ensayo, Villoro nos ofrece dos concepciones diferentes del instante, aunque él no las distingue con claridad. El primero es el instante entendido como un estado por fuera del tiempo, del pasado y del futuro, próximos y lejanos. Así lo describe Villoro:

Es el instante de la libertad negativa que se sostiene en vilo, en su acto de rechazo del mundo real, que se rehúsa a volver sobre el mundo, a situarse, a tomar acomodo en un nuevo orden estatuido de valores [...] El pueblo no percibe el momento evolutivo, sino sólo el momento decisivo en el que parece que el tiempo se detiene y la eternidad se alcanza.¹³

¹² Soren Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 103-115.

¹³ Luis Villoro, *op. cit.*, p. 232.

Este instante es el del acto puro de la libertad que no tiene más fundamento que su propia existencia. Se trata de un instante parecido al *jetztzeit* benjaminiano: el presente suspendido de la acción revolucionaria.¹⁴ Este primer sentido del instante es el relevante para precisar el concepto de *instantaneísmo* que luego acuñara Villoro en *La revolución de Independencia* e incluso da título al capítulo III de ese libro. Se podría objetar que en su ensayo Villoro concibe este instante como uno de libertad negativa, es decir, destructiva, a diferencia de una libertad positiva, es decir constructiva. Aunque fuera por momentos, Hidalgo e incluso la gente que lo sigue, salen del instante de libertad negativa y se abocan a la edificación de un nuevo orden más justo. No todo fue demolición durante esos meses de la Independencia, también hubo creación.

El segundo es el instante como el fin del tiempo, es decir un presente que recoge al pasado concebido como el origen y al futuro concebido como el destino. Así lo describe Villoro: “En el instante, parecen unirse el pasado y el futuro más lejanos, el principio y el final de la comunidad histórica se encuentran en el vértice a partir del cual se despliegan”.¹⁵ Se podría argumentar que, en este segundo tipo de instante, el concepto de libertad negativa pierde sentido. La libertad deja de ser negativa o positiva, ya no cabe hablar de destrucción o construcción, como si estuviéramos dentro de la línea ordinaria del tiempo. El propio Kierkegaard diría que en un instante así se puede dar una *suspensión de lo ético*, como sucedió cuando Dios ordenó a Abraham que sacrificara a Isaac.¹⁶ No nos sorprende, por lo mismo, que Villoro sostenga que el concepto de *milenario* puede ayudarnos a comprender qué sucedió durante ese instante extraordinario de la revolución de Hidalgo. El movimiento de Hidalgo quedó por fuera del tiempo ordinario y dentro de un tiempo mesiánico en el cual todo acontece de otra manera. Cada suceso adquiere un significado: la inmediata adopción de la Virgen de Guadalupe como estandarte, la transformación del cura

¹⁴ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Tesis sobre filosofía de la historia y otros fragmentos*, México, Editorial Ítaca, 2008, tesis XV y XVI.

¹⁵ Luis Villoro, *op. cit.*, p. 232.

¹⁶ Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, México, Fontamara, 2006, p. 124.

de pueblo en una especie de profeta seguido por una multitud, la promesa dada de que se restaurará el orden original y de que en un paraíso. Aunque Villoro no lo mencione en su ensayo, la interpretación mesiánica de la Independencia fue sugerida desde muy pronto dentro de las filas insurgentes: Hidalgo era el Moisés enviado desde el cielo, por intercesión de la Virgen de Guadalupe, para que liberara al pueblo de México de su esclavitud.¹⁷

En ambos casos, el instante no es sólo de Hidalgo es de todo el pueblo que lo sigue en su empresa. Eso distingue el instante villoriano del kierkegaardiano, que está enfocado en la experiencia de un individuo. Según Villoro, el instante de Hidalgo se contagió por todo el país. Todo sucedió, como por una reacción en cadena, por efecto de la primera decisión de Hidalgo aquella madrugada del 16 de septiembre. Sin embargo, Villoro no deja claro si él cree que la interpretación escatológica del movimiento de Hidalgo tiene algo de verdad o no. O, dicho de otra manera, cuando Villoro adopta el concepto de instante como un vínculo entre el tiempo y la eternidad, ¿acepta la realidad de la eternidad?, ¿acepta que la historia humana no se entiende sin la divinidad? En este punto, el ensayo de Villoro queda en un área de indefinición; en una zona intermedia entre un existencialismo ateo –que puede adoptar la concepción de la libertad como un salto– y un existencialismo cristiano –que, además, pone a ese salto en un instante en el que lo fugaz y lo eterno, lo terreno y lo divino, se juntan.

El remordimiento de Hidalgo

Villoro afirma que las actas del juicio civil en contra de Hidalgo son documentos fidedignos que nos permiten conocer el estado mental de Hidalgo antes de su muerte, no así la llamada “Retracción de Hidalgo”, que es espuria. Cabe entonces la pregunta: ¿se retractó Hidalgo antes de morir? Para responder a la interrogante,

¹⁷ Cfr. “Memorial que un americano dirige al cielo, por mano de nuestra Madre María de Guadalupe”, *Correo Americano del Sur*, núm. XXV, jueves 12 de agosto de 1813, p. 23.

Villoro traza una sutil distinción entre el pesar, el arrepentimiento y el remordimiento.

Según Villoro, el pesar es hijo del fracaso. Lo que nos pesa es haber fallado cuando buscamos realizar algún fin. El pesar no es, desde este punto de vista, un sentimiento moral. En el arrepentimiento, en cambio, sí hay un juicio moral, explícito o implícito. El problema no está en los medios elegidos sino en el fin deseado, que era moralmente malo. Por ello, uno puede arrepentirse de algo en lo que fue exitoso. El remordimiento consiste en otra cosa. Lo que nos genera el remordimiento no es el juicio moral de que el fin era malo, sino que las consecuencias de la acción resultaron ser moralmente malas.

22

—

Villoro afirma que no es correcto sostener que Hidalgo se haya arrepentido de haber encabezado la guerra de Independencia. Aunque él era plenamente consciente de todos los males causados por su movimiento, sigue pensando, hasta el último momento, que el fin de su empresa era bueno, que la independencia convenía al reino y que era lo justo. Lo que padeció Hidalgo en sus postreros días fue remordimiento. La violencia desatada no había cumplido con su fin, que era la independencia. Años después, Edmundo O’Gorman afirmaría que la revolución de Hidalgo hirió de muerte al régimen colonial.¹⁸ Era cuestión de tiempo para que se derrumbara el edificio. A la distancia, la violencia del movimiento quedaría justificada porque el fin se alcanzó, aunque no lo haya presenciado Hidalgo. Sin embargo, Villoro considera que en su celda de Chihuahua a Hidalgo no le importaba lo que pasara después de su muerte. El juicio por sus actos ante el Creador no dependía del futuro, sino de lo que él había hecho durante su vida.

En el remordimiento de Hidalgo, dice Villoro, se deja ver un dilema presente en el siglo xix mexicano: ¿libertad con violencia u orden sin libertad? Villoro no intenta resolver el dilema en su ensayo. Yo tampoco pretendo hacerlo, pero quisiera pensar qué pudo haber dicho Villoro sobre el tema de la violencia en este contexto.

¹⁸ Edmundo O’Gorman, “Hidalgo en la historia”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente a la Real de Madrid*, México, 1964, t. XXIII, núm. 3, p. 220.

Hay una libertad negativa, que destruye el orden establecido, y hay una libertad positiva, que construye uno nuevo. Según Villoro, el movimiento se quedó estancado en la primera, sin ser capaz de pasar a la segunda. Esta opinión parece coincidir con la de Lucas Alamán. No obstante, recordemos que, según el propio Villoro, la relación entre la violencia y la ley ya había sido trastornada por los golpistas peninsulares. El orden vigente era fruto de la violencia y, por ello, para fundar un nuevo orden legítimo era preciso contrarrestar esa violencia para constituir un régimen que fuese fruto de la libertad. En 1810, Hidalgo rompió las cadenas del pueblo de México –el mural de José Clemente Orozco en Guadalajara ofrece una imagen impactante de ello– y desató la violencia. Pero como el mismo Villoro observa, esa violencia no tuvo como única finalidad la independencia planeada. Eso fue lo que descubrió con horror la élite criolla. Esa élite quería utilizar el mínimo de violencia para alcanzar su fin. Quería una independencia que dejara todo intacto, como la de Iturbide en 1821. En su *Para una crítica de la violencia*, Benjamin –a quien vuelvo a citar porque sus ideas resultan particularmente apropiadas para leer a Villoro desde otro ángulo– postuló un intrigante modo de la violencia desligada de la lógica de medios y fines, una violencia que es manifestación de la existencia de aquel que la efectúa y que Benjamin llamó *violencia divina*.¹⁹ Vista así, la violencia de la revolución de Hidalgo no fue un medio cuyo fin fuera la independencia, sino la *manifestación* de un pueblo oprimido que descubrió su libertad. Por ello, Hidalgo no debió haber sentido remordimiento por no haber sido capaz de lograr la independencia, porque lo que él logró fue algo más grande que la construcción de un nuevo orden, de una nueva legalidad, lo que él logró fue precipitar el nacimiento de una nación dueña de sí, y, para ello, era indispensable desatar esa violencia expiatoria. Sin ella, ningún orden nuevo que luego se hubiera pretendido implantar hubiese sido legítimo del todo.

¹⁹ Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *op. cit.*, p. 41.

De acuerdo con Villoro, el drama más hondo de Hidalgo no es histórico sino ético y, a fin de cuentas, teológico. Acaba Villoro su ensayo con estas palabras:

Entre la soberbia del acto libre y la humildad del remordimiento, vive Hidalgo la más profunda paradoja de la existencia humana, que tan pronto se ilusiona con su autosuficiencia como se percata de su impotencia para alcanzar el bien por sí sola. Mejor quizás que ningún otro personaje de nuestra historia, el padre de la patria vive con autenticidad el drama de nuestra libertad caída, condenada a hacer el mal cuando se cree proyectada infaliblemente hacia el bien, lastrada de indigencia cuando más cree ensalzarse por su propio poder.²⁰

24

—

El razonamiento final de Villoro es netamente agustiniano. Por causa de la caída, la libertad humana, por sí sola, tiende inevitablemente hacia el mal. La única manera en la que la libertad humana puede llegar de manera segura al bien es por medio de la intervención de la Gracia. ¿Acaso acaba estando Villoro de acuerdo con la acusación de soberbia que le hicieron a Hidalgo sus detractores eclesiásticos? Tal corolario resultaría inquietante, entre otras razones, porque, como dije antes, la condena podría extenderse contra el movimiento independentista y, en general, contra cualquier lucha liberacionista. Sin abandonar una concepción agustiniana de la historia, Villoro pudo haber concluido algo muy diferente: que el drama de Hidalgo cumplió con un rol irremplazable dentro de la historia providencial de México. El sacrificio de Hidalgo fue el precio que hubo de pagar para que México entrara en el instante de su libertad, es decir, para que pudiera ser una nación cabal. Vistas así las cosas, Villoro pudo haber afirmado que Hidalgo no fue ni un villano ni un soberbio ni mucho menos un fracasado, sino un *mártir*.

²⁰ Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 238-239.

El realismo cognoscitivo de Luis Villoro y su relevancia para nuestro tiempo

MAURICIO BEUCHOT¹

Introducción

En lo que sigue trataré de abordar el realismo que sostuvo Luis Villoro en teoría del conocimiento o epistemología general. Él fue uno de nuestros grandes maestros. Nos dejó su impronta filosófica en muchos sentidos, por lo que puede decirse que marcó el pensamiento que se viene desarrollando en estos días.

Ofreceré, primero, una presentación del realismo epistemológico de Villoro en sus líneas fundamentales. Después añadiré unas reflexiones personales, sobre todo indicando la influencia que recibí de Villoro hacia un realismo analógico. En varias conversaciones, él me impulsó a desarrollar mi propuesta de una hermenéutica analógica y pasar a una racionalidad analógica. En ella se engarza ese realismo analógico. Es lo que Villoro me aportó con su guía, y creo que señalar este influjo suyo, ampliado, es el mejor homenaje que puedo hacerle.

¹ Academia Mexicana de la Lengua.

El realismo “fuerte” de Villoro

Luis Villoro publicó, en 1982, un libro que marcó a quienes estábamos en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, y desde allí intentábamos seguir los cauces metodológicos de la filosofía analítica hacia diferentes aplicaciones (en mi caso, al aristotelismo, como lo hacían ya Lukasiewicz, Bochenski, Geach, Anscombe, Kenny y otros). Se trataba de *Creer, saber, conocer*.² En ese trabajo de epistemología trata el tema de la objetividad y la verdad, y sustenta un realismo con el que siempre simpaticé, más fuerte que los de la mayoría de los pensadores que presentaban actitudes realistas (entre ellos, León Olivé). Para Villoro, la objetividad es relativa a comunidades epistémicas, pero la verdad no lo es. Entiende la verdad de una manera tarskiana, muy cercana al correspondentismo aristotélico. Tiene, pues, una postura metafísica realista: hay una realidad independiente de la mente, y la verdad consiste en que lo pensado/expresado corresponda a los hechos que se dan en la realidad.³ Siempre me sentí muy cercano a esa posición realista “fuerte” de Villoro, por eso trataré de defenderla de las agudas objeciones que le lanzara León Olivé.

Después de la aparición del libro de Villoro, las réplicas no se hicieron esperar. León Olivé fue uno de los que más persistentemente debatieron con Villoro el asunto de la verdad y del realismo. Así, en “Villoro: sobre verdad, objetividad y saber”, de 1984 (recogido después en su libro *Conocimiento, sociedad y realidad*, de 1988), Olivé sostuvo que la objetividad y la verdad son conceptos epistémicos y sociales. Distingue entre objetividad y verdad. La primera es aceptabilidad racional, mientras que la segunda es aceptabilidad racional en condiciones ideales.⁴ Algo puede ser

² Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982. Véase una reseña mía de esta obra en *Diálogos* (El Colegio de México), núm. 115 (1984), pp. 79-80.

³ *Ibidem*, p. 176.

⁴ El mencionado artículo está publicado en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 16(48), 1984, pp. 79-103. <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.1984.556>>. Después se incluyó como capítulo del libro de Olivé, León. *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, México, FCE, 1988, p. 144. Lo citaré por esta edición.

objetivo sin ser verdadero y a la inversa. Porque la objetividad tiene que ver con la intersubjetividad, es decir, da razones para justificar algo, y eso es una cosa que se hace en el diálogo entre los miembros de una comunidad epistémica. Eso podría tener cierto relativismo con respecto a marcos conceptuales, pero la verdad no puede tenerlo (hay universalidad de la verdad y relatividad de la objetividad).⁵ Es decir, se puede ser relativista en cuanto a la objetividad, pero no en cuanto a la verdad. Con todo, la verdad no es metafísica, sino epistémica, depende de los marcos conceptuales, aunque alude a una realidad. Una realidad con la que no mantiene relación de adecuación, esto es, no se trata de una realidad como correspondencia, ya que ésta supone un realismo metafísico, y aquí se está dando cabida a un realismo epistémico, que depende de los marcos conceptuales. Por lo demás, la objetividad no es relativa a los individuos de la comunidad, sino a los marcos conceptuales de la comunidad misma.⁶

Yo estaría de acuerdo en que hay un sentido muy aceptable de “relativismo”, es decir, es innegable que nuestros conocimientos están de alguna manera condicionados o determinados, o por lo menos predispuestos o sesgados, por nuestro punto de vista o perspectiva, que hace que un individuo de otra cultura (o incluso de la misma) vea las cosas de manera diferente. Pero el problema es decir hasta qué punto eso sucede (y en esa medida se podría ser relativista), por ejemplo, si sólo a nivel conceptual o también empírico; y, si en el nivel conceptual, si en las cosas morales, en las físicas, en las ontológicas y hasta en las lógicas.

Una cosa que por supuesto se rechaza es el relativismo absoluto, el cual es auto contradictorio. Hay, entonces, un relativismo diferente, llamado por Olivé “relativismo moderadamente radical”, como el de Dewey. No se niega la realidad extramental, pero se niega que ya esté dada. Es un poco como en el realismo interno de Hilary Putnam, contrario al realismo metafísico, en el que la

⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁶ *Ibidem*, p. 159.

realidad ya está dada, y se sostiene más bien que la realidad es estructurada por nuestros marcos conceptuales.

Es precisamente la objeción que Olivé hace a Villoro, al cual señala como situado en la línea del realismo metafísico, porque para él el mundo de los hechos está ya constituido, independientemente de la mente, y la verdad no es relativa a marcos conceptuales. Buena parte de la reflexión de Olivé sobre estos asuntos se dio por reacción a las tesis de Villoro. Así, el argumento de Villoro en favor de su realismo metafísico, basado en que puede explicar el éxito de la ciencia, es objetado por Olivé diciendo que, aun cuando la existencia de un mundo ya hecho puede explicar dicho éxito, no es la única explicación. Al igual que el realismo metafísico dice que hay una única descripción verdadera de la realidad, a lo cual el realismo interno de Putnam opone el que puede haber más de una. Por lo demás, las mismas cosas que dice el realista metafísico puede reelaborarlas el realista epistémico, sólo que en relación con marcos conceptuales. Lo que suple aquí a la verdad como correspondencia entre proposiciones y hechos es la verdad como aceptabilidad *idealizada*, esto es, para *cualquier* sujeto.⁷ Esto suena al “auditorio ideal” de Perelman, que es un auditorio inexistente, o al oyente ideal de Apel y de Habermas; lo cual es una abstracción, por lo que ya se está universalizando, pero sin tomar en cuenta lo concreto.

Olivé expresa así su postura:

Por mi parte considero que un genuino realismo debe aceptar que *hay* una realidad no contaminada por conceptualizaciones, es decir, independiente de todo marco conceptual. Pero igualmente debe rechazar la idea de que existe un único, verdadero y completo marco conceptual que ofrece *la* descripción correcta de la realidad. Eso quiere decir que deben admitirse los diversos marcos, correspondientes a diversos puntos de vista, y que aun siendo diferentes pueden ser correctos. La noción de objeto auto-identificante debe rechazarse por incoherente (pues sólo hay identificación desde marcos conceptuales

⁷ *Ibidem*, p. 154.

y no desde los objetos) o porque si se hace coherente se llega a una metafísica indeseable.⁸

Como se ve, está del lado de Putnam.

Olivé expone tres razones por las que debe abandonarse la noción correspondentista metafísica de la verdad:

1) Nadie ha ofrecido una adecuada elucidación de este tipo de correspondencia (pero ésta podría ser una desventaja contingente y superable). 2) Si se lleva hasta sus últimas consecuencias, la idea de la correspondencia metafísica debe ir acompañada de la aceptación de una única verdadera y completa descripción del mundo, la cual equivale a reconocer que hay objetos auto-identificantes, pero entonces debe admitirse una identidad entre realidad y razón, o realidad y discurso, lo cual es una tesis metafísica indeseable. 3) Esa noción de verdad es incoherente con una perspectiva social que permita entender la existencia de diferentes puntos de vista o de marcos conceptuales, los cuales sin embargo pueden describir adecuadamente una realidad.⁹

La razón a) es la más débil. La razón b), en el caso de Aristóteles, obliga a distinguir diferentes tipos de correspondencia, ya que aun adoptando una posición correspondentista, es válido admitir que puede haber varias descripciones verdaderas de la realidad, sólo que unas más verdaderas que otras, de acuerdo con el principio del conocimiento analógico, según el cual hay varias maneras de acercarse a la verdad, que está en un límite ideal; es decir, cree que la correspondencia no implica necesariamente que haya una sola descripción verdadera de la realidad, sino que hay una que se acerca más a la verdad que las otras, sin agotarla o casar completa y exclusivamente con ella. Hay grados de correspondencia con la realidad, lo cual no contempla Olivé como posibilidad.

⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁹ *Ibidem*, pp. 159-160.

Lo que no se ve claro en la exposición de Olivé es cómo podría excluir la obligación –que él rechaza– de tener que aceptar “el verdadero y completo marco conceptual” al cual tienden los marcos conceptuales de hecho producidos.¹⁰ ¿Cómo se origina un marco conceptual? ¿Es impensable un Adán antes del surgimiento de todo marco conceptual? ¿Quién dio origen a los marcos conceptuales? Es decir, el utilizar condiciones ideales lleva a asumirlas en todos los casos; así, si la verdad es la aceptabilidad por un sujeto en condiciones epistémicas ideales, esa situación –que se dice que no es utópica– lleva a pensar que es cuando se da un marco conceptual apropiado, y que el conjunto de estos marcos parciales apropiados es “el verdadero y completo marco conceptual”. En efecto, Olivé dice que la verdad es la aceptabilidad de una proposición por parte de un sujeto *independientemente* de los marcos conceptuales. ¿Hay una situación independiente de dichos marcos? ¿No es una situación contradictoria? ¿No *toda* situación de aceptabilidad es relativa a tales marcos? ¿Cuál es esa situación independiente: se trascienden todos los marcos o se ponen en entredicho?, ¿se abstrae de ellos o se llega a un marco que supere a todos? Vuelve a sonarnos la idea de Perelman del auditorio razonable universal, el cual no existe de hecho.

Para apoyar su rechazo de la relativización de la verdad a sociedades, marcos o individuos, Olivé distingue entre la aceptabilidad ideal por todo sujeto, que caracteriza a la verdad, y el problema de

si los marcos conceptuales a disposición de sociedades específicas tienen recursos suficientes para expresar a ‘P’, y si los usuarios de esos marcos, los sujetos de una sociedad específica, tienen recursos, conocimiento previo disponible, relaciones sociales adecuadas, para reconocer la verdad de ‘P’.

De esa manera, ‘P’ será objetiva para ellos, además de verdadera; pero del hecho de que sea objetiva no se desprende que sea verdadera, como del hecho de que no sea objetiva no se desprende que no sea verdadera. La verdad y la objetividad tienen intersección

¹⁰ *Ibidem*, p. 160.