

VII Jornadas de Sociología
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
5-7 de diciembre de 2012

Autor: Livio Matarollo

Del espíritu mexicano escindido al Estado plural.
Un recorrido por la obra de Luis Villoro.

"Aquí nos tocó. Qué le vamos a hacer.
En la región más transparente del aire."
Carlos Fuentes, *La región más transparente*

I- Introducción

Tanto por su actividad filosófica, sea en investigación y en docencia, como por su labor en el campo político, Luis Villoro aparece como el intelectual más destacado de la filosofía mexicana actual. Respecto del primer punto, las dos características generales que debemos resaltar de su obra son, sin lugar a dudas, la cantidad de trabajos publicados y la variedad de temas que abordan. Los primeros artículos aparecieron en 1948, en sendas revistas culturales y filosóficas de México, mientras que entre 1950 y 2007 se editaron catorce libros de su autoría (algunos de ellos son recopilaciones de ensayos y conferencias).¹ Más allá de sus trabajos en investigación y del reconocimiento del ambiente académico, la trayectoria intelectual de Villoro incluye también una notoria actividad en el campo político, fundada en su interés por la vida pública de México. Estos esfuerzos le valieron el cargo de Embajador de México en la UNESCO por el período 1983-1987, función que como veremos acompaña (y es acompañada por) su movimiento filosófico hacia las reflexiones políticas. El último punto que nos gustaría remarcar es el impulso que recobró su filosofía con la emergencia del movimiento neozapatista en Chiapas: su rasgo político y popular junto con su raigambre histórica y el modo en que interpela al Estado-nación homogéneo (es decir, típicamente

¹ Para este recuento hemos consultado Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (Eds.) (1993). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 351-364.

moderno) han permitido que las apreciaciones éticas y políticas de Villoro encontraran cierta correspondencia en la práctica social. Al respecto, el filósofo mexicano no sólo publicó nuevas obras que intentan dar respuesta a algunos de los interrogantes planteados por el movimiento neozapatista, sino que también cumplió funciones como mediador entre los zapatistas y el Estado mexicano y aún hoy mantiene un intercambio epistolar público con el subcomandante Marcos.

El presente trabajo tiene como objeto de estudio al propio Villoro a los fines de delinear su perfil intelectual. De manera más precisa, el interés fundamental es trazar ciertas relaciones entre los primeros textos de nuestro autor, correspondientes al campo de la historia de las ideas, con algunos conceptos posteriores, particularmente los que surgen de sus trabajos sobre filosofía política. Entendemos que textos como *Los grandes momentos del indigenismo en México* o “Raíz del indigenismo en México” sientan, en una etapa temprana del movimiento filosófico de Villoro, las bases de diagnóstico para sus posteriores trabajos sobre filosofía política, en especial respecto de sus argumentos a favor de la autonomía política de los pueblos indígenas y de su propuesta de un *Estado plural* que suplante al Estado-nación. Esta idea de tomar los trabajos en historia de las ideas como punto de partida para elaboraciones posteriores proviene incluso del propio Villoro, quien en “Historia de las ideas” dice textualmente que la historia de las ideas puede servir como *instrumento intelectual* para el propósito de integrar la sociedad en una nación². Pensamos que estas páginas pueden aportar al análisis de la producción de Villoro, particularmente respecto de sus reflexiones sobre filosofía política, y a título personal consideramos que tienen mucho valor en función de un proyecto de trabajo presente y futuro. Esperamos, en fin, que sus propósitos se vean cumplidos al interior del escrito.

II- Periodización de la obra filosófica de Luis Villoro. El “Grupo Hiperión”

Atendiendo a aquellas primeras consideraciones generales sobre la obra de Villoro parece importante presentar una periodización de esa vasta producción, aunque

² “Todas estas tendencias culturales [a propósito del clima intelectual mexicano de las décadas de 1940-50] son manifestaciones de un propósito unitario: integrar en el pensamiento una cultura en evolución que sirva de polo espiritual a la integración de la sociedad en una nación. La historia de las ideas es *un instrumento intelectual* de ese propósito” Luis Villoro (1965). “Historia de las ideas”. en Revista *Historia Mexicana*. Volumen 15, N° 2-3 (58-59). México: Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, p. 163 (cursivas agregadas). Disponible en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/KTG877XUERXSJE7PGT346M9X3L/LS1L.pdf

más no sea de un modo esquemático, a los fines de identificar las preocupaciones principales de cada etapa y los textos más representativos. Emprendemos esta tarea a la luz de un artículo de Mario Teodoro Ramírez, titulado “Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana”, en donde se logra marcar con precisión las diversas influencias filosóficas que han atravesado a nuestro autor. Ramírez intenta mostrar que, así como la filosofía mexicana del Siglo XX pasó por un movimiento dialéctico entre particularismo, universalismo y pluralismo, la obra de Villoro replica ese discurrir.³

En el citado artículo se reconocen tres etapas principales dentro del desarrollo filosófico de Villoro. La primera de ellas, que comprende el período entre fines de la década de 1940 y mediados de la década de 1960, se caracteriza por una reflexión histórico-filosófica de la realidad social y cultural de México. En este lapso Villoro publica: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1953), junto con otros artículos sobre estos mismos temas.

El segundo momento puede ubicarse entre fines de la década de 1960 y mediados de la década de 1980. Este período se caracteriza, en líneas muy generales, por el contacto de Villoro con la filosofía neopositivista y analítica, junto con una postura crítica respecto del nacionalismo mexicano (social, política y culturalmente agotado) y un acercamiento al marxismo.⁴ Se abren entonces dos líneas de trabajo dentro de su obra: la gnoseológica, que presenta como hito fundamental la publicación de *Crear, saber, conocer* (1982), y la de filosofía política. No obstante esta distinción, entendemos que ambas áreas de investigación se encuentran estrechamente ligadas, atendiendo a que en el Prólogo de *Crear, saber, conocer* Villoro mismo indica que las consideraciones y aclaraciones conceptuales de ese libro son un trabajo previo al

³ Mario Teodoro Ramírez (2002). “Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana” en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* (Julio de 2002), Año III, N° 6. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, pp. 110-133. Disponible en <http://filos.umich.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2011/11/Devenires-6.pdf>

⁴ A partir del contacto con la filosofía analítica, Villoro, Salmerón y Rossi fundan en 1967 la revista *Crítica*, publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Actualmente la revista publica tres números por año y es una referencia fundamental para la tradición analítica hispanoamericana. Acerca del trabajo con el marxismo, Villoro entabló una conocida disputa con Adolfo Sánchez Vázquez respecto del concepto de “ideología”, que puede rastrearse en el mencionado *El concepto de ideología y otros ensayos* y en el texto de Sánchez Vázquez *Ensayos marxistas sobre historia y política*.

análisis entre pensamiento y formas de dominación y a que el capítulo final se dedica a una ética de las creencias.⁵

El tercer y último período, desde fines de la década de 1980 en adelante, queda signado por reflexiones éticas y políticas acerca de cuestiones como el poder, los valores, la comunidad y las teorías del Estado. Asimismo, los títulos del material publicado durante esos años explicitan los temas que predominan en la labor de Villoro: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997), *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998) y *De la libertad a la comunidad* (2001; este último recoge varias conferencias dictadas por Villoro en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México). En pocas palabras, el hilo conductor de estos textos es la reflexión ética de la práctica política y la búsqueda de una democracia que no se quede en los aspectos formales sino que atraviese todas las prácticas sociales, tomando como referencia central la realidad mexicana de fines del siglo XX. Este “retorno” a la reflexión sobre la situación política y cultural de México le permite a Ramírez pensar el recorrido intelectual de Villoro en términos dialécticos: comienza por el trabajo sobre la particularidad mexicana, luego se nutre de la “filosofía universal” y finalmente, “pertrechado con los instrumentos conceptuales y críticos, y sobre todo con las posibilidades de contraste y mediación que esa tradición nos permite, volver nuevamente, y con una visión más aguda, a la comprensión de nuestra realidad concreta.”⁶

Si bien nos hemos apoyado en el trabajo de Mario Teodoro Ramírez para presentar esta periodización, desde nuestra perspectiva el artículo no presta atención a una instancia fundamental en el andar filosófico de Villoro y que, según intentaremos mostrar a lo largo del presente trabajo, teñirá todas sus inquietudes intelectuales: hablamos de su etapa de formación en el “Grupo Filosófico Hiperión”, comprendida entre 1947 y 1952, que coincide con la publicación de *Los grandes momentos del indigenismo en México* y la preparación de *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. Sin dudas que el estudio sobre el “Grupo Hiperión” constituye por sí mismo un objeto de investigación independiente y complejo; no obstante, aquí nos limitaremos a presentarlo apelando principalmente a los textos del propio Villoro, tanto del período en que trabajó con el grupo como posteriores.

⁵ Ver Luis Villoro (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores, especialmente Prólogo y Cap. 12.

⁶ Mario Teodoro Ramírez. *Op. Cit.* p. 114.

El nombre del grupo dice ya algunas cosas interesantes: Hiperión es un personaje de mitología griega, hijo de Urano y Gea, de lo celestial y lo terrenal, lo cual simboliza la aspiración colectiva de relacionar lo universal de la cultura europea con lo particular de la cultura mexicana.⁷ Dentro de las pretensiones del grupo podemos destacar en términos muy generales la de fundar una filosofía auténtica y crear un pensamiento autónomo, racional y no enajenado, enmarcada en la convicción de que reflexionando sobre *el* mexicano puede fundamentarse la realidad, lo suficiente como para transformarla. La meta de “los hiperiones” fue filosofar de manera original y auténtica como existencialistas mexicanos, con el objetivo de obtener conclusiones valiosas del ser humano a partir del estudio del hombre mexicano.

En el ya citado “Historia de las Ideas” encontramos una interesante descripción del clima político e intelectual de sus años de formación, junto con la mención de aquellos seminarios que darían lugar al “Grupo Hiperión”. En este contexto, reconoce tres tendencias culturales principales: (i) desde el costado filosófico menciona a Samuel Ramos y su proyecto humanista; a Ortega y Gasset, desde su idea de una filosofía concreta que respondiera a su propia circunstancia; y a José Gaos con la introducción del existencialismo y el historicismo en México. Estos tres factores derivan en lo que Villoro llama “(...) ‘filosofía de lo mexicano’, intento de crear una filosofía original a partir del modo de ser del mexicano”⁸; (ii) desde otras disciplinas, el indigenismo se erigió como un redescubrimiento y recuperación del mundo prehispánico y principalmente como un intento de integración de las comunidades autóctonas a la vida política del país; y (iii) la injerencia del nacionalismo político, en cuanto expresión de la ideología revolucionaria y del programa de desarrollo de la independencia que permite integrar el nuevo orden social y el proyecto de la Revolución como cumplimiento histórico de un proceso que le brinda sentido. Por otro lado, Villoro subraya la vital importancia de los seminarios de Silvio Zavala, José Gaos, Leopoldo Zea, Edmundo O’Gorman y de Ángel María Garibay. Todos ellos, junto con la obra de Samuel Ramos sobre filosofía en México, contribuyeron a gestar el ambiente intelectual propicio para la formación de generaciones completas de historiadores de las ideas.⁹

⁷ En este sentido, Villoro dice que “Mientras no podamos ver nuestra historia como un rasgo de una estructura más amplia, no cobrará toda su significación. Para ello sería menester ver nuestro pasado bajo un enfoque cada vez más universal; gracias a él nuestra cultura quedaría integrada en una comunidad más amplia y podría contribuir así, con su palabra personal, a la realización de una cultura universal.” Luis Villoro (1965). “Historia de las Ideas” *Op. Cit.*, p. 166.

⁸ Luis Villoro (1965). “Historia de las Ideas.” *Op. Cit.*, p. 163.

⁹ Enrique Florescano destaca también el aporte del Instituto de Investigaciones Estéticas, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y del Instituto Nacional de Antropología e Historia, centrales en la

En este contexto, el “Grupo Hiperión” se conformó como un grupo de estudios principal mas no exclusivamente filosófico dedicado a la búsqueda reflexiva y sistemática del pensar mexicano. Dentro de las pretensiones del grupo podemos destacar en términos muy generales la de fundar una filosofía auténtica y crear un pensamiento autónomo, racional y no enajenado, enmarcada en la convicción de que reflexionando sobre *el* mexicano puede fundamentarse la realidad, lo suficiente como para transformarla. El propio Villoro incluye dentro del grupo a Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgrégor, Jorge Portilla y a sí mismo, aunque hay quienes agregan a Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega.¹⁰

En “Génesis y proyecto del existencialismo en México” Villoro explica que la exigencia de una filosofía latinoamericana planteada por Zea requiere del instrumental del existencialismo, en tanto y en cuanto permite hacernos responsables de nuestra situación y de nuestros intereses de transformación futura, en el proyecto general de develar el ser y de poder implementar una libre transformación del mismo, tanto individual como socialmente. Es así que podemos leer lo siguiente:

Anima al Grupo *Hiperión* un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia. (...) Ahora se inquiere por las características ópticas 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.¹¹

De esta manera podemos articular, o al menos hacer un primer intento, esta etapa de trabajo y formación con los primeros trabajos de nuestro autor. Entretanto, consideramos que una pequeña mención del “Grupo Hiperión” como la que hemos realizado puede aportar algunos elementos importantes para el análisis de los textos subsiguientes y de la filosofía de Villoro en su conjunto.

conformación del clima intelectual que dio lugar al proyecto de integración nacional, volcado hacia los orígenes. Ver Enrique Florescano (1992). “Luis Villoro, historiador” en *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro. Op. Cit.*, p. 287-312.

¹⁰ Ver Luis Villoro (1949). “Génesis y proyecto del existencialismo en México” en Revista *Filosofía y Letras* (octubre-diciembre de 1949). Volumen 18, N° 36. México: UNAM, pp. 233-244 y José Luis Cruz Rosales (2008). “Grupo Hiperión. El mexicano en búsqueda del mexicano”. Tesis para obtener el grado de Licenciatura. México DF: UAM, Unidad Iztapalapa, División de Cs. Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía, p. 44. Disponible en <http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspum/presentatesis.php?recno=14338&docs=UAMI14338.PDF>.

¹¹ Luis Villoro (1949). “Génesis y proyecto del existencialismo en México”. *Op. Cit* , p. 241-2.

III- El indigenismo y la escisión del espíritu mexicano. La recuperación por la pasión y el nuevo mito del mestizaje

Los grandes momentos del indigenismo en México (a partir de ahora, *GMIM*) se inscribe en este momento de auge de instituciones y corrientes culturales innovadoras de 1940-50 y expresa sus propósitos de rigor, consistencia y originalidad intelectual. Aquí Villoro afronta el tema de la *alteridad* indígena en México a través de la reconstrucción de los modos en que ha sido estructurada a lo largo de la historia del país. Visto que el lugar del *otro* en la historia mexicana siempre ha sido ocupado por el indio, esta obra reflexiona particularmente sobre las diversas concepciones acerca de lo indígena que se manifestaron durante la historia de México, bajo una serie de preguntas directrices: “¿Cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? (..) ¿Cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio? O, en otras palabras: ¿qué es la conciencia indigenista?”¹²

En principio, y a partir de la lectura de “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, también escrito por Mario Teodoro Ramírez, podemos apuntar que *GMIM* tiene algunos objetivos subsidiarios al análisis principal: (i) dejar sentadas las bases para un adecuado entendimiento de la condición nacional mexicana, (ii) plantear una reflexión sobre la alteridad no sólo filosófica sino también antropológica e histórica, (iii) indicar las limitaciones propias de las distintas “recetas intelectuales” de la cultura occidental para dar cuenta del *otro* indígena (entre ellas el cristianismo, el romanticismo, el positivismo, el nacionalismo y el marxismo) y (iv) hacer visibles las estrategias de construcción ideológico-discursivas en tanto mecanismo que tiene el objetivo práctico de reforzar una relación de dominación y exclusión.¹³ Asimismo, podemos decir que *GMIM* tiene un doble objeto de estudio: busca dar cuenta de la concepción y de la conciencia indigenista, entendiendo al indigenismo como “aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienenciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena.”¹⁴ En consonancia, el texto plantea un doble paso metódico que consiste en exponer la concepción indigenista de cierto período, desde el estudio de fuentes y documentos de

¹² Luis Villoro (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México* (Primera Edición: 1950). México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, El Colegio Nacional, p. 13.

¹³ Mario Teodoro Ramírez (2006). “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro” en *Dianoia* (Mayo de 2007). Volumen LII, n°58. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 143-175.

¹⁴ Luis Villoro (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Op. Cit., p. 14.

algunas figuras destacadas en cada uno de ellos, para luego abordar la pregunta por las categorías conciencales que originan esa concepción y no otra, a los fines de evaluar cómo el mundo indígena ha sido conceptualizado en función de la época y situación particular de cada momento y de la conciencia histórica que de ellas surge, para revelar la historicidad a la que se sujeta el ser indígena, lo cual abre un nuevo campo de trabajo respecto de la filosofía de la historia.

Con el objetivo de responder a aquellas preguntas iniciales Villoro identifica tres momentos cruciales en la manifestación del *otro*:

- (i) La Conquista, a través de los escritos de Hernán Cortés y Fray Bernardino de Sahagún, condena y destruye el mundo indígena a partir del criterio revelante de la Providencia, argumentando en términos generales que el pueblo azteca es un pueblo caído que adoró al diablo y se constituyó como enemigo de Dios. Así, lo indígena aparece como algo *cercano y negativo*.
- (ii) El segundo momento, que comprende desde la Ilustración hasta el “cientismo” del Siglo XIX, toma como criterio revelante a la razón universal. Aquí Villoro distingue dos sub-períodos encarnados por un lado en el humanismo de Francisco Javier Clavijero y en el pensamiento indigenista durante la Independencia, a partir de la pluma de Fray Servando Teresa de Mier, y por el otro en la historiografía cientista de Manuel Orozco y Berra. En estos términos, en principio través de una razón *propia y personal* y luego a través de una razón *impropia e impersonal*, lo indígena es tomado como *lejano y positivo*.
- (iii) Por último, respecto del indigenismo, Villoro destaca una primera etapa representada por Francisco Pimentel, como precursor del indigenismo actual, y luego una segunda etapa, para lo cual rastrea las posturas de Manuel Gamio, Miguel Othón de Mendizábal, Antonio Caso, Oscar Lewis, Ernest Moes, Ángel María Garibay y Héctor Pérez Martínez, entre otros. Este momento trae consigo un movimiento de aproximación y recuperación de lo indígena, bajo los modos de apropiación y valoración positiva: “Lo indígena es, pues, *presente y futuro propios*”.¹⁵

Una vez que hemos presentado a grandes rasgos el armazón de *GMIM* estamos en condiciones de señalar algunos enlaces entre este texto y los principios filosóficos del “Grupo Hiperión”. Desde la propia Introducción al libro se ponen en práctica

¹⁵ *Ibid.*, p. 290-1 (cursivas en el original).

aquellos preceptos que animan la necesidad de crear conceptos y esquemas filosóficos correspondientes con nuestra historia y nuestra cultura y que permitan comprenderla. Semejante propuesta proviene del talante filosófico de Gaos, quien exhorta a la elaboración de categorías y sistemas filosóficos autóctonos sugeridos por la circunstancia y la realidad específica, “transitando así de lo particular y concreto a lo universal y abstracto, y no a la inversa.”¹⁶

En este plan de abordar la realidad americana desde categorías propias Villoro da lugar a una pareja de conceptos que si bien intenta dar cuenta de la postura de Sahagún, atraviesa todo el planteo de *GMIM*: “pueblo ante sí” y “pueblo ante la historia”. En principio, lo que diferencia a ambas nociones es la condición de libre o enajenado de un pueblo respecto de sus propias historia y cultura. El “pueblo ante sí” es considerado como una individualidad con sentido interno propio, que en cuanto tal sólo puede ser medida desde sí misma y no desde otros pueblos. Por el contrario, el “pueblo ante la historia” es evaluado desde parámetros que lo exceden, que le resultan ajenos y externos. En estos términos, Villoro puede decir que América presenta dos superficies en su mismo ser: la interna, que corresponde al “pueblo ante sí” y que se dirige por su propias significaciones, y la externa, relativa al “pueblo ante la historia” y juzgada desde criterios impuestos.¹⁷ Esta concepción de una doble superficie en lo que respecta al componente indígena también aparece en “Raíz del Indigenismo en México”, artículo que Villoro publica en la revista *Cuadernos Americanos* hacia 1952. Allí diferencia un *ser externo* del indio, un *ser-para-el-otro* que depende de nuestra mirada y nuestros juicios, de un *ser interno* del indio, que como veremos a continuación se corresponde con una dimensión allende al movimiento reflexivo propiamente occidentalizado.¹⁸

A partir de este par de conceptos se forja una segunda pareja, “el yo-el otro”, según un grupo o clase social se coloca en posición de juzgar o es colocado en posición de ser juzgado (el “yo” juzga al “otro” y éste es juzgado por el primero). En este punto es interesante ver el movimiento que hace Villoro para abordar el problema desde una perspectiva filosófica al presentar un espíritu mexicano que vuelve la mirada sobre sí mismo y descubre una inherente inestabilidad y contradicción. En el ya citado “Raíz del indigenismo en México” Villoro explica que lo indígena es aquello que especifica y

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷ *Ibid.*, p. 98-102.

¹⁸ Luis Villoro (1952). “Raíz del indigenismo en México” en *Cuadernos Americanos*. Volumen 51, n° 1. México: UNAM, p. 39.

distingue a América frente a otros pueblos pero a la vez está separado del núcleo social, cultura, político y económico en casi todas las regiones del continente. “Así, lo indígena se presenta separado de nosotros a la vez que nos especifica; es lo más propio, lo que más profundamente se encuentra inscrito en el ser del americano y, a la vez, lo escindido, lo desgarrado, elemento inadaptado de nuestro ser y nuestra realidad.”¹⁹ En estos términos, Villoro abre una dicotomía entre lo occidental, simbolizado por un método reflexivo, y lo indígena, a lo que se dirige esa mirada; sin embargo, este esfuerzo es en vano puesto que este último representa el trasfondo incógnito e incategorizable del espíritu mexicano, de manera que la propia reflexión del indigenista mestizo resulta inadaptada respecto del ser al que trata de determinar.

Así las cosas, leemos en *GMIM* que el indigenismo contemporáneo y mestizo quiere responder a esta condición escindida del espíritu mexicano, que comprende tanto la esfera social como la esfera individual, de manera que ese proyecto intelectual, cultural y político se corresponde con un movimiento del Yo por poseerse a sí mismo. En este intento por encontrar el propio ser, el método reflexivo fracasa sistemáticamente porque está regido por categorías occidentales y no puede aprehender la profundidad y fuerza del componente indígena en el espíritu del mestizo, que nunca aparecerá reflexiva y nítidamente a la conciencia.

La alternativa que plantea Villoro tanto a la vía reflexiva como a la vía práctica es la *pasión*, que integra acción y amor en un mismo movimiento y que nos permite transformar el pasado indígena en existencia propia. En este punto Villoro plantea dos actitudes ante la historia: una de raigambre cientificista, que trata a la historia con una estructura formal a los fines de encontrar aquello que buscamos en el pasado y resolver “problemas” del hecho histórico; otra que se acerca a la historia con expectativa y perplejidad, entregada a una actitud comprensiva que revive al hombre pasado como trascendencia, como libertad, en un marco de eventos que no podemos prever ni buscamos predeterminar. Esta forma de pararse ante la historia permite que nuestra propia trascendencia sea despertada por el “enigma” histórico, pues es en nosotros donde revive el hecho histórico. Como corolario, tal manera de dirigirse al pasado, de entregarse al enigma y de repetirlo en el espíritu propio permite recuperar la dimensión oculta del propio Yo, permite que el aspecto indígena latente se manifieste y señale su íntimo sentido. La vía de esta entrega amorosa hacia el pasado deja atrás la concepción

¹⁹ *Idem.*

de lo indígena como objeto-cosa y lo incorpora como una dimensión del propio ser, mitigando así la escisión del espíritu.²⁰

Las Conclusiones de *GMIM* surgen tanto del análisis de las fuentes y documentos históricos como de esta última argumentación filosófica que atraviesa a la obra en su conjunto. De allí que, en primer término, Villoro establezca que lo indígena es siempre una realidad siempre revelada y nunca revelante, es decir que hablamos del indio, lo medimos y lo juzgamos pero nunca sucede la situación inversa. En este sentido, lo indígena juega un papel en la historia según quién lo tome y lo ubique como aliado, enemigo o indiferente, pero siempre inscripto en una historia ajena, impropia. Respecto de los planteos más filosóficos, Villoro concluye que lo indígena es principalmente alteridad, realidad en la que puedo reconocerme sin que por ello deje de ser distinta de mí y a través de la cual puedo proyectarme en el futuro, al tiempo que se revela como una realidad doble, conjunto de facticidad determinada desde fuera y trascendencia con significados propios, que nunca podremos captar en su plena dimensión.

Sin embargo, no son éstas las conclusiones que más nos interesan, sino las que Villoro desliza en el apartado titulado “Recuperación social de lo indígena”, dentro del tercer momento (pp. 238-263 de *GMIM*). Retomando la ya señalada paradoja que implica para el mestizo comprender que lo indígena es lo extraño y lo propio, lo diverso y lo mismo, y antes de señalar la vía de la pasión como alternativa en el movimiento del Yo por poseerse a sí mismo, Villoro trata la arista externa de la paradoja, reflejada en la disparidad de culturas, en las relaciones entre grupos sociales distintos, en las distinciones de clase y raza. En este contexto, nuestro autor recalca que la segunda generación de indigenistas presenta un acercamiento al indio porque no pertenece a la clase liberal burguesa de los primeros indigenistas sino que liga sus intereses a los del indio para diferenciarse de estos últimos. Es así que surge un intelectual “mestizo disidente” que trata de unirse al indígena y que trata de expresar el punto de vista de los grupos sociales explotados. Si bien ya hemos visto cuáles son las limitaciones de la

²⁰ En “Raíz del indigenismo en México” Villoro explica que lo indígena es un componente *fascinante* en tanto alberga una trascendencia irreductible que escapa a cualquier conceptualización. Es con fascinación que el indigenista se dirige o bien al indígena presente, actuante y real, o bien al pasado remoto; en ambos casos se adivina la trascendencia que está por detrás de la forma compacta, del cuerpo real. En palabras del propio autor “Fascinado por la realidad indígena, el indigenista se ve lanzado por estas dos vías, amor y acción, para lograr la recuperación de lo indígena en la dimensión propia que la fascinación ha revelado. (...) Porque aquella esfera que la reflexión no puede iluminar, aquella que la fascinación sólo señala sin revelar plenamente, sólo la pasión puede alcanzar; que ahí donde la reflexión fracasa, acción y amor logran su objetivo.” Ver Luis Villoro (1952). “Raíz del indigenismo en México”. *Op. Cit.*, pp. 43-49 (la cita corresponde a las pp. 48-49).

praxis del indigenista mestizo, hemos de destacar que esa primera vía de recuperación de lo indígena sienta las bases del *mito del indigenista mestizo*, garantía de la unidad nacional. Si antes se pensaba el ideal de la nación como una extensión generalizada de lo que ya se había realizado en el mestizo actual, tanto en un sentido biológico como cultural y espiritual, la aparición de un nuevo indigenista mestizo que en primer lugar se aleja del *otro* pero sólo para negar después toda desigualdad o distinción, junto al recorrido filosófico de recuperación de lo indígena en el espíritu mexicano, dan lugar a un *nuevo mito del mestizaje* que implica la convergencia y conversión final hacia un tercer elemento aún no existente. Este nuevo ideal representa de un modo impreciso a las clases oprimidas en contra de la clase explotadora y de las aspiraciones de los primeros indigenistas burgueses. De este modo, Villoro postula la posibilidad de una sociedad donde prime el mutuo reconocimiento entre el indio y el blanco, a partir de negarlos como tales para suprimir sus especificidades y llegar a una situación en la que los hombres, ya no más “indios” ni “blancos” ni “mestizos” se reconozcan recíprocamente en su libertad. Encontramos en estas citas una categoría importante que puede servir como primer puente entre los trabajos de Villoro en el área de la historia de las ideas y sus posteriores escritos sobre filosofía política: la noción de *reconocimiento*. Este concepto dará lugar a consideraciones políticas que derivan en los argumentos a favor de la *autonomía* política de los pueblos indígenas y en el proyecto de un *Estado plural*. Veamos entonces qué entiende Villoro por estos conceptos y de qué manera pensamos una articulación con las conclusiones que hemos obtenido a partir de la lectura de *GMIM*.

IV- Reconocimiento del *otro*. Derecho de los pueblos a la autonomía y proyecto de un Estado plural

A la hora de abordar estos tres conceptos señalados recientemente hemos optado por concentrar nuestro análisis sobre algunos textos en particular. En este sentido trabajaremos especialmente con los ensayos recopilados en *Estado plural, pluralidad de culturas (EPPC)*. Las publicaciones originales de los ensayos se realizan en revistas universitarias que circulan en un ambiente más bien intelectual y académico, entre los años 1989 y 1997. Entre ellas, podemos mencionar los *Cuadernos americanos*, la revista *Nexos* y la revista *Dialéctica*, esta última de un marcado tinte marxista.

Comenzamos entonces por “Estadios en el reconocimiento del otro”, publicado originalmente en *Lecture Series*, Universidad de Maryland, Estados Unidos en 1989.

Aquí Villoro retoma el análisis de algunas figuras destacadas del proceso de Conquista (en algunos casos, como el de Hernán Cortés, coincidentes con los ejemplos del Primer Momento de *GMIM*) y estipula tres fases en el reconocimiento del *otro*, de corte más bien teórico. La primera instancia se caracteriza por comprender al otro no como *sujeto* de significado sino solamente como *objeto* del único sujeto capaz de dar sentido al mundo. De este modo se limita al otro en nuestra propia figura del mundo (en sentido teórico y práctico, como elección de sentido y valores últimos). Acerca del segundo estadio, Villoro indica que el *otro* no puede aportar sentido a la realidad o a la historia sino que solo puede elegir voluntariamente los valores y la figura del mundo de quien conoce el verdadero sentido de la historia. En conclusión, “la alteridad más irreductible aún no ha sido aceptada: el otro no puede determinar el orden y los valores conforme a los cuales podría ser comprendido. El otro es sujeto de derechos, pero no de significados.”²¹

A partir de estos dos estadios queda abierta una tercera posibilidad: reconocer al *otro* en su igualdad y en su diferencia, es decir en el sentido que él mismo le brinde a su mundo. Esta tercera instancia necesita partir de un supuesto totalmente distinto al de, por ejemplo, de las Casas o Sahagún: una figura del mundo que deje atrás la idea de que el sentido de la historia y su verdad no se determinan desde una sola perspectiva sino que admita una razón plural y una multiplicidad de sentidos para permitir el reconocimiento de la igualdad a la vez que de la diversidad de los sujetos.

Las conclusiones de “Estadios en el reconocimiento del otro” sientan las bases para una propuesta respecto de la superación del segundo estadio y la posibilidad de un reconocimiento pleno; pasamos entonces a evaluar las ideas que sobre este tema plantea Villoro en “El derecho del los pueblos indios a la autonomía”, ensayo que recupera el contenido de dos artículos publicados en *Nexos* y en *Cuadernos Americanos* durante 1994 y 1996. Para contextualizar este escrito recordemos brevemente que el 1º de enero de 1994 se produce el levantamiento del EZLN con la Primera Declaración de la Selva Lacandona, (declara la guerra al Estado federal por no conceder participación libre y democrática en la elección de autoridades, apelando al Artículo 39 de la Constitución: “La soberanía reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo el poder político dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo el tiempo, el derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno.”). Asimismo, en

²¹ Luis Villoro (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Editorial Paidós Mexicana y Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, p. 159 (cursivas en el original).

1996 se convoca al Congreso Nacional Indígena y se celebran los acuerdos de San Andrés, en los cuales el Estado federal se compromete a reconocer a las comunidades indígenas en la Constitución. No obstante, cuando en noviembre de ese año la Comisión para la Concordia y Pacificación (CoCoPa) presenta al EZLN y al Estado federal una propuesta final de reformas constitucionales, este último rechaza el documento y también algunos aspectos fundamentales de los acuerdos de San Andrés.

En este marco, todo el argumento del texto se apoya en la apreciación de una paradoja propia de la constitución del Estado-nación moderno: reconoce y toma como valor fundamental la autonomía individual y, al mismo tiempo, reprime las comunidades a las que pertenece tal individuo y en las cuales se realiza. En consecuencia, el Estado-nación implica la homogeneización de una sociedad compleja y múltiple a través de la otorgación de mismos derechos y responsabilidades a cada uno de sus habitantes y, con ellos, de la subordinación de las diversas comunidades, cada una con sus diferentes órdenes políticos y jurídicos, a un poder central y uniforme. Para el caso de América latina todos los Estados nacionales se constituyeron bajo el ala de criollos y mestizos, mas nunca con la participación del indio, a quien se le impuso la concepción moderna del Estado.

Más allá de las discusiones específicas acerca de los derechos individuales y los derechos colectivos, que corresponden al campo específico del “multiculturalismo”, Villoro sostiene que un individuo solo puede ejercer su libertad personal en el marco de la cultura a la que pertenece, pues ésta delimita las condiciones de elección de fines y valores. Si a un sujeto se le impone un orden cultural ajeno entonces nunca podrá ser plenamente libre y autónomo; luego, “pueblo” es una condición necesaria para la autonomía de las personas y, en consecuencia, el reconocimiento de la autonomía individual debe estar acompañado por el reconocimiento de la autonomía de las comunidades a las que pertenecen.

Ahora bien, ¿qué se entiende por “autonomía” en este contexto? En pocas palabras y en sentido político (el término proviene de la teoría ética), con “autonomía” se hace referencia al derecho de una institución o de un grupo social a dictar sus propias reglas dentro de un ámbito de competencia limitado. Este modo de interpretar el concepto de “autonomía” no se entiende como reivindicación de la independencia de un pueblo respecto del Estado sino como “derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado

multicultural.”²² Nuestro autor aboga por reconocer la autonomía de los pueblos indios partiendo desde su forma de organización política básica: la comunidad. Y para esto se vuelve necesario que el orden comunitario sea reconocido en el contexto jurídico, punto de partida para un proyecto que implique la congregación de las diversas comunidades en municipios indios y éstos en una región autónoma. Esta alternativa contempla, como vimos, el derecho individual a la autonomía y agrega el derecho a la autonomía de los pueblos en cuanto condición para la elección individual de fines y valores y en cuanto posibilidad de elegir valores diferentes de acuerdo al contexto cultural de cada persona. Al mismo tiempo, se da respuesta a la doble exigencia de los pueblos indígenas, tanto respecto de su demanda por decidir libremente sobre sus formas de vida y su demanda por participar en la unidad del Estado. Según Villoro, solo así se podrá dar paso a un Estado multicultural que sea resultado de un consenso libre y voluntario y que se enfrente al Estado-nación homogéneo.

En esa dirección corre la idea del *Estado plural* presentada en “Del Estado homogéneo al Estado plural”, donde se retoman una conferencia dictada en El Colegio Nacional y un artículo publicado en *Dialéctica*, en 1995 y 1997, respectivamente. Según la evaluación que hace Villoro para el caso de México, a partir de la aparición de las corrientes populistas, localistas e indígenas en Chiapas se hace patente la necesidad de pensar una nueva forma de Estado que contemple la diversidad cultural y pueda hacer congeniar la idea de nación que se impuso desde la propia Revolución de Independencia, bajo las pautas de la homogeneización de los individuos, y la otra idea de nación que intenta fundamentarse en el pasado indígena mexicano.²³ No sólo la rebelión de Chiapas permite una apertura a la reconsideración de la estructura política del Estado mexicano: Villoro entiende que hay un clima de recobro de conciencia de la mayoría de los pueblos indígenas, evidenciada en su organización y en sus reclamos por autonomía y respeto a sus derechos. Así, el Estado plural es la herramienta que permitirá respetar la realidad mexicana en la medida en que será un Estado que respete todas las diferencias. El movimiento hacia el Estado plural se corresponde con una

²² *Ibid.*, p. 95.

²³ Al momento de la Revolución de Independencia hay un ala más radical, representada por Hidalgo y Morelos, que proponía medidas agraristas y favorables a las comunidades locales, como por ejemplo la propiedad comunal de la tierra. Sin embargo, estos proyectos políticos nunca fueron sancionados y el proceso revolucionario se tornó cada vez más liberal: el primer acto del Congreso de Chilpancingo será declarar que la soberanía nacional reside en la Asamblea (en consonancia con las ideas francesas), sin mencionar en ningún momento la soberanía originaria del pueblo: “Así, la Revolución de Independencia terminará bajo el signo de una concepción política enteramente distinta de aquella que le dio principio.” Luis Villoro (1977). *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (Primera Edición: 1953). México: UNAM, p. 117.

tendencia más general a propiciar la creación de espacios en que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida, al interior del espacio unitario del Estado; según Villoro, el camino al Estado plural es una forma de crear una democracia participativa en todos los ámbitos sociales. Así, el tránsito hacia un Estado plural trae consigo una mayor cuota de poder a las instituciones locales, pues allí es donde se participa en una vida colectiva.

La unidad del Estado plural se funda en un proyecto común que trascienda los valores de cada grupo cultural en particular, expresando las necesidades diferenciadas de los diversos pueblos y minorías. El vínculo entre ellas no podrá ser entonces una visión unificada del pasado o un modelo homogeneizante sino la voluntad de cooperar en un destino común. Así, el Estado será el encargado de mantener la cooperación equitativa entre los distintos individuos y grupos que coexisten en el territorio (más aún, funcionará como un mediador en el caso de que algún grupo intente imponerse sobre los demás, apelando a la fuerza pública solo cuando la comunicación fracase).

V- Conclusiones

A la hora de realizar una ponderación final del recorrido que hemos propuesto en la obra de Villoro apelaremos a un pequeño fragmento de “Génesis y proyecto del existencialismo en México”: allí el autor nos dice que “Sobre el proyecto consciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo en un sentido tanto individual como social.”²⁴ Resulta interesante diferenciar en esta afirmación su doble aspecto programático, el primero de corte filosófico-teórico y el segundo más ligado con el área de la filosofía práctica, sea la filosofía política o la ética. De acuerdo con la lectura hecha de los textos seleccionados estamos en condiciones de afirmar que *GMIM* junto con “Raíz del indigenismo en México” tienen como un objetivo central esta búsqueda del propio ser. Una lectura en clave filosófica de *GMIM* nos lleva a prestar especial atención a aquellos pasajes en los que Villoro compara el movimiento del indigenismo con el movimiento del espíritu mexicano, en la búsqueda de la integración con lo indígena y consigo mismo. Más aún, luego de evaluar las diversas alternativas de recomposición de ese espíritu escindido, se plantea la vía de la pasión como el modo no occidentalizado de recuperar el componente indígena, componente que se mantiene oculto en la constitución del ser mexicano. Aquella actitud ante la historia que permite la manifestación del ser indígena latente en el espíritu mestizo no

²⁴ Luis Villoro (1949). “Génesis y proyecto del existencialismo en México” Op. Cit., p. 241.

es sino una respuesta a la tarea de “desvelar el ser propio” anticipada en “Génesis y proyecto del existencialismo en México”.

Hasta aquí no estaríamos proponiendo ninguna relación demasiado arriesgada puesto que el trabajo de Villoro en el “Grupo Hiperión” coincide temporalmente con la publicación de *GMIM*, de manera que es esperable que los textos escritos en ese período compartan objetivos e intereses. Ahora bien, la segunda labor planteada en esa última cita de “Génesis y proyecto del existencialismo en México” junto con aquella concepción de la historia de las ideas como instrumento conceptual en vistas de un proyecto de integración nacional abre otra clave de lectura para *GMIM*, toda vez que podemos interpretarlo como “instrumento de diagnóstico” para los ensayos posteriores. En este sentido, las Conclusiones del libro, especialmente la primera y la segunda, pueden leerse como punto de partida para el trabajo desarrollado en “Estadios en el reconocimiento del otro”, donde como vimos se retoman los estudios sobre documentos y fuentes y se presentan tres instancias de reconocimiento. Asimismo, las apreciaciones respecto de la recuperación social del indígena abren las puertas a un trabajo encarado desde la filosofía práctica.

Tal vez el ensayo donde mejor se vea ese vuelco desde la filosofía más especulativa hacia la filosofía práctica sea “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”. Si en “Estadios en el reconocimiento del otro” hay una lectura que remite a los primeros trabajos de Villoro sobre la historia de las ideas y a una conceptualización de corte filosófico, en este nuevo ensayo hay un vuelco hacia el enfoque político de la cuestión. Esta redirección en el pensamiento de Villoro tiene un punto fuerte en el concepto de Estado plural. Allí parecería que se retoman las conclusiones de *GMIM* y este enfoque más político recientemente subrayado para dar cuenta de la situación crítica de los Estados-nación homogéneos y particularmente para aportar alguna respuesta a la interpelación directa hacia la política mexicana que supone el levantamiento de Chiapas. Lo interesante es que para Villoro este levantamiento difiere de la corriente localista, agraria y popular de Villa y Zapata durante la Revolución de 1910: si éstos buscaban, al decir de nuestro autor, la subversión de la democracia y se oponían al proyecto liberal modernizador de Madero y Carranza, la rebelión de Chiapas quiere la realización plena de la democracia y no está en contra de la modernidad, sino de sus injusticias. Es por ello que esta insurrección permite la confluencia de las dos ideas de Estado que recorrieron la historia de México y es por ello que la concepción de

un Estado plural se adecúa más a la realidad social, puesto que incorpora y reconoce una multiplicidad de etnias, culturas y comunidades.

Estas apreciaciones nos conducen a un comentario final: como dijimos en la Introducción, estas páginas tienen un carácter exploratorio y se enmarcan en un plan de trabajo mayor; de este modo, las Conclusiones aquí presentadas son más bien una invitación para continuar con el estudio sobre este autor. Sin dudas que un complemento importante de lo aquí expuesto será analizar algunos aspectos normativos presentes en la obra de Villoro, especialmente teniendo en cuenta que él mismo entiende a la reflexión ética como una de las mayores deudas de la filosofía.²⁵ En este sentido, debemos tener en cuenta en primer lugar el concepto de *comunidad*, presentado en *El poder y el valor* como un ideal normativo para la práctica social y política.²⁶ Asimismo, deberíamos trabajar con sus elaboraciones sobre ética de las creencias (en el capítulo final de *Crear, saber, conocer*) y sobre ética de la cultura (en *EPCC*), que abren un nuevo campo de investigación y permitirán trazar nuevas y más ricas relaciones en la obra de Villoro, a los fines de interpretar de manera más cabal su perfil intelectual. Valgan entonces estas líneas finales como un nuevo punto de partida.

VI- Bibliografía

- 1- Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (Eds.) (1993). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- 2- Luis Villoro (1949). “Génesis y proyecto del existencialismo en México” en *Revista Filosofía y Letras* (octubre-diciembre de 1949). Volumen 18, N° 36. México: UNAM.
- 3- ----- (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México* (Primera Edición: 1950). México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, El Colegio Nacional

²⁵ En una entrevista realizada en el año 2000 Villoro dice lo siguiente: “Yo creo que la ética es uno de los grandes problemas que se anuncian a nuestra reflexión filosófica, y es un problema que implica desde luego una nueva dimensión social, porque en la medida en que demos contestación a los problemas morales de la convivencia pública daremos también respuesta a los problemas colectivos de nuestra sociedad, y a lo que llamábamos antes el proyecto nacional.” Luis Villoro (2000). “Sobre las tareas filosóficas del presente (entrevista)” en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* (2000), Año I, N° 1. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, pp. 3-15. Disponible en <http://filos.umich.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2011/11/Devenires-1.pdf>

²⁶ Ver Luis Villoro (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, Cap. 16, pp. 359-381.

- 4- ----- (1952). “Raíz del indigenismo en México” en *Cuadernos Americanos*. Volumen 51, n° 1. México: UNAM.
- 5- ----- (1977). *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (Primera Edición: 1953). México: UNAM.
- 6- ----- (1965). “Historia de las ideas”. en Revista *Historia Mexicana*. Volumen 15, N° 2-3 (58-59). México: Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.
- 7- ----- (1982). *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI Editores.
- 8- ----- (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica.
- 9- ----- (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Editorial Paidós Mexicana y Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- 10- ----- (2000). “Sobre las tareas filosóficas del presente (entrevista)” en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* (2000), Año I, N° 1. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, pp. 3-15. Disponible en <http://filos.umich.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2011/11/Devenires-1.pdf>
- 11- Mario Teodoro Ramírez (2002). “Dialéctica filosófica de Luis Villoro. Su trayectoria intelectual en el contexto de la realidad mexicana” en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* (Julio de 2002), Año III, N° 6. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”, pp. 110-133. Disponible en <http://filos.umich.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2011/11/Devenires-6.pdf>
- 12- ----- (2006). “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro” en *Dianoia* (Mayo de 2007). Volumen LII, n°58. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 143-175.
- 13- Quentin Skinner (1969). “Significado y comprensión en la historia de las ideas” en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*. N° 4, año 2000. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 149-191 (traducción de Horacio Pons).