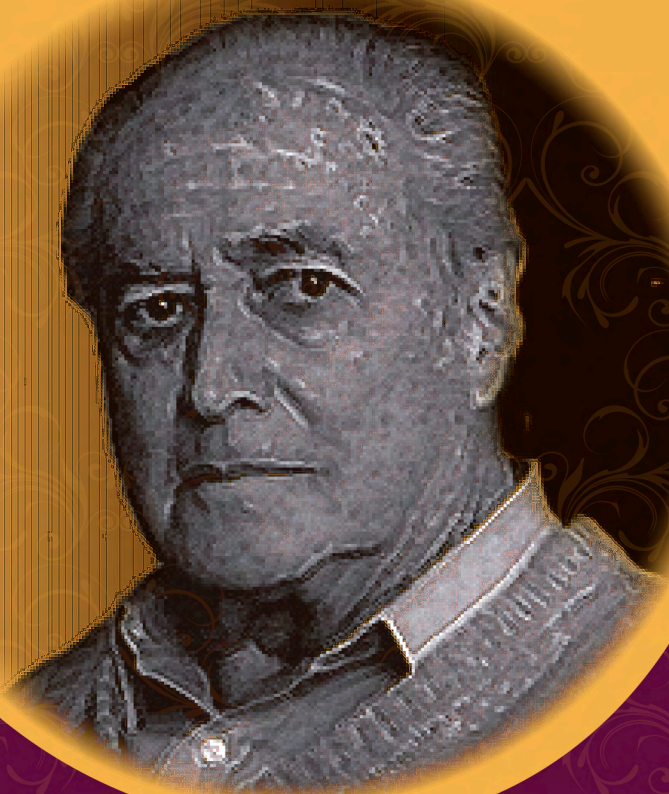


Luis Vülboro *y la diversidad cultural: un homenaje*

Luis Muñoz Oliveira (coordinador)



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DR. ENRIQUE LUIS GRAUE WIECHERS

Rector

DR. LEONARDO LOMELÍ VANEGAS

Secretario General

DR. ALBERTO KEN OYAMA NAKAGAWA

Secretario de Desarrollo Institucional

DR. ALBERTO VITAL DÍAZ

Coordinador de Humanidades

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

MTRO. RUBÉN RUIZ GUERRA

Director

DR. MARIO VÁZQUEZ OLVERA

Secretario Académico

MTRO. FELIPE FLORES GONZÁLEZ

Secretario Técnico

MTRO. RICARDO MARTÍNEZ LUNA

Jefe de Publicaciones

*L*uis Villoro
*y la diversidad cultural:
un homenaje*

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*L*uis Villoro
*y la diversidad cultural:
un homenaje*

LUIS MUÑOZ OLIVEIRA
(coordinador)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2016

Luis Villoro y la diversidad cultural : un homenaje / Luis Muñoz Oliveira (compilador). -- Primera edición.
173 páginas.
ISBN 978-607-02-7861-7
1. Villoro, Luis, 1922- . 2. Filosofía -- México -- Historia. I. Muñoz Oliveira, Luis, editor.
B1019.V531 L859 2016

Fotografía de portada: Javier Narváez
Diseño de portada: D.G. Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: abril de 2016
Fecha de edición: 15 de abril de 2016

D.R. © 2016 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C. P. 04510
Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8º piso
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://cialc.unam.mx>

ISBN: 978-607-02-7861-7

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Prólogo <i>Luis Muñoz Oliveira</i>	11
Los pasos del sonámbulo <i>Juan Villoro</i>	15
Epistemología y política en Luis Villoro <i>Gerardo Roberto Flores Peña</i>	33
Villoro y su concepto de cultura <i>Luis David Reyes Sáenz</i>	45
Luis Villoro, crítico de la modernidad <i>Rogelio Laguna</i>	57
Luis Villoro y la democracia radical <i>Catalina García Espinosa de los Monteros</i>	71
El ateísmo y Luis Villoro <i>Juan Manoel Sandoval Rios</i>	93
Lo sagrado en Villoro, una lectura inmanente <i>Patricio Gerardo Patiño Sandoval</i>	105

Memoria de una razón, Luis Villoro y lo político <i>Morgan Quero</i>	117
Luis Villoro y la vía negativa <i>Luis Muñoz Oliveira</i>	127
Política y democracia comunitaria en la filosofía de Luis Villoro (1922-2014) <i>Mario Magallón Anaya</i>	137
Implicaciones políticas y epistemológicas del concepto de ideología <i>Adalberto de Hoyos</i>	151
Reconocimiento existencial del otro: un paso previo a la dominación material <i>Emiliano Martínez Escoto</i>	163

AGRADECIMIENTOS

Este libro tiene como origen el coloquio en homenaje a Luis Villoro, el cual se llevó a cabo los primeros días de septiembre de 2014 en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM. El evento fue una iniciativa de los alumnos que forman parte del seminario que coordino sobre Justicia y Diversidad Cultural, que se reúne quincenalmente en el CIALC y cuenta con el apoyo de este Centro y también de la DGAPA, a través del PAPIIT IN 400314.

Agradezco profundamente a todos los alumnos y académicos que a lo largo de los años han formado parte del seminario y, en especial, a los que directamente participaron en la organización del coloquio (Luis David Reyes y Emiliano Martínez Escoto) y en el armado de este libro (Samantha Hernández Cerón y Melina Patricia Zavala García).

Por otro lado, quiero manifestar mi reconocimiento por todo el apoyo recibido al director del CIALC, Dr. Adalberto Santana y también al dr. Héctor Hernández Bringas, quien desde la coordinación de planeación, presupuestación y evaluación de la UNAM no dudó un segundo en respaldar la realización del evento. Por supuesto, aprovecho estas líneas para expresar mi gratitud y abrazar a Juan Villoro y a Isabel Cabrera por acompañarnos en el homenaje y hablarnos tan entrañablemente de Luis Villoro. También agradezco la participación de todos los académicos y alumnos de distintas dependencias de la UNAM y de otras instituciones del país que enriquecieron el coloquio con su presencia y sus ideas. Por último, quiero externar un agradecimiento especial a todos los autores de este libro, quienes se tomaron el trabajo de convertir sus ponencias en los artículos que componen este volumen.

PRÓLOGO

El día que murió Luis Villoro decidimos rendirle un homenaje al interior del seminario de investigación en el que, desde hace varios años, nos reunimos alumnos y académicos de la Universidad Nacional Autónoma de México, y un investigador invitado permanente de la Central European University, para examinar temas vinculados con la diversidad cultural.

Por supuesto, para entonces ya habíamos discutido en varias ocasiones las ideas del filósofo Villoro, en especial las de sus libros *Los retos de la sociedad por venir* y *El poder y el valor*. Y es que, sin duda, varios de los temas que aborda en ellos son de especial relevancia para los asuntos a los que nos enfrentamos al interior del seminario. Por ejemplo, su postura mediadora entre liberalismo y multiculturalismo siempre nos resultó útil. Y es que Villoro nos recuerda lo siguiente: “La ideología liberal confunde el multiculturalismo con su interpretación por integrismos monistas. La ideología integrista confunde el liberalismo con su interpretación en favor de un poder político. La única forma de dar luz en la confusión es despejar ese doble equívoco”. Tiene razón Villoro, cuando hablamos sobre asuntos en los que la diversidad cultural está involucrada, lo primero que tendríamos que hacer es despejar equívocos. A veces nos enfrascamos en debates vacíos por no aclarar, de entrada, nuestros conceptos.

Su vía negativa hacia la justicia siempre resonó en nuestras polémicas, ya fueran sobre Rawls, el republicanismo que defiende Ambrosio Velasco, actor del seminario, o la idea de la justicia de Sen. Dice Villoro: “La posibilidad de actuar diciendo que ‘no’ a situaciones en que prevalezcan la indignidad y la injusticia sería un intento de fundamentación ‘en negativo’ de los derechos humanos, válidos

universalmente, mediante el rechazo de las situaciones en que se dé su negación”. Sobre esta idea de cómo fundamentar derechos humanos universalmente válidos giran muchas de nuestras discusiones, aún hay quienes no se convencen de los argumentos en favor de esta idea “universalista”.

En el seminario siempre regresamos a su breve exposición sobre lo racional y lo razonable, que seguramente está inspirada en Rawls y en Toulmin, pero que toma su propio derrotero: “razonable es la razón en los límites de la condición humana. Podríamos decir que, frente a la razón ‘arrogante’ es una razón ‘discreta’. Porque acepta sus límites, no como si fueran un defecto, sino como la única garantía de que nuestra acción en el mundo no sea vana”. Regresamos a ella porque sin una actitud razonable frente al otro, su reconocimiento flaquea.

Pero estaba en aquel triste día en que murió Villoro. Luis David Reyes propuso en el grupo virtual, donde los miembros del seminario discutimos sobre los temas que habremos de abordar en sesiones próximas, que revisáramos al filósofo la siguiente vez que nos viéramos, y lo hicimos. Fue en esa ocasión en la que los muchachos sugirieron organizar un coloquio e invitar a varios de sus profesores y compañeros para rendirle un homenaje.

Durante varios meses se dedicaron a invitar a los académicos a quienes querían escuchar en el coloquio. A mí me pidieron que invitara a Juan Villoro, a Ambrosio Velasco, a Mario Magallón, y a dos seminarios de investigación que trabajan temas parecidos al nuestro: el que dirige Ana Luisa Guerrero, del CIALC, y el que dirige la Dra. Mónica Gómez Salazar de la Facultad de Filosofía y Letras. Los estudiantes invitaron, y aquí corro el riesgo de olvidar a alguien, aunque tengo el programa en la mano, a: Isabel Cabrera, Gabriel Vargas Lozano, Mario Teodoro Ramírez, Moisés Vaca, Elisabetta di Castro, Victórico Muñoz, Rogelio Laguna, Adalberto de Hoyos, Catalina García Espinosa de los Monteros, Roberto Escudero y a Fernanda Navarro. Yo me tomé la libertad de invitar a otros tantos compañeros del CIALC, como Sofía Reding, Roberto Mora y a Morgan Quero. Junto con los estudiantes invitados, organizamos 12 mesas en tres días de trabajo.

Mientras le dábamos forma al coloquio nos pareció sensato emplazar a los participantes a escribir sobre cuatro grandes temas, para así darle unidad a las mesas. Escogimos los siguientes sólo porque

son los que más nos interesan: la filosofía política, la filosofía de la religión, la epistemología y el indigenismo de Luis Villoro.

La comunidad universitaria participó ampliamente en el evento. Además, gracias a que dejamos el suficiente espacio para que pudiéramos abrir un debate entre los panelistas y el público, quedó establecido que las nuevas generaciones siguen entusiasmadas con la filosofía de Luis Villoro.

El entusiasmo que menciono tenía que quedar plasmado en este libro, así que decidí incluir textos, no sólo de los académicos que aceptaron transformar su ponencia en un artículo (por supuesto que no todos tenían la posibilidad de hacerlo y lo entendemos), sino de los estudiantes que participaron en el coloquio. La mayoría son miembros del seminario de investigación al que ya he hecho referencia. En ese sentido, este libro reúne por primera vez el trabajo de una generación de jóvenes que se está formando en las aulas de la UNAM y a la que debemos darle seguimiento. Espero que varios de ellos, si no todos, permanezcan en el debate académico por muchos años.

Los textos reunidos en este volumen abordan en su mayoría la filosofía política y la filosofía de religión de Luis Villoro. Algunos son textos descriptivos pero, en gran medida, aventuran caminos por los que la filosofía de Villoro puede seguir enriqueciendo nuestros debates.

Cabe decir que los trabajos aquí compilados no están organizados por temas, salvo algunas excepciones: los que fueron examinados en las mismas mesas y establecen vínculos evidentes entre ellos. De cualquier forma no está señalado, que el lector averigüe cuáles son. También notará que algunos de los textos tocan temas similares desde posturas distintas, que incluso los autores polemizan entre sí (no explícitamente). Y es que están parados en interpretaciones diferentes de lo que, por ejemplo, implica la diversidad cultural. Ser capaces de discutir desde distintas posiciones es un paso importante en el reconocimiento del otro. Asunto fundamental en la filosofía de Luis Villoro. Si no logramos reconocer al otro en la academia ¿cómo pretendemos que suceda en el mundo?

Pero es momento de terminar, que este pequeño compendio cumpla dos funciones: homenajear a Luis Villoro y mostrar algunos de los debates que mantenemos desde su filosofía.

LOS PASOS DEL SONÁMBULO

*Juan Villoro**

El hombre, que a la edad de dos años aprende a caminar, percibe la felicidad del escalón porque, como criatura que tiene que aprender a andar, recibe al mismo tiempo la gracia de poder elevar la cabeza.

ABY WARBURG

Es totalmente inocente la costumbre de mucha gente de caminar más despacio cuando intenta recordar alguna cosa.

AVISHAI MARGALIT

El encierro suele ser un espacio fecundo para el recuerdo. La memoria y la imaginación son escapatorias del hombre encarcelado. En un gesto de congruente ironía, el Archivo General de la Nación se encuentra en lo que fue el “Palacio Negro” de Lecumberri, la cárcel prestigiada por los protagonistas del movimiento ferrocarrilero, por José Revueltas, los líderes del 68, José Agustín y los muchos olvidados que purgaron ahí sentencia injusta.

La venganza del hombre cautivo consiste en detener el tiempo, fijar los hechos; con más rigor del que padece en su celda, busca que no escapen sus recuerdos.

Elena Poniatowska entrevistó en la cárcel de Lecumberri a los miembros del Consejo Nacional de Huelga y de la Coalición de Maestros, detenidos por el gobierno del presidente Gustavo Díaz Ordaz. Esas conversaciones, reunidas en *La noche de Tlatelolco*, prefiguraron el archivo que hoy es resguardado entre los muros del antiguo presidio.

* El Colegio Nacional.

En su diálogo con Poniatowska, Eduardo Valle, cuyo apodo de “El Búho” resultaba idóneo para las profecías, comentó:

Yo creo que el Movimiento repercutió en los niños en tal forma que si se puede confiar en este país es precisamente porque en él hay una inmensa cantidad de niños. En las generaciones que vivieron el Movimiento desde las aceras, viendo pasar a sus hermanos mayores, tomados de las manos de sus padres en las propias manifestaciones, los que oyeron los relatos de los días de terror, o los sintieron en su carne, en ellos está la revolución. El gobierno de este país deberá tener mucho cuidado con aquellos que en 1968 tenían diez, doce o quince años. Por más demagogia que se les inocule, por más droga que se les aseste, ellos recordarán siempre en lo más íntimo de su mente, las golpizas y los asesinatos de que fueron objeto sus hermanos... Recordarán —por más que el gobierno se empeñe en hacerlos olvidar—, que de pequeños sufrieron la ignominia de los garrotazos, las bombas lacrimógenas y las balas.

La infancia es el principal archivo de la emoción y la memoria. La vida del hombre se define esencialmente por lo que le sucede antes de los 12 años. Santiago Ramírez resumió esta operación en un aforismo que daría título a un libro: *Infancia es destino*.

Quienes fuimos niños en el 68 estamos destinados a recordar aquellos días de esperanza y sangre con la mirada que tuvimos entonces. Otros periodos, más remotos, pueden ser recuperados con una curiosidad no interferida por la emoción. Puedo imaginarme como adulto durante el cisma papal del siglo XIV y situarme en plazas de desconocidas ciudades europeas, cubiertas por cadáveres de la peste bubónica. En cambio, sólo puedo ver el 68 a la altura de mis doce años, con la mirada inamovible del testigo de cargo.

Si toda forma de escritura depende de establecer contacto con una sensibilidad primera, de recuperar al niño que respalda con su asombro y su novedad al narrador adulto, el relato memorioso de lo que pasó durante mi niñez me lleva a asumir esa perspectiva por partida doble. El 68 es mi infancia, lo que conocí de la mano de mi padre, profesor de filosofía que no pudo cambiar el mundo, o sólo lo cambió en una medida subatómica que me propongo desentrañar en estas páginas.

“El Búho” depositó una esperanza infinita en mi generación: “en ellos está la revolución”. Un luchador cautivo delegaba su ilusión en quienes crecerían para justificarlo. Pero también el gobierno entendió la amenaza potencial que representaba la siguiente ronda generacional y mitigó el ánimo de protesta, ofreciendo insólitas opciones para los posibles herederos del 68. Así las cosas, mi generación creció entre los signos contrastados del oprobio y la radicalidad.

Después de Tlatelolco, hubo un intento de recuperar a los jóvenes de la clase media a través del sistema CCH, el Colegio de Bachilleres, el Injuve, la tarjeta Plan Joven, ofertas de becas y viajes, renovadas oportunidades de integración a una sociedad que en octubre del 68 mostró una fractura extrema.

En los años setenta, la “apertura democrática” del presidente Luis Echeverría fue la zona contradictoria que incluyó la represión del 10 de junio, la prohibición de conciertos de rock y el golpe a *Excelsior*, y también amplió un poco los márgenes de libertad de un sistema autoritario. No se trataba de fomentar una genuina democracia, sino de crear válvulas de escape para perpetuar un modelo de dominio. Esta extraña situación permitió que nos formáramos leyendo el *Libro Rojo* de Mao (que incluso se vendía en los supermercados), *Los agachados* de Rius, los *Conceptos elementales del materialismo histórico* de Marta Harnecker. Me inscribí en un seminario de lectura de *El Capital*, subrayé *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión* de Víctor Serge, a los 18 años me afilié al Partido Mexicano de los Trabajadores, presidido por Heberto Castillo, uno de los líderes del 68, estudié Sociología en la UAM-Iztapalapa, donde el marco teórico era rigurosamente marxista, y me recibí con una tesis sobre el concepto de enajenación.

Como es sabido, esta pedagogía radical no logró que mi generación cambiara la vida social de México (aunque algunos, como el Subcomandante Marcos, se acercaron bastante). La herencia del 68 tuvo para nosotros mayor impacto cultural que político, entre otras cosas porque el Movimiento estudiantil también fue un fenómeno de la contracultura, que articuló búsquedas para cambiar no sólo un sistema de gobierno, sino una manera de vivir. En este sentido, aún está por determinarse la forma en que la Era de Acuario se combinó con una lucha cívica cuyas principales demandas eran respeto a la Constitución y diálogo público con el presidente, y en qué medida

esto afectó las diversas trayectorias de los hijos o los hermanos menores del 68.

Toda rebelión rediseña el futuro. A la distancia, llama la atención la medida de metas del Movimiento estudiantil. El 68 no prometía una aurora socialista, aunque muchos de sus miembros y algunas pancartas profesaran el marxismo-leninismo. Se trataba, en lo fundamental, de un movimiento democratizador. Su idea de futuro no era utópica ni desmedida, y en ese sentido parecía tangible. Sin embargo, estos razonables ideales serían rechazados o pervertidos por las reformas políticas del gobierno. En las siguientes décadas el PRI perfeccionaría sus métodos de represión directa (de la guerra sucia en Guerrero a la cacería selectiva de disidentes), la cooptación adinerada y sutil de opositores, los artilugios del fraude electoral, la disuasión a través de los medios de comunicación.

Numerosos militantes de la izquierda pensábamos que la democracia era el nombre implícito de la revolución y que un país de libertades avanzaría necesariamente hacia una mayor igualdad social. Pero en el canónico año 2000, el Partido Oficial no sería vencido por una tendencia socialista o socialdemócrata, sino por un candidato populista y conservador, Vicente Fox, del PAN.

La valoración del 68 pasa por revisar un doble fracaso: la represión de un movimiento democratizador y la imposibilidad de recuperar su herencia para transformar la sociedad desde la izquierda. En lo que toca a mi generación, en la que “El Búho” depositó sus más generosas adivinaciones, también pasa por el siguiente cuestionamiento: las nuevas opciones para la clase media crearon un clima de tentativas individuales, no ajeno al conformismo, donde la urgencia no era impugnar sino formarse ante una ventanilla para pedir una beca. Este acatamiento de la norma no sólo se refiere al trato con el Estado, sino con la tradición. Seguimos de manera cordial a los mayores; no hubo muchos impulsos para crear espacios propios. Las revistas y las editoriales independientes que formamos no presentaron alternativas perdurables; fueron el campo de entrenamiento donde hicimos nuestras primeras armas para pasar después a las publicaciones establecidas. No hay nada avieso en esta conducta. Ninguna generación está obligada a ser rebelde por decreto ni a tomar por asalto la Bastilla o el Palacio de Invierno. Lo peculiar en los hermanos menores del 68 es que conocimos el miedo y la espe-

ranza, crecimos como cachorros de la rebelión, pero no optamos por la confrontación en grupo, sino por la radicalidad de las búsquedas individuales.

Desde que empecé a escribir, me inquietaba la falta de correspondencia entre una formación que parecía destinada a transformar la sociedad en su conjunto y las oportunidades que los miembros de la clase media recibimos en los años setenta. La Era de Acuario, el 68, las utopías del rock se disolvieron en un horizonte donde aparecían vistosas expectativas individuales.

Traté de plasmar esta contradicción en uno de mis primeros cuentos, “La época anaranjada de Alejandro”, incluido en *La noche navegable* (1980). Si a ciertos pintores se les asigna un color para determinar una etapa de su pintura, me pregunté si habría un tono moral para definir a un aprendiz de revolucionario. Alejandro, mi protagonista, atraviesa por una fase “anaranjada”: se está preparando para ser “rojo”. Durante esta educación sentimental, viaja a Londres y visita la tumba de Marx en el cementerio de Highgate. Es lo último que hace antes de volver a México. Ante el busto de cemento del león de Tréveris piensa lo siguiente:

Casi no había tenido tiempo de reflexionar sobre su visita al cementerio, el último empalme europeo. Sí, porque entonces vendría el regreso al altiplano, y se iba a enfrentar a lo de siempre. Alejandro se sentía miembro de una generación a la que le tocó la última parte de una obra de teatro, no la última escena, sino el momento final, recibir la respuesta del público sin saber cuál era la obra representada; él formaba parte de los que venían después, después de todo, del movimiento de 68 y el festival de Avándaro. Había sido muy joven para participar pero no para darse cuenta de que algo estaba sucediendo. Y por si fuera poco, en el momento en que le tocaba actuar, la escena era una tarima desierta; los actores y el público abandonaban la obra para irse a merendar a algún café.

Estas líneas, escritas a los 20 años, resumen la perplejidad de quien sabe que las cosas deben ser distintas y desearía pasar al conculso territorio de la acción, pero pertenece a una realidad donde eso ya no es posible. La rebelión colectiva volvió a ser atributo de la siguiente generación, la del CEU. Nuestros hermanos mayores y

nuestros hermanos menores tomaron las calles. Nosotros perfeccionamos nuestra condición de testigos, algo no menos importante.

Eduardo Valle tuvo razón al decir que el gobierno debía cuidarse de las nuevas generaciones, y el gobierno reaccionó con más reflejos de los que podía preverse. En los cuatro años en que estudié Sociología tuve profesores chilenos, argentinos, brasileños y uruguayos, que habían sido perseguidos políticos en sus países y encontraron en México un refugio esquizoide donde se podía vivir de enseñar marxismo, mientras el PRI consolidaba un sistema de injusticia y privilegios en nombre de la revolución.

En 1976 debuté como votante en las urnas. Hartos de la farsa electoral, los partidos de oposición se negaron a presentar candidatos. José López Portillo competía contra sí mismo. En esos días, Jorge Ibargüengoitia escribió en el *Excélsior* de Julio Scherer: “El domingo son las elecciones. ¡Qué emocionante! ¿Quién ganará?”

Echeverría renovó pactos sociales y otorgó inesperada flexibilidad al dinosaurio. La “apertura democrática” consolidó lo que el PRI siempre ha buscado: la impunidad y el dominio sin fisuras.

¿De qué manera se puede elaborar una política del duelo y una recuperación de la memoria histórica? La profecía del “Búho” se refería a los testigos de cargo: los niños en las banquetas, los que vieron la ignominia. ¿Qué pasaba con los otros niños? El resto de mi generación creció sin saber lo ocurrido en Tlatelolco. La prensa y la televisión mintieron de manera sostenida. Recuerdo las calumnias que se decían en el patio del colegio, no muy distintas a las que el 7 de octubre de 1968 Elena Garro vertió en *El Universal*:

Asistimos mi hija y yo a dos reuniones del CNH, celebradas en el anfiteatro bautizado como Ernesto “Che” Guevara, en la Facultad de Filosofía y Letras. En la primera había cuatro mil estudiantes y un considerable número de líderes del CNH e intelectuales, entre ellos Telma Haro, José [sic] Escudero, José Luis Cuevas, Leonora Carrington, etc., y se pidió que se boicotearan los XIX Juegos Olímpicos, primero evitando que los deportistas universitarios seleccionados participaran en la competencia y luego mediante otras maniobras. En otra reunión celebrada en ese mismo anfiteatro que presidieron Sergio Mondragón, Eduardo Lizalde, Jaime Sheley, Leopoldo Zea y otros intelectuales, y en la que fungió como principal orador Luis Villoro —catedrático universitario—, se

acordó boicotear la Olimpiada Cultural mediante el retiro de todos los exponentes nacionales y de muchos extranjeros. Me pareció criminal, desde la primera ocasión, la idea de boicotear los Juegos Olímpicos, y asistí a esas reuniones porque se me invitó y porque se pensaba que en un momento dado yo formaría parte de la subversión.

Cuando confronté a mi padre con estas declaraciones, dijo sin el menor dejo de rencor que se trataba de una mentira intrascendente. Eso podía haberlo perjudicado, pero no había sido así. Más valía olvidar el tema. Acto seguido, me comentó que en la congregación que siguió a la Marcha del Silencio fue escogido como orador sustituto para hablar en caso de que Heberto Castillo no pudiera hacerlo, pues había rumores de que lo iban a detener. “Heberto sí fue y yo no hablé”, comentó mi padre con un dejo ahora sí amargo, de haberse quedado en la orilla. El infundio de Elena Garro (provocado, luego se supo, por las presiones de la Secretaría de Gobernación) se convirtió para él en un antisuceso que podía ignorar; no haber participado más fue el antisuceso que le dolió.

La campaña de la autora de *Los recuerdos del porvenir* continuó en la arena internacional. En su diario sobre Borges, Adolfo Bioy Casares habla del telegrama en el que Elena Garro les pidió firmaran para felicitar al presidente Díaz Ordaz por la matanza de Tlatelolco. Dos de los mayores escritores de la lengua cedieron a ese delirio.

Se sabe, por investigaciones posteriores, que la escritora fue sometida a una presión intensa por parte del gobierno, que abusó de su fragilidad emocional. Esto rebaja su responsabilidad en la persecución de intelectuales, sin que por ello se olvide el clima de terror al que sus colegas se vieron sometidos.

Yo no podía hablar del tema en la escuela porque me sabía en minoría y por una desconfianza típica de los ambientes paranoicos. Poco a poco, comencé a sospechar de mi padre. La presión social hacía que fuera más sencillo pensar que él estaba equivocado. Su vida era bastante rara para mí: se dedicaba a la Filosofía, profesión indefinible, había dejado a mi madre, era español pero hablaba con fervor mexicanista de la Independencia. Todo esto me resultaba confuso. En cierta forma, me parecía lógico que él estuviera en problemas. En la breve pieza teatral “El soplón”, de Bertolt Brecht, los padres temen que su pequeño hijo los denuncie ante los nazis. Uno

de los peores efectos del miedo es que lleva a desconfiar de quien no se debe desconfiar; invade la vida íntima y traslada ahí las reglas de los represores. Quienes delatan suelen ser seres próximos. Sin llegar a ese extremo, los hermanos menores del 68 conocimos el momento de tensión en que todo se pacifica y normaliza, si aceptamos la razón de Estado antes que la razón minoritaria de nuestros parientes.

¿Cómo recuperar lo sucedido para quien ha visto los hechos de niño, con visión de infantería? Los acontecimientos suelen ocurrir dos veces: en la realidad y en la mente de los testigos. En ocasiones, la reelaboración memorista debe luchar con lo que se fijó en el impacto inicial. Ciertas distorsiones nos permiten atenuar el drama y hacerlo llevadero. El autor que vuelve a su infancia debe disolverlas y, en cierta forma, convertirse en su propio escritor fantasma; recuperar su rastro con pisadas ingravidas, tentativas, exploratorias. Quien recuerda, aminora el paso.

La televisión y los periódicos hacían causa común contra la versión de mi padre. La idea dominante, compartida por mis vecinos y mis compañeros de clase, era que los comunistas (que ya habían invadido Checoslovaquia) se aprovechaban de los estudiantes mexicanos para tratar de impedir los Juegos Olímpicos, programados para el 12 de octubre de 1968, diez días después de la matanza de Tlatelolco.

El recelo que me producía la postura de mi padre se veía aumentado por su silencio y las explicaciones a medias que me daba. Hacía esto para protegerme del problema, pero sólo lograba ahondarlo. El 68 se convirtió en mi casa en algo mencionado con dificultad, un secreto que no sabíamos cómo guardar. Los hijos de los universitarios recibíamos una versión distinta, pero mutilada en nuestro beneficio para ahorrarnos una inmersión en el horror.

Jorge Volpi, que nació justo en el 68, pudo escribir una relatoría objetiva del tema, *La imaginación y el poder*, sin ser afectado por su propia versión de los sucesos. En cambio, quienes tuvimos una proximidad definitiva, aunque condenada a una interpretación fantasmagórica, plagada de sospechas y cosas no dichas, debemos buscar un acceso memorioso para que los datos coincidan al fin con las sensaciones.

El trato con el recuerdo suele extraviarse en esos recovecos. En mi caso, tuvieron que pasar cuatro o cinco años para entender las

cosas de otro modo. Me enteré de los sucesos por *Los días y los años*, la entrañable novela autobiográfica de Luis González de Alba, escrita en la cárcel de Lecumberri. Gracias a esa lectura, pude mezclar los hechos con mi propia emoción, y entendí por lo que había pasado mi familia. Mi perspectiva de niño de 12 años, que observaba el mundo desde la cintura de los adultos, se cargó de otros significados.

Con el paso de las décadas, la revisión del 68 no ha dejado de cobrar sentido. Los responsables quedaron impunes. No se hizo justicia a los muertos ni a los detenidos. Esto otorga un valor moral a la memoria. Es atributo del recuerdo buscar una forma demorada de paliar agravios: “La memoria abre expedientes que el derecho y la historia dan por cancelados”, escribió Walter Benjamin.

Ciertos miembros de la comentocracia y alguna tele-intelectual han cedido a un análisis de demoscopia forense, señalando que a fin de cuentas no hubo tantos muertos en Tlatelolco. Se habla de 69, 68 estudiantes y un policía. Este análisis estadístico prolonga la argumentación del presidente Díaz Ordaz. Cuando fue nombrado embajador en Madrid, en 1977, se le cuestionó sobre su responsabilidad en la matanza de Tlatelolco. El represor respondió entonces que cada víctima debe dejar un hueco. ¿Dónde estaban las ausencias? ¿Quién demostraba que había desaparecidos? ¿Qué pruebas tenían? Si no abundaban las quejas, era porque no había tantos muertos.

Cierto o falso, el dato de 69 muertos ha permitido una aritmética del espanto. Para algunos comentaristas cínicos, el rédito social que se ha obtenido de la matanza es superior a la tragedia. Con esta contabilidad crematística se pretende demostrar que se ha hecho demasiado ruido con pocas nueces. El argumento es inmoral e insostenible. El genocidio no puede recibir un descuento ético de “asesinato en mediana escala”. Como afirma Jacques Derrida, cada muerte es única y acaba por completo con el mundo. Cristo sólo murió una vez. Lo que está en juego en la matanza de Tlatelolco es lo que Jean-François Lyotard advierte a propósito del Holocausto: hay algo peor que la muerte. No estamos sólo ante la aniquilación sino ante un mecanismo que la permite, un orden, una razón de Estado en la que muchos participan de manera voluntaria. Gustavo Díaz Ordaz fue aclamado al inaugurar los Juegos Olímpicos, del mismo modo en que la delegación soviética fue abucheada.

Sabemos, por la secuencia reflexiva que va de Primo Levi a Giorgio Agamben, que una de las causas para silenciar el testimonio es la culpa. No es fácil estar vivo o en libertad cuando otros han muerto o han ido a dar a la cárcel. El solo hecho de rendir testimonio puede parecer una forma indirecta de la traición. En *Lecturas de infancia*, Lyotard expresa cabalmente el dilema: “Los testigos que hablan sienten horror de haber sido elegidos por el mal a fin de poder contar”.

Recuerdo el desconcierto de mi padre al no ser detenido después del 2 de octubre. Eli de Gortari, Heberto Castillo y otros miembros de la Coalición de Maestros ya estaban en la cárcel de Lecumberri. Él tenía derecho a un año sabático pero, en contra de la insistencia de mi madre, pospuso su salida del país. Se mostró en los sitios donde podía ser arrestado, pero no siguió el destino de sus compañeros. Nunca escribió del tema, lo silenció, tal vez porque se sintió falto de “méritos”.

En mi caso, la culpa trabajó de otro modo a través del tiempo: había desconfiado de mi padre y de sus ideas que dividían (primero a la familia, luego al país). Además, me afectaba haber visto mal y oído a medias. Es más auspicioso comenzar al modo de Volpi: el 68 como año 0, anterior a la experiencia. ¿Podía rendir testimonio desde la imperfección, contar la trama sin renunciar a la confusión vivida entonces?

¿Qué clase de persona se formó en esos días destinados a ser vistos del mismo modo en lo que toca a la trama, pero cuyo significado cambia de manera incesante?

Recordar el tejido minucioso del 68 es un acto de restitución. Ante lo ya sucedido es posible crear un vínculo afectivo que responda a la verdad de las emociones. El silencio con que mi padre rodeó el tema puede ser alterado por otras pisadas. Un niño camina despacio.

¿Hasta qué punto la captación de sentido de una época puede recuperarse en clave íntima? La literatura no tiene otra vía de acceso que el testigo solitario, el mirón aislado que aspira a que su versión sea compartida por los otros, transformada en materia común a través de la lectura. Escribir es un ejercicio individual que apela al otro para universalizar la experiencia.

El 24 de septiembre de 1968 cumplí 12 años y desde hacía meses caminaba dormido. Era sonámbulo y eso me definía. Mi conciencia

crítica se reducía al hecho de despertar en sitios imprevistos. Aunque el desplazamiento no era traumático —o no me lo parecía—, me dejaba una sensación de soledad y abatimiento. Por lo general, despertaba llorando.

Mi abuela rezaba para que yo perdiera ese vicio nocturno y mencionaba la previsible causa de mi excentricidad: el divorcio de mis padres.

A mí el tema me preocupaba porque me impedía ir de campamento con los Amigos del Bosque, versión radical de los *Boy Scouts*. Alguien sugirió que me ataran una campanilla para despertar a los demás si abandonaba la tienda de campaña, pero el catastrofismo familiar concibió una escena incontrovertible: yo atravesaría con los brazos extendidos el parque nacional de La Marquesa sin que nadie oyera mi badajo, hasta ser arrollado en la autopista México-Toluca.

Mi verdadero ideal en esa época era tocar en un grupo de rock. En *La Pequeña Lulú* había leído un episodio titulado “Fusifingus pup”, que trataba de una flor difícil de localizar y cuyos poderes eran mágicos. 40 años después advierto que la trama mezclaba la esquiva flor azul de los poetas románticos con la exploración de vegetales tóxicos, típica de la psicodelia. En aquel tiempo, la flor buscada por la Pequeña Lulú me pareció magnífica para nombrar mi primer grupo de rock. La fantasía botánica de “fusifingus pup” se convirtió en el trío Fusifingus Pop, donde yo tocaba la melódica y dos amigos el pandero y las maracas. Interpretábamos “Happy together” del grupo Las Tortugas con involuntario acento escocés. Mi grupo mexicano favorito eran los Dug Dug’s, que imitaba a los Beatles en la pista de hielo Insurgentes. El frío que imperaba en el recinto y el vaho que nos salía de las bocas nos hacía sentir felizmente extranjeros. La canción que llevaba al público al delirio era “Lucy in the Sky with Diamonds”. Un amigo me había dicho que el título venía de las siglas LSD y yo escuchaba las primeras notas de la guitarra en trance alucinógeno. De vez en cuando, el acre olor de la mariguana llegaba a la parte de las gradas donde mis dientes castañeteaban de escalofrío al compás del rock. Los tiempos estaban cambiando; se hablaba mucho de drogas y todos mis amigos tenían un primo que había probado hongos en Oaxaca, se había tirado de una azo-tea después de ingerir una pastilla cósmica o había conversado con una pareja de extraterrestres en busca de una provisión de “Acapul-

co Golden”, hierba de nuestra tierra de la que ya se hablaba en las galaxias.

Las jeringas habían dejado de ser instrumental médico para inyectar sueños en el torrente sanguíneo. Yo escuchaba hablar del tema con una mezcla de miedo y fascinación, sin atreverme a compartir mi verdadero sueño intravenoso. La película del momento era *Viaje fantástico*. La cultura de masas aporta a cada generación dos o tres mujeres que representan la sexualidad absoluta, la condensación del deseo comunitario, la belleza sancionada por la estadística que sólo los muy raros o muy perversos o muy valientes se atreven a refutar. *Viaje fantástico* estaba protagonizada por Raquel Welch, que en su condición de diosa mediática combinaba todo lo que el Mediterráneo tiene que ofrecer en materia de sensualidad con el desenfreno de la cultura pop: una Afrodita en un entalladísimo traje blanco.

La trama de *Viaje fantástico* era morbosa en el más literal de los sentidos. Un grupo de científicos reducía a varios médicos a tamaño microscópico para que ingresaran en un cuerpo humano y pudieran repararlo por dentro. Al final, eran expulsados por un lagrimal. Dado el tamaño de los tripulantes, el llanto parecía un Niágara. ¿Podía haber droga más intensa que tener a Raquel Welch inyectada en las venas?

De acuerdo con esta fantasía, asumí el reto de imaginar a Raquel en mi torrente sanguíneo y no llorar nunca para que no escapara, de ser un enamorado resistente y duro, del todo distinto al niño que lagrimeaba por demasiadas cosas. Ése fue otro tema del 68: el llanto como reacción infantil a todo lo que me ocurría.

Lloré con la separación de mis padres, lloré cuando perdió el Necaxa y lloré cuando le ganó al América, lloré al ver mis calificaciones y lloré a escondidas al ver a mi madre llorar a todas horas, lloré cuando leí una historieta donde moría un superhéroe y lloré en la siguiente historieta por ser tan imbécil como para creer que un superhéroe podía morir, lloré cuando mi padre desapareció rumbo a una manifestación y lloré cuando lo vi regresar. Lloré demasiado en un país donde el valor cultural del llanto era bajísimo. Lloré en México, donde sólo lloraban los débiles. Si Raquel estuviera dentro de mí, no volvería a llorar jamás. La retendría como un cosquilleo de mi sangre devota, una educación intravenosa para entender la poesía de López Velarde.

En 1967, los Beatles habían grabado el más complejo de sus discos: *Sargento Pimienta*, que incluía “Lucy in the Sky with Diamonds”. Todo en esa obra estaba llamado a ser célebre. La portada se convertiría en la más discutida de la cultura de masas, por la gente ahí reunida y porque se trataba de un funeral. ¿Quién era el muerto? 1968 comenzó para mí con otro motivo de llanto: Paul McCartney había fallecido; por eso llevaba un brazalete con las siglas O. P. D. (*Officially Pronounced Dead*, oficialmente dado por muerto). El disco *Abbey Road* contribuiría al mito póstumo. En la portada, los Beatles atravesaban una calle. Paul iba descalzo como un muerto, George parecía un enterrador, John un sacerdote y Ringo lo que siempre había sido: el testigo de los otros tres. Al fondo, un coche tenía la placa 28IF, que posiblemente significaba: “28 años, *si* viviera”.

En 1968 los Beatles sugerían que los sueños pueden acabar. También fue mi último año de voracidad por lo dulce. Un genio de la química había inventado un postre a la altura de su nombre: el Flantástico permitía combinar el flan de coco con aderezo de chocolate o vainilla. Me administré festivales de tres flantásticos diarios hasta que me enteré de otro gusto de los tiempos: los gordos no son apetitosos.

En ese tiempo la vida tenía sentido porque una niña, que en el pudor de la memoria llamaré Marina, se sentaba en el pupitre anterior al mío. Padecía una alergia que la hacía estornudar a cada rato. Cuando se agitaba, yo percibía el fresco olor de su cabello. Respiraba una confusión sensorial de palmeras bajo el sol, pero sobre algo parecido al flan de coco. La idolatré sin atreverme a decir lo que mi cara hacía evidente hasta que la mejor amiga que nunca falta me informó que a Marina no le interesaban los barrigones.

En 1968 apelé por vez primera a la fuerza de voluntad. Quise ponerme a dieta y no pude. En un momento melodramático acompañé a mi madre a la iglesia y recé para repudiar lo dulce. La fe produjo el mismo resultado que la voluntad.

México era entonces un planeta de *La dimensión desconocida*. Todo venía de lejos, por vías inescrutables, pero estábamos a punto de ser descubiertos por inteligencias lejanas: en otoño serían las olimpiadas. Las naves extranjeras llegarían llenas de atletas.

Mi padre se había mudado a un departamento sombrío, donde las ventanas daban a una tapia. En su condición de divorciado tenía

estupendos platos de cartón. El único lujo estaba en su escritorio: unos boletos coloridos y enormes, del tamaño de toallas para las manos y el logotipo de “México 68”. Nuestro pasaporte olímpico.

Los lemas atléticos competían con los graffitis que tapizaban la ciudad, escritos por los estudiantes: “La imaginación al poder”, “Veterinaria presente: vacuna a tu granadero”, “Prohibido prohibir”. Como escribió Octavio Paz en un poema, los empleados municipales habían limpiado la sangre. Las consignas de los muertos aún sobrevivían en las paredes. Pero no se hablaba del asunto. Cuando encontraba a un conocido, mi padre intercambiaba informaciones en el tono de los conspiradores.

Mi abuela materna, cuyo lema de vida era “piensa mal y acertarás”, me informó que mi padre era comunista, entre otras cosas porque fumaba demasiado. Su mundo pertenecía al de la gente sin filtro. Mi madre fumaba la misma marca, Raleigh, pero con filtro.

Una tarde llegué a la casa y respiré los dos humos que hacía tiempo no se mezclaban. Mi padre dijo entonces que la represión era casi segura; el papel de los maestros consistía en encauzar a los alumnos, pero no en detenerlos. Mi madre opuso argumentos con filtro: la inutilidad del sacrificio en un país que nunca cambia; luego mencionó el coche que estábamos pagando (las deudas se llevan mal con los riesgos).

En el colegio mis compañeros decían que los comunistas se habían infiltrado en la Universidad. La palabra “infiltrado” me cautivó: condensaba humo y espionaje. Mi padre era un infiltrado. Pero no me atreví a ponerme de su parte en el colegio: la gordura ya me volvía bastante impopular para además ser disidente. Cuando Ciudad Universitaria fue tomada por los tanques, hubo vítores en mi colegio, y yo no protesté.

No tengo un sólo recuerdo que revele que mis padres se amaron, tampoco uno que se refiera a un pleito. Mi familia: dos personas que mezclan humos diferentes.

¿Qué sucedió entonces? Desde Platón, el recuerdo es una forma del conocimiento: no nos adentramos en lo que pasó para revivir lo que ya sabemos, sino para conocer algo nuevo. Cuando eso ocurre, la memoria gana autonomía, sobrevive.

Elie Wiesel fue niño en los campos de concentración y dedicó el resto de su vida a la ardua tarea de ser superviviente. Años después de la guerra regresó al pueblo en el que había nacido y encontró un

escenario casi intacto. Las mismas casas seguían en pie. Sólo faltaban los judíos. Recordó su última noche en el lugar, cuando su padre le indicó a sus hijos y a su esposa que ocultaran lo más valioso que tenían, para salvar algo del exterminio. Elie fue al pie de un árbol y enterró un reloj de oro que había pertenecido a sus antepasados. No olvidó el lugar de su escondite. Al regresar al pueblo años después de la guerra, buscó el árbol. De modo impulsivo, se arrodilló y excavó con las uñas. El reloj seguía ahí. Elie Wiesel lo limpió, contempló su carátula, admiró su resistencia. Lo único que quedaba de su familia. Entonces hizo algo que le resultó inexplicable: volvió a enterrar el reloj. ¿Qué revela este gesto en alguien consagrado a la moral del recuerdo?

La memoria entraña un doble movimiento: excava en busca de lo que se ha perdido, pero una vez que llega ahí, el recuerdo gana fuerza para vivir por su cuenta; deja de ser un proceso de investigación; se transforma en algo concreto: una piedra, una lápida, un reloj.

Pensé que mi padre se mostraba en todos sitios y me llevaba a los preparativos para la Olimpiada porque deseaba ser arrestado para seguir la suerte de sus compañeros. Es posible que fuera así. Yo agrego otra razón, construyo un vínculo, excavo, imagino un puente hacia ese momento en que todo podía desaparecer.

Varias veces mi padre dijo que no adelantaría su sabático ni saldría del país porque pronto serían las Olimpiadas, como si los boletos le otorgaran inmunidad. Esta explicación sobrevivió entre nosotros como un pretexto, pero los trabajos de la memoria le dan otro matiz.

El 2 de octubre él no estuvo en Tlatelolco. Pertenecía a los moderados que anticipaban que ésa sería la plaza de los sacrificios. A los pocos días, alguien nos dio un ejemplar de la revista *¿Por qué?*, con fotos de muertos y detenidos. Jóvenes con los pantalones en los tobillos. Bayonetas. Zapatos que ya no pertenecían a nadie.

Fue el único testimonio directo de la masacre. En la televisión y en el patio del colegio se culpaba a los universitarios. Para distraerme, yo veía a Marina, pensaba en dulces intangibles, imaginaba las venas de mi cuerpo, donde nadaba una diosa diminuta.

Mi padre se puso en contacto con los profesores que estaban en la cárcel de Lecumberri. Mi madre repitió su contraseña de escape: “sabático”. Él habló de “convicciones”. Pensé que así se le decía a tener muchas ganas de ver las Olimpiadas.

La ciudad había sido tapizada con el emblema de una paloma blanca. El gobierno de Gustavo Díaz Ordaz deseaba la paz a las naciones del mundo. En las mañanas, la paloma amanecía teñida de sangre.

Poco antes de las Olimpiadas, asistimos a un entrenamiento de waterpolo en Ciudad Universitaria. Recuerdo que una pelota salió fuera del agua y se estrelló en la cara de un juez. Mientras yo miraba ese rostro enrojecido, posiblemente búlgaro, un hombre se acercó a mi padre y le dijo: “Estás en la lista negra”. Él respondió con la exagerada cortesía con que agradecía lo que no le interesaba: “Estoy con mi hijo”, me señaló, como si yo modificara algo.

En los XIX Juegos Olímpicos descubrí un tercer amor platónico: la gimnasta rusa Natasha Kuchinskaya. La vi saltar por los aires y me propuse comer menos azúcar.

Una noche, en el estadio de Ciudad Universitaria, los corredores de Estados Unidos subieron al podio de premiación con guantes negros. Todo tenía que ver con la política, pero yo apenas lo advertía.

Ignoro lo que mi padre sentía en las tribunas del estadio. Eso pertenecía a una zona indefinida, la zona del miedo y del afecto, las cosas que importan pero no se dicen. Sé lo que pensaba del país, pero no lo que pensaba de nosotros. Se arriesgó a volver a Ciudad Universitaria a ver lanzamientos de jabalina que no le interesaban. Lamentó en silencio no correr la suerte de sus compañeros, no estar a la altura de las penitencias que le inculcaron los jesuitas y que el psicoanálisis apenas mitigó como un humo con filtro. Perdió algo decisivo en una época en que se repartían medallas e incluso México ganaba nueve.

Las demandas del movimiento estudiantil recibieron una respuesta de ultraje. Las fotos de entonces muestran una esperanza detenida: los jóvenes que hacen la V de la victoria y se dirigen a un tiempo vencido, sin transcurso posible.

Yo crucé por la historia en mi condición de sonámbulo, sin entender el riesgo que mi padre corría para que yo viera a una niña rusa saltar en el cielo provisional de un gimnasio. Pasaron muchos años para que excavara con las uñas hasta llegar a lo que había guardado, el reloj con su hora detenida.

Algo cambió de modo sigiloso en las familias que fueron acosadas, algo se alteró en forma imperceptible pero cierta. Un niño no

es todos los niños, pero su historia busca a alguien al otro lado de la página. Un niño camina por la calle de los hechos para no estar solo.

Mi padre sobrevivió entre los derrotados y siguió apoyando las causas perdidas de la izquierda. No contaba anécdotas del 68. Reclababa de las historias personales, que asociaba con el lamento o el narcisismo, y juzgaba impúdico que la vida pública tuviera claves privadas. Las personas le interesaban por sus posturas, no por sus historias. Quizá por eso, su hijo no ha hecho otra cosa que buscar la vida privada de las cosas públicas.

Érase una vez un gordo de 12 años que no podía dejar el flan. Érase una vez un sonámbulo que despertaba llorando en sitios raros de la casa, sabiendo que en cada lágrima podía escapar la diminuta delicia de Raquel Welch. Érase una vez un zombi obsesionado por los superhéroes, que quería ver saltos de garrocha y clavados ejemplares. Érase una vez un reloj enterrado, con el tiempo detenido.

¿Por qué fuimos a las tribunas cuando eso era peligroso? En el relato, la filiación no sigue líneas rectas: el hijo cuenta lo que el padre no advirtió o no quiso formular, los restos nimios pero tal vez significantes, la letra pequeña de la Gesta en mayúsculas.

En México las multitudes tuvieron dos modos de articularse en 1968, en las manifestaciones y en los estadios donde se repartía el oro. Mientras oíamos el himno nacional, tal vez mi padre pensaba en el epitafio de Marx, con la última tesis sobre Feuerbach, el sitio donde yo ubicaría uno de mis primeros cuentos: “Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diversos modos; lo que hace falta, sin embargo, es transformarlo”. En 1968 mi padre me llevó a las Olimpiadas. “Estoy con mi hijo”, dijo cuando le anunciaron que podían detenerlo. Yo era un pretexto para cambiar de tema. Y, en efecto, había otro tema. Algo cambió en ese momento. Algo se condensó para siempre, como el reloj recuperado y vuelto a enterrar.

¿Puede el hijo llegar a donde no quiso hacerlo el padre? Cuando visitó la Acrópolis, Freud sintió una extraña vergüenza de estar en ese sitio y le costó trabajo dar con la causa: su padre había anhelado ir ahí, pero no lo había logrado. A este sentimiento de culpa le llamó “piedad filial”. Si el hijo rebasa al padre, altera las condiciones de la filiación, deja de ser el que sigue. Curiosamente, eso es lo que desea el padre.

Caminar en el pasado, con el paso lento del recuerdo, activa el mismo mecanismo de defensa; la piedad filial se convierte en una niebla protectora para que el hijo ignore lo que el padre no pudo ver y, sin embargo, el padre desea que el hijo abra los ojos. Pasaron cuatro décadas para que yo visitara los vestigios de otro tiempo, la Acrópolis en ruinas: Tlatelolco, 1968, de lo que mi padre no escribió, de lo que no quiso hablar.

Mi padre no se ocultó ni se alejó en los días del peligro, y yo estaba demasiado interesado en Natasha Kuchinskaya para suponer que él se arriesgaba. Él calló, como si recordara que uno de sus libros se llamaba *La significación del silencio*. Hizo lo que juzgó correcto; no huir, llevar a su hijo a todas partes.

A la historia —o al escritor que la recuerda— le gustan los símbolos. En 1968 mi padre fue un filósofo que no transformó el mundo, o que sólo transformó la parte del mundo que lo necesitaba.

Ese año dejé de caminar dormido.

EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA EN LUIS VILORRO

*Gerardo Roberto Flores Peña**

RAZONES PARA CREER, RAZONES PARA ACTUAR

Filosofar significa, en más de un aspecto, el intento siempre repetido por pensar la totalidad. Aunque esta totalidad sea de suyo inasequible, y no se presente más que en ciertos momentos, en los que da atisbos de su sentido, de sentido. Pensar filosóficamente cierto ámbito de la realidad humana significa a su vez tratar de vincular esas problemáticas con las exigencias de un pensamiento esencial, es decir, que vincule la singularidad del acontecimiento con la totalidad del sentido.

La filosofía de Luis Villoro, ahora que podemos empezar a estudiarla como un cuerpo de obras más o menos consistentes (a sabiendas de que aún hay inéditos por investigar) a partir de su fallecimiento el 5 de marzo del año 2014, presenta una unidad programática quizá no plenamente consciente para su autor, pero de una exactitud y rigor que apenas estamos en los albores de su comprensión. A lo largo de su obra, Villoro ensambla una serie de teorías que en apariencia son muy dispersas y poco o nada tienen que ver entre ellas, pero a pesar de las advertencias y comentarios que hace el propio autor, una revisión cuidadosa de su obra nos empieza a revelar la consistencia orgánica que hay entre ellas. En el presente texto trazaremos una primera línea de tensión y remisión entre éstas.

Esta remisión es ejemplar en el problema que lleva a Villoro desde sus consideraciones epistemológicas hacia sus consideraciones

* Estudiante del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro Toranzo”-UMSNH.

políticas, donde se articulan una teoría de la verdad, una teoría de la acción, una teoría de la actitud (de la que no hablaremos aquí) y una teoría del valor. Sendas teorías son unificadas por una reflexión ética de largo aliento, que comienza con su famoso libro *Creer, saber y conocer* en donde se introduce la “ética de la creencia” y culmina en los planteamientos de la ética intercultural y pluricultural de *Los retos de la sociedad por venir*, casi 30 años de reflexión filosófica acompañan este empeño.

Nos es bastante conocido el enigmático final de *Creer, saber y conocer*, que se articula después de haber desmontado a la epistemología clásica de ciertos prejuicios insuficientemente racionales, digamos, los dos extremos epistemológicos de la filosofía: el escepticismo radical y el objetivismo epistemológico. Este procedimiento es un “desmontaje”, es decir que el justo medio entre ambos extremos se encuentra quitando el concepto de “verdad” de la definición clásica del conocimiento como “creencia verdadera, justificada racionalmente”. Villoro nos ofrece una vía de solución a las aporías clásicas del conocimiento haciendo recaer el progreso del mismo en su fundamentación ética. Para él la alienación propia de la filosofía consistía en ver en el concepto (su análisis y desarrollo) un fin en sí mismo enteramente desvinculado de la vida.¹ “La razón, nos dice una y otra vez, es lo que ‘amarra’ la creencia con la realidad”.² Pero no es sólo por ese lado por el que la epistemología es devuelta al mundo de la vida, donde efectivamente hay más de una forma de conocer y de saber porque hay más de un acceso al mundo. Desvincular “verdad” de “conocer” hace recaer el peso de los actos cognoscitivos en la objetividad. La concepción de la objetividad es lo que permite a Villoro afirmar un pluralismo de la razón a la vez que una unidad de experiencia del mundo en su concepto “realista” de la verdad.

Veamos esto más detenidamente, en *Creer, saber y conocer* se expresa lo siguiente:

Las razones que aduce un sujeto son *objetivamente* suficientes si son suficientes para cualquier persona a la que le sean accesibles los mis-

¹ Cfr. Luis Villoro, “La crítica del positivismo lógico a la metafísica”, en *Páginas Filosóficas*, México, Universidad Veracruzana, 1999.

² Luis Villoro, *Creer, saber y conocer*, México, Siglo XXI, 2008, p. 74.

mos datos, pueda comprender razones teóricas semejantes y acepte el mismo marco conceptual, pero no para otros que no cumplan con esos requisitos [...].³

La construcción de las comunidades epistémicas, como comunidades de sentido, y de los sujetos epistémicos pertinentes, como pares en las deliberaciones y exposiciones racionales, quieren darnos a entender que en la filosofía de Villoro la objetividad es cumplida en la intersubjetividad.

Ahora, sabemos que los ámbitos propios de reflexión sobre la intersubjetividad son la ética y la política ¿por qué entonces incluir a la epistemología dentro de esta reflexión? Porque el proyecto filosófico de Villoro puede entenderse como la pretensión de hacer nuestras relaciones concretas más razonables. Para Villoro el conocimiento es ante todo una relación intersubjetiva. Su epistemología no se pregunta por una forma peculiar de conocimiento (la ciencia), sino por el sentido del conocimiento en general. Por eso la exposición del mismo comienza con una discusión sobre la disposición, los motivos y los intereses individuales y colectivos que median todo acto cognoscitivo. Es consistente que tal análisis redunde en una ética, que es la única que nos puede dar luz sobre esos actos al vincularlos a una totalidad de sentido. Aunque en su epistemología no trata la diferencia entre “ética” y “moral”, es uno de los puntos nodales que nos conduce al siguiente paso.

El trazo continúa y nos lleva hasta *El poder y el valor*, que en su primera parte trata de desarrollar una teoría del valor. Dentro de los tipos de valoraciones que puedan existir, Villoro da preeminencia a los que llama “Valores objetivos”:

El valor objetivo [...] es válido para una comunidad de sujetos que estén en situación de tener una experiencia semejante [...] en la medida en que podamos considerar un valor con independencia de los deseos exclusivos de un sujeto, podemos pretender su objetividad.⁴

La ética es el eje sobre el cual gira la reforma del conocimiento y de la política que Villoro pretende. Desmitificar el poder, desideo-

³ *Ibid.*, p. 147. Las cursivas son nuestras.

⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, FCE, 2006, p. 60.

logizar el saber, la crítica ética del conocimiento y de la política abre para Villoro la dimensión de lo razonable.

Hacer de lo racional lo razonable, es decir, volver a anclar la razón en la vida, y en la existencia humana que es esencialmente intersubjetiva. Éstos son los supuestos que se juegan en la filosofía de Luis Villoro, no tenemos el espacio para exponer esta articulación entre razón, vida y comunidad en su pensamiento, bástenos con afirmarlo, sabiendo su problematicidad.

Para entender la reforma de la razón necesitamos entender el sentido de tres teorías que aparecen en los libros antes citados: la ética de la creencia, la teoría del valor y la teoría de la acción. Esto nos permitirá entender el curioso enclave que opera el concepto de objetividad en su dimensión intersubjetiva. Villoro nos dice:

Meta regulativa de la acción es la realización de una comunidad que se guíe por la razón, en la adquisición, justificación y comunicación de las creencias [...]. Los preceptos de una ética de las creencias enunciarían, a la vez, condiciones de racionalidad de nuestras creencias y normas para la supervivencia y perfeccionamiento de la especie.⁵

Repasemos las cuatro normas que constituyen para Villoro la ética de la creencia: la norma de justificación racional, la norma de la autonomía de la razón, la norma de la veracidad y la norma de la confiabilidad. Las cuatro normas pretenden fundamentar la posibilidad de comprensión de las creencias del otro, al igual que facilitar la comprensión que éste tiene de nuestras creencias. ¿Para qué? Para poder tomar decisiones en conjunto.

Lo que conocemos, es decir, las entidades que decimos que hay en el mundo y la constitución propia del mundo, justifica nuestras creencias, las fundamenta y nos da confianza en nuestra acción. Y actuamos para atender intereses y necesidades, unas de tipo individual y otras de tipo colectivo. La razón siempre está dirigida a un mundo que no se constituye como un conjunto de hechos, sino que es también un mundo pensado a través del mito, de las artes, de la religión y de las experiencias personales que en ocasiones resultan inefables. Hay efectivamente un mundo en el que caben todos los

⁵ *Ibid.*, p. 281.

mundos, pero éste debe ser pensado por una razón que se ensanche hacia lo que en la experiencia concreta rebasa los límites de la razón.

Lo racional de la creencia le permite salir del solipsismo originario de nuestra actitud espontánea en el mundo, lo racional del valor le permite salir del interés excluyente y de la opresión. La razón “amarra” nuestra actividad en el mundo. Esto significa que una de las caracterizaciones más importantes de la filosofía de Villoro es su teoría de la acción.

TEORÍA DE LA ACCIÓN, ENTRE LA VOLUNTAD Y LA REALIDAD

La teoría de la acción aparece tempranamente en la reflexión de Villoro en el libro *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, el autor dedica un largo apartado a pensar la figura trágica de Hidalgo. Hidalgo, quién pretendía liberar al pueblo de su opresión y pugnar por una sociedad más justa, ve el movimiento armado convertido en un baño de sangre, en una anarquía (en el sentido irrestricto del término). Cuando es capturado y enjuiciado Hidalgo no reniega de los motivos de su causa, al contrario defiende su justeza, más bien se ve obligado a hacerse responsable de sus consecuencias:

Todo acto humano presenta dos facetas inseparables: por un lado es lo que en mi intención he querido que sea, por el otro, lo que de hecho —lo haya querido o no— representa para los demás. Podemos llamarlas, en terminología impropia pero corriente, facetas subjetiva y objetiva del acto. Las dos facetas no se corresponden necesariamente. Y el hombre es responsable no sólo de sus intenciones, sino también del resultado efectivo de sus actos. Porque debemos asumir la totalidad de nuestro ser, no sólo en lo que somos para nosotros mismos, sino también en la máscara con que aparecemos ante los demás. [...] El acto libre es causa de todo lo que objetivamente se sigue de él [...].

La idea es clara: en teoría, es decir, considerado como pura posibilidad, el fin perseguido es bueno; pero cuando esa posibilidad intenta realizarse, choca con la realidad existente y estalla, en ese choque, la violencia. La violencia no se desea, pero surge de hecho

como consecuencia inevitable de la libertad elegida. Los medios resultan malos, no porque persigan un fin avieso, sino porque la libertad no actúa en abstracto sino que se encuentra caída en una realidad con la que entra en colisión para realizarse. La violencia es, pues, la faceta “objetiva” del acto libre, aquella con que éste aparece ante los demás y de la que debo también hacerme responsable.⁶

Es evidente la referencia al existencialismo en este esbozo temprano de su teoría, pero rescatemos dos intuiciones fundamentales, la oposición entre la realidad y la voluntad, y la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo. En *El poder y el valor* reaparece el tema de la teoría de la acción y esta vez es desde un punto de vista epistemológico que interroga a la acción política. Se trata como dice Villoro “de establecer una discreción en el continuo [de acciones], según un criterio racional exterior a la intención del agente: la relación de causalidad entre una acción y sus consecuencias reales”.⁷

No es nuestra intención exponer de manera detallada la teoría de la acción de Villoro, nos concentraremos en dos aspectos: el primero, la pregunta por la objetividad de las acciones; el segundo, la pregunta por las consecuencias de los actos.

Sobre el primero cabe observar que es una crítica a la ideología política que supone que los medios justifican los fines, ya sea que se trate de fines puramente instrumentales, o fines revestidos de una supuesta intención emancipadora. No hay emancipación posible si los fines mismos que dirigen la acción, no pueden ser valorados a partir de sus consecuencias. Ahí se articulan los dos puntos nodales de la teoría de la acción política villoriana: las acciones son objetivas en tanto que tienen efectos en el mundo que son interpretados de maneras distintas por quienes los padecen, es decir, la acción se objetiva en su capacidad de afectar a otros. Pero la objetividad de la acción descansa sobre el hecho de que la acción política debe hacerse responsable de las consecuencias de sus acciones, no de sus intenciones. Es la acción la que debe ser evaluada por sus consecuencias y no viceversa. Eso pone en tela de juicio muchos de los discursos supuestamente emancipadores

⁶ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, FCE, 2009, pp. 86-88.

⁷ *Ibid.*, p. 112.

que devinieron en acciones atroces, justificadas precisamente en esos valores más altos.

La teoría de la acción va vinculada a una teoría del valor. Misma que dirige toda la filosofía política de Villoro. El último rasgo que nos permitirá vincular epistemología y política se encuentra en algo que ya habíamos observado más arriba, la objetividad. Creer y actuar, la creencia como “disposición para actuar” y la acción como el resultado de una serie de creencias. Es tiempo entonces de tocar el último punto de enlace entre epistemología y política.

LA CRÍTICA ÉTICA DE LA POLÍTICA

Desde el inicio de su filosofía, una de las preguntas que anima el programa filosófico de Villoro es la pregunta por formas de relación menos excluyentes, más racionales y plurales. Sus textos siempre remiten al progreso de la especie, a la salida de cierto momento histórico enajenado en aporías que él mismo plantea. Para Villoro la ética es una cuestión no sólo de supervivencia, sino de una vida mejor, más plena, la posibilidad de plantear una vida con sentido.

Vimos que la objetividad siempre conlleva la exigencia de abrirse al otro, a su razón y a su acción. No hay certezas en un mundo entregado al solipsismo, y en el ámbito de la política muchas veces se olvida que nadie está revestido de antemano para decidir por los demás.

Es sabida la defensa que Villoro hace de la democracia radical; para él, el Estado ha entrado en una crisis definitiva debido a su propia constitución, y lo mejor que cabe esperar es un paulatino descentramiento del mismo y la construcción de formas de organización más horizontales. Ciertamente que se trata de un ideal, de una utopía en el sentido positivo del término.

Veamos entonces cómo se articula la ética con la política. La ética aparece primero como el criterio con el que podemos evaluar los llamados “niveles” de la asociación política. A cada tipo de asociación correspondería una escala de valores específica ordenados de acuerdo con un principio rector. El primer tipo de asociación está ordenado bajo el valor del deber, en las llamadas “asociaciones para el orden” las relaciones intersubjetivas están supeditadas a los valo-

res que se derivan del orden.⁸ El segundo tipo de asociación elige los valores de la libertad, de la realización de sí mismo. Villoro reconoce en este segundo tipo de asociación uno de los logros fundamentales de la Modernidad, la salida de los regímenes despóticos, y la aspiración, al menos discursiva y torpemente realizada, de una vida más plena. “El último nivel de la asociación es el que vamos a llamar asociación para la comunidad, no existe todavía, es una utopía.”⁹ En este nivel utópico, libertad y orden encuentran su resolución en la cooperación, es decir, en la asunción voluntaria de los deberes comunes, del bien común.

Hay una aclaración que no es redundante hacer, y es que “la comunidad” no es propiamente un nivel de la asociación, aunque en el texto que hemos venido citando se diga lo contrario. En *El poder y el valor* leemos que “La comunidad es un límite al que tiende toda asociación que se justifica en un vínculo ético”.¹⁰ De aquí que Villoro postule a la comunidad no sólo como alternativa a la democracia en sentido liberal, sino como espacio de realización ética de los sujetos de la asociación política.

El problema de la comunidad hace aparecer en la filosofía villoriana el segundo sentido de su concepción de ética, como la asunción de un valor objetivo. Tanto el orden como la libertad son valores objetivos en la medida en que permiten la realización de acciones que mejoran la vida de los sujetos en las sociedades. Pero en la filosofía política de Villoro, el valor objetivo es también un nivel a alcanzar. De manera espontánea no se encuentra ningún sujeto en él, tampoco es resultado de la mera voluntad del sujeto, lo que haría trivial la teoría de la acción antes expuesta. El sujeto político debe “querer” (en el sentido del *eros*) el valor objetivo y también debe dirigir su acción hacia él. Valor objetivo, o bien común, en la obra ética de Villoro estos dos términos se confunden, porque sólo es un bien común aquel que se persigue guiado por valores objetivos. A pesar de vivir en sociedades que profesen uno

⁸ Para una mayor exposición del tema véase *De la libertad a la comunidad* en especial el apartado segundo dedicado a los niveles de la asociación política.

⁹ Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, FCE, p. 359.

¹⁰ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, Madrid, FCE, 2003 (Col. Cátedra Alfonso Reyes), p. 41.

u otro valor (orden o libertad, o puntos intermedios entre ambos) los sujetos no actúan siempre con respecto a estos valores. Es decir, que no todas sus acciones son razonables. Para acceder a grados de asociación superior es necesaria una transformación ética del individuo, definida como “hacer del interés propio la realización del bien común.”¹¹ Sólo así se supera, según nuestro autor, la anti-nomia que marca la crisis de la Modernidad desde su nacimiento, la oposición del individuo y la sociedad. El segundo sentido de la ética en Villoro recuerda a los estadios éticos de la filosofía de Kierkegaard.

El tercer sentido de ética que aparece en Villoro refiere al respeto al otro, entendido como las formas legítimas de relación con el otro. A este sentido obedecen la ética de la creencia y lo que podríamos llamar el “realismo axiológico” de Villoro.

Para explicar este último aspecto debemos exponer brevemente las dos concepciones dominantes en la filosofía con respecto al valor. A la primera podemos llamarla formalismo axiológico, supone que los valores son enunciaciones abstractas cosustanciales a la naturaleza humana que la razón “descubre”, “reconoce” o “recuerda”; aquí el valor existiría con independencia de los sujetos que lo consideren valioso, sería valioso por sí mismo, pero únicamente como contenido “ideal” del conocimiento, como la “ley moral interior” que Kant decía descubrir en sí mismo. La segunda concepción afirma lo contrario, valioso sería lo que responde al interés individual, lo valioso sólo adquiere tal categoría cuando es considerado por un sujeto. Esto implica que no hay valores en sí, sino que todos los valores serían relativos a la consideración de un sujeto o a la circunstancia específica en el que son construidos. De esto muchas veces se ha seguido que no hay nada valioso y que el valorar es un acto meramente subjetivo.

Villoro está consciente de las dificultades para resolver con certeza el concepto de valor. El conocimiento del valor no es incontrovertible, no es del grado de un saber objetivo, sino de un saber prudencial, es falible y precisamente por esto necesita partir de lo concreto. El ejemplo más claro se encuentra en la propuesta de la teoría de la justicia que se elabora en *Los retos de la sociedad por ve-*

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

nir. Villoro la llama *vía negativa*.¹² Consiste en partir siempre de la atención a la carencia de un valor. El problema con el objetivismo es que no explicaría por qué habiendo valores objetivos, éstos son siempre difícilmente practicables en el ámbito social. Los vicios del subjetivismo son más claros, impiden emprender cualquier tipo de acción que no esté supeditada al interés individual, y al final todo se resuelve en un laxo concepto de tolerancia. La *vía negativa* va de lo concreto a lo abstracto, lo objetivo del valor se realizaría no en su determinación en sí, sino en su atención a una exclusión. Villoro propone esta opción como vía para superar el atraso democrático de la sociedad en la que vivimos. Antes de emprender proyectos comunes que supongan la realización de valores últimos, debemos atender las injusticias concretas, para que todos puedan participar de la construcción común del valor nadie debe ser excluido. Ya que un valor sólo puede ser objetivo si es deseable para los miembros de una comunidad, ninguna comunidad puede afirmarse en la exclusión de un grupo dentro de ella.

Otro ejemplo concreto de esta perspectiva lo encontramos en el párrafo que Villoro dedica a considerar la cuestión del feminismo: reconoce que efectivamente hay una exclusión histórica de la mujer con respecto a los valores sociales, y que ningún valor objetivo puede proclamarse tal si no se atiende a esta exclusión originaria.

¿Qué nos queda, esperar a que las injusticias concretas sean superadas para transitar a formas de asociación mucho más plenas? Sabemos que esto es imposible, que nunca somos lo suficientemente justos y que siempre podemos ser infinitamente injustos. Pero el “mal radical” no se encuentra en que nuestra existencia sea precaria y se vea enfrentada a una realidad que siempre la supera, sino en que no podamos garantizar las condiciones mínimas necesarias para convertir a los individuos en sujetos, en personas. El valor, en su dimensión de postulado racional, es siempre un valor por venir, es algo que debe concretarse en cada momento y en cada momento rebasar los límites estrechos de la razón.

En este sentido la tarea de la filosofía está permanentemente abierta, es una pugna constante por la racionalidad, es la apelación a una

¹² Cfr. Particularmente el capítulo titulado “Una vía negativa hacia la justicia”, en *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, pp. 15-38.

humanidad que no sería una apelación hacia algún ente abstracto, sino al carácter ético y racional que hay en cada uno de nosotros. El último estadio de la ética en Villoro, como el de Kierkegaard, se abre a lo sagrado, sólo que no se encontraría, como en el pensador danés, en una forma fetichizada de lo sagrado, es decir Dios, sino en la apertura a este sentido que somos. Porque queremos mantenernos vivos y que nuestra vida no sea una supervivencia o una pervivencia, sino la realización del sentido que somos. La ética villoriana no parte pues, de una reflexión formal o del descubrimiento de un compromiso subjetivo, siempre dudoso; sino de la capacidad de la razón de cada uno de nosotros, y de las culturas y sociedades, para imaginar formas más plenas de convivencia. Éste fue para Villoro siempre el sentido auténtico de “revolución” y en una de sus últimas conferencias queda dicho así:

Las revoluciones modernas son la racionalización de ese anhelo. Quizás puede ésta aclararse si la vemos a la luz de la tensión permanente entre la pasión y la razón. Porque debajo de la aplicación de los modelos racionales permanece la pasión por la regeneración colectiva. Es ella la que da sentido a la acción histórica, al dirigirla a una meta que se percibe como eminentemente valiosa. Es el deseo el que cubre de una aureola toda la empresa. Pero la meta deseada es ahora también la racionalización del orden racional. Sobre la elección apasionada, la razón impone su armadura, para hacerla eficaz, a veces; otras, para ahogarla.¹³

Ninguna revolución está fundamentada en un valor objetivo sin que, junto con su pretensión de emancipación, venga acompañada de una inclusión de los excluidos. Para Villoro esto sólo puede lograrse en el tránsito de una asociación para la libertad hacia una comunidad, lo que implicaría una nueva forma de organización, desdeñada por nuestras sociedades liberales, una organización no representativa sino horizontal, que nos obligaría a responsabilizarnos no ya sólo de nuestra existencia (límite de todo personalismo y esteticismo) sino de nuestro existir en común, de esta comunidad que nunca acabamos de ser pero en cuya realización siempre inoperante se encuentra la posibilidad de una vida más plena, plena de sentido.

¹³ Luis Villoro, “El concepto de revolución”, en *Devenires*, año XI, núm. 22, julio de 2010, p. 15.

VILLORO Y SU CONCEPTO DE CULTURA

*Luis David Reyes Sáenz**

No es necesaria mucha evidencia para aceptar que Luis Villoro realizó extensas consideraciones sobre el problema del multiculturalismo, prueba de ello fue su vida, su compromiso con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), así como las reflexiones publicadas en libros como *Estado plural, pluralidad de culturas* y *Los retos de la sociedad por venir*, sólo por mencionar dos de los libros más relevantes.

Estas obras reflejan un razonamiento situado en su momento, que pretende responder a problemas concretos y específicos. En parte por ello resulta tentador intentar extraer una teoría que subyazca en estas reflexiones y que nos permita resolver, con ese mismo espíritu, los nuevos problemas que la realidad nos presenta. De esta manera mi objetivo en el presente texto es encontrar conceptos sólidos en los cuales basar mi propio pensamiento alrededor del tema.

Dado que el asunto a examinar es el multiculturalismo, el concepto de cultura parece ser un buen lugar por donde iniciar. Villoro comienza dando una pequeña introducción al concepto de la siguiente manera:

Una cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante [...] [las cuales] dan lugar a un mundo propio constituido por [a)] una red de objetos (artefactos, obras de consumo o de disfrute), de [b)] estructuras de relación conforme a reglas (instituciones, rituales, juegos) [c)]

* Estudiante de la FFyL-UNAM. Agradezco a todos los miembros del PAPIIT por las fructíferas discusiones, sin ellas este texto no sería posible. En particular, a Luis Muñoz Oliveira.

animado por un sistema significativo común (lengua, mito, formas artísticas).¹

De entrada esta caracterización parece problemática pues más adelante Villoro afirma que también toda cultura cumple con las siguientes funciones:

1. Expresa maneras de entender, sentir y ver el mundo.
2. Despliega un abanico de fines y valores.
3. Le aporta un sentido a actitudes y comportamientos de sus miembros.
4. Determina criterios de elección de medios para perseguir los fines y valores que la cultura se propone.
5. Además, mientras una cultura realice mejor estas funciones será una cultura preferible.²

Es claro que la asignación de fines y valores es una función central para toda cultura pero ¿cómo encaja esto con la introducción precedente? ¿Bajo qué inciso podemos clasificar a los valores? ¿Un valor da lugar a una estructura de reglas? ¿Es una regla? ¿O más bien es parte del sistema significativo? ¿Es más similar a una creencia?

Esto parece presentar un problema para la teoría, pero uno menor. Podemos simplemente aceptar que estas categorías no son excluyentes, existen elementos que caben en varias de ellas.

Pero el problema se vuelve más complejo cuando Villoro intenta usar esta descripción para crear una ética de la cultura. Según nuestro autor existen tres principios útiles para juzgar cualquier cultura: *El Principio de Autonomía*, *el de Autenticidad* y *el de Finalidad*. Para los propósitos de este trabajo me voy a enfocar en este último que dice:

Toda cultura proyecta un abanico de fines últimos que dan sentido a la vida personal y colectiva. [...] La propuesta de fines y valores preferenciales por una cultura orienta la vida de cada individuo y lo integra en la comunidad. Una cultura cumplirá su función específica si y sólo si es

¹Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1999 (Serie Biblioteca Iberoamericana de Ensayo), p. 110.

²*Ibid.*, p. 115.

capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales. Y la cumplirá mejor en la medida en que esos fines y valores aseguren la realización de formas de vida más perfectas.³

¿A qué se refiere Villoro con valores preferenciales o con vidas más perfectas? Podríamos asumir que estos valores no pueden ser preferenciales únicamente, porque así lo consideren agentes externos, pues si una cultura juzgara lo que es mejor para ella misma con criterios externos: criterios que no respondan a sus necesidades, a su manera de sentir y entender el mundo, entonces dejaría de ser una cultura auténtica y autónoma, es decir, esta lectura hace inconsistente la postura de Villoro. Por otra parte podríamos asumir que los valores preferenciales lo son de acuerdo con criterios internos, pero esto es trivial; toda cultura juzga que sus valores son los correctos, pues es precisamente con ellos con los que diferencia lo que es correcto de lo que no, así esta lectura hace trivial la propuesta de Villoro.

Villoro explica que dadas la funciones 1, 2 y 3, tiene sentido decir que las culturas integran a un grupo social y lo mantienen en cohesión. Pues los fines y medios que despliega una cultura son aquellos necesarios para que la cultura persista. De manera que cada individuo al elegir su plan de vida y realizarlo coopera con la estructura necesaria para que exista el grupo y persista como tal.

A partir de esto, se propone que I) toda cultura le da sentido a la vida en común, plantea fines colectivos, II) en una cultura no sólo existen valores explícitos, sino también ideas de la vida buena no realizadas, ni consensuadas.⁴

El primer punto lo introduce Villoro sin ulterior argumentación, lo cual sugiere que nuestro autor lo deja pasar como obvio. Sin embargo, este punto está lejos de serlo. Incluso si aceptamos el hecho de que una comunidad se mantenga en cohesión, porque las posibles elecciones que realizan sus integrantes cooperan al bienestar del grupo, con lo cual no se sigue que sus integrantes sean conscientes de ello, o que sea ése el motivo por el que escojan los fines que de hecho escogen.

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ *Ibid.*, p. 126.

Más aún, Villoro nos dice “Quien actué en beneficio de su colectividad y no persiga intereses excluyentes, se verá a sí mismo como un elemento de un todo. [...] Podrá entonces normar su conducta por un interés común”.⁵ Pero esta noción de bien común no termina de resolver el problema ¿qué es un interés excluyente? Parece que una teoría sobre los intereses excluyentes tendría que, entre muchas otras cosas, posicionarse ante el famoso debate entre consecuencialismo⁶ y deontología.⁷

Toda ética debe posicionarse al menos sobre dos puntos centrales, el primero es sobre qué es aquello que valoramos en una acción: podemos valorar que una acción sea libre, que una acción promueva la felicidad, que una acción sea producto de una decisión autónoma, etc. Es importante tomar posición ante esto, pues es lo que nos permite saber cuándo una acción es correcta y cuándo no. Sin embargo, tomar posición sobre la cuestión aún deja sin solucionar gran parte de los problemas propios de una ética. Por esto también debe posicionarse sobre cómo vamos a juzgar si esta acción promueve o no aquello que ya decidimos es valioso. Por ejemplo, supongamos que hemos escogido la felicidad como aquello que es valioso. El caso sencillo lo tenemos cuando una acción se propone promover la felicidad y además lo logra, entonces claramente la podemos catalogar como una buena acción. Pero, ¿qué pasa cuando alguno de los elementos previos falta. ¿Es correcta una acción que se propone promover la felicidad pero en su lugar hace infelices a muchas personas? ¿O es correcta una acción que se propuso hacer infelices a muchas personas pero terminó haciéndolas inmensamente dichosas?

En un primero momento nos gustaría afirmar que las dos acciones planteadas en las preguntas del párrafo anterior son incorrectas, “algo” les falta para ser *completamente* correctas. Pero si restringimos nuestra ética únicamente a estas acciones *completamente* correctas, entonces nuestra teoría reduce mucho su campo de acción. La cuestión que se encuentra a discusión en el debate plan-

⁵ Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, FCE, 1997, 2006, p. 230.

⁶ Philip Pettit, “Consequentialism”, en Peter Singer, *A companion to ethics*, Oxford, Blackwell, 1991.

⁷ Nancy (Ann) David, “Contemporary deontology”, en *ibid.*

teado líneas arriba es si las acciones son valiosas en sí mismas o son valiosas dependiendo de sus consecuencias. Si una acción es valiosa en sí misma no importa el resultado que haya promovido, si lo que importa es el resultado alcanzado, entonces la acción no es correcta en sí. Visto así este debate es sumamente importante. ¿Está mal matar en sí? O es justificable matar a un tirano para garantizar la libertad de un pueblo. ¿Está mal en sí robar, o es justificable robar comida si se tiene hambre? La verdad es que este tipo de cuestiones se nos plantean todos los días. Y una ética que pretende guiar o acompañar el actuar de las personas debe tomar postura antes estos problemas. Si creemos que las acciones son valiosas en sí mismas, entonces construiremos una teoría deontológica. Si creemos que las acciones dependen de sus consecuencias, entonces construiremos una teoría consecuencialista.

El discurso referente a los derechos está asociado con el primer tipo de teorías. Si robar está mal en sí, entonces las personas tienen derecho a que no les roben. Mientras que el discurso del bienestar está asociado al segundo tipo de teorías. Una acción es correcta si promueve el bienestar, siendo esto lo que la teoría especifique: felicidad, libertad, autonomía, etcétera.

Con estas distinciones conceptuales, veamos qué podría decir una teoría sobre los intereses excluyentes. ¿Qué es un interés excluyente? ¿Es aquel que atenta contra los derechos de otro? ¿Qué es no atentar contra los derechos de otro? ¿Los derechos según la propia cultura o según un individuo externo? Esto nos lleva de nuevo al problema anterior: la teoría o es trivial o es contradictoria. También podríamos aventurar una respuesta en términos de bienestar: integrarse a una comunidad es velar por el bienestar de los otros miembros de la comunidad. Pero de nuevo ¿qué es el bienestar? ¿Dañar a otro es afectar su bienestar según su criterio, o según el propio, o según el de un tercero? Incluso podemos preguntarnos ¿Existe una *noción común de bienestar* a todas las culturas que permita establecer un marco mínimo de convivencia entre individuos dentro de distintas culturas? Todas estas preguntas Villoro las deja abiertas.

En realidad, Villoro basa su teoría de la justicia en consideraciones sobre la exclusión. Para Villoro hay un primer momento en el que se sufre la “experiencia de la exclusión”, sin embargo, una vez que un sujeto percibe este daño debe proceder a identificar si

esta exclusión no es un hecho puramente subjetivo. Es decir, si lo que se sufre es la exclusión ante un valor objetivo.⁸

De esta manera, podría pensarse que Villoro estaría en la posibilidad de sortear los problemas esbozados previamente apelando a los valores objetivos. Villoro nos dice: “Lo que satisface una necesidad es un valor objetivo en la medida en que la existencia de esa necesidad sea comprobable por un saber fundado en buenas razones”.⁹ Así, un valor objetivo es aquel que se encuentra fundado en una necesidad humana, ejemplos claros de valores objetivos son: alimento, vivienda, vestido, vivir en sociedad, ser respetado, etcétera.

Posteriormente leemos:

En la medida en que podamos considerar un valor como deseable con independencia de los deseos exclusivos de un sujeto, podemos pretender su objetividad.

Podemos, por lo tanto, sostener que el término de nuestra actitud es digno de ser estimado por cualquier miembro de la asociación, si descartamos los deseos excluyentes de los deseos de los demás, de manera que cualquier persona que estuviera en nuestra misma situación compartiría las mismas actitudes.¹⁰

Lo que Villoro describe en estos párrafos es un procedimiento para lograr un juicio imparcial. Un juicio imparcial es aquel que no toma parte, es decir, es un juicio que no depende de la posición que tomemos en el conflicto, sino que cualquiera que siga este procedimiento puede alcanzar. Los procedimientos para alcanzar juicios imparciales son muy socorridos en filosofía normativa. Esto es así, pues tiene sentido que una acción justa sea aquella que no “cargue” la balanza hacia ningún lado, es decir, tiene sentido que la acción que puede ser aceptada por todas las partes, si ellas se colocan en una posición que no tome en cuenta su particular posición de ventaja o desventaja, sea la acción correcta.

En particular encuentro dos problemas con este procedimiento de Villoro. El primero es que no especifica cuál es la posición de impar-

⁸ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, pp. 20-28.

⁹ Villoro, *El poder...*, p. 62.

¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

cialidad que debemos tomar. ¿De qué debemos abstraernos para considerar nuestro juicio imparcial? ¿De nuestra condición como sujetos particulares? Y hasta qué punto ¿debemos pensarnos sólo como una persona dentro de nuestra cultura? O también debemos abstraernos de esto y de los valores propios de nuestra cultura y pensarnos como una persona más, o más aún ¿debemos abstraernos de nuestra condición como seres humanos y debemos pensarnos únicamente como animales sintientes y pensantes? Considero que todas estas preguntas se dirigen a un punto delicado y de suma importancia.

Actualmente nos parece que actitudes como el racismo, el sexismo, o formas de la vida social como el esclavismo no pasan el “test imparcial”, pues al ponernos en los zapatos de cualquiera de las víctimas de estas actitudes, no las aceptaríamos. Pero no parece muy difícil imaginar a un sujeto que vive en el momento histórico de dichas prácticas, y hace una apología de ellas al argumentar que él no tiene por qué justificar sus acciones desde una perspectiva imparcial a su situación de clase, sexo o raza. Todo su punto sería que los sujetos que ahora consideramos excluidos no lo son bajo su óptica, pues no son, en algún sentido importante, iguales a él. En realidad, toda la discusión sobre la condición contemporánea sobre los animales y su relevancia en la moral pasa por este esquema, muchos argumentan que nuestras prácticas de explotación y dominación hacia estas criaturas se justifican en que no tenemos por qué tomar un punto de vista imparcial frente a estas prácticas, pues los animales no-humanos no son iguales a nosotros y estas diferencias justifican nuestras actitudes hacia ellos. Así, el problema sobre los intereses excluyentes se traduce en uno sobre las consideraciones que pueden o no entrar en el procedimiento para obtener un juicio imparcial.

Ante este problema Villoro introduce la idea de la interpelación, éste es el momento en el que el excluido primero se asume como igual al excluyente y luego se traduce en “un reclamo del excluido [a partir] de la demanda de satisfacer una necesidad colectiva mediante el acceso a un valor objetivo del que carece”.¹¹

Más adelante discutiré si este diálogo entre excluyente y excluido es compatible con la idea de un bien común promovido por toda cultura. Cuestión que se encuentra estrechamente ligada con el segun-

¹¹ Villoro, *Los retos...*, p. 33.

do problema que encuentro en la argumentación de Villoro. Para Villoro se actúa conforme al bien común, si se persiguen intereses no excluyentes, a su vez los intereses no excluyentes son intereses imparciales con respecto a la posición que se ocupa como agente. Así, el bien común es reducible a un procedimiento de imparcialidad personal: si todos actuamos de forma imparcial entonces la sociedad actúa conforme al bien común.

Pero esto no es convincente, si el bien común es reducible a la situación y a las acciones de los individuos que conforman la sociedad ¿entonces por qué llamarlo bien común y no el bien de todos? La idea de bien común parece hacer referencia no sólo al bien de los individuos, de las partes que conforman la sociedad. Sino que parece hablarnos de algo más que comparten esos individuos en común. A mí así me parece. La caracterización del bien común de Villoro no le es fiel al sentido “intuitivo” del *bien común*, éste no es un problema menor, pues la idea de comunidad jugaba un papel importante en el atractivo inicial que parecía tener el *Principio de Finalidad*.

Pasemos ahora a la discusión del segundo punto. Afortunadamente sobre éste Villoro profundiza un poco más en sus obras:

No se ve por qué la posibilidad de crítica moral no se consideraría propia de cada cultura con el mismo título que la moral positiva. En cada una se dan versiones e interpretaciones diferentes acerca de lo que debe normar la conducta colectiva. Unas pueden recibir aceptación general o ser impuestas por un poder establecido; otras por el contrario, disienten de las convenciones establecidas y, por ende, de la estructura de poder; pero ambas forman parte de la dinámica de la misma cultura. “[...] Cada cultura comprende criterios de racionalidad internos por los que, sin abandonar los presupuestos de una determinada figura del mundo, pueden someterse a crítica las creencias teóricas y valorativas vigentes y las formas de vida practicadas”.¹²

Esto nos deja en claro, primero que hay que reformular el punto de partida, la función cuatro debería enunciarse: (una cultura) determina criterios válidos de elección tanto de los fines y valores que ella se propone, como de los medios para perseguirlos.

¹² Villoro, *El poder...*, pp. 147 y 148.

Pero además Villoro nos presenta un problema más profundo. Si bien, en su exposición nos muestra que pueden haber morales impuestas que luego son criticadas por una nueva moral disruptiva, esto muestra que hay intereses dentro de la cultura que no van conforme al fin colectivo, pues lo que hay son dos morales, la impuesta y la crítica, si ambas apuntaran al mismo fin entonces no entrarían en disputa, pero dado que por definición apuntan a fines distintitos (pues una es crítica de la otra) entonces no existe un consenso sobre lo que es el bien común, el “fin colectivo”, o incluso puede darse el caso de que se trate de manipular este fin. Así ¿cómo es posible que haya intereses en contra del fin colectivo, si la cultura sólo despliega fines que la fortalecen? Y más aún ¿cómo es posible una moral disruptiva si todos los individuos de la sociedad se plantean participar del mismo fin común? Si todos se dirigieran hacia el mismo fin, el fin colectivo, entonces no existiría la posibilidad de disidentes, pues todos estarían de acuerdo con dicho fin, de esta manera no existiría moral disruptiva. Por otra parte, si aceptamos que existe una moral crítica, entonces hay disidencia y por lo tanto no hay consenso sobre el fin común, no todos jalan para el mismo lado.

Esto muestra una fuerte tensión entre los puntos I y II, si existe uno entonces resulta muy complicado que exista el otro. Pero ambos son necesarios para dar cuenta del *Principio de Finalidad*. El primero es lo que da cuenta de por qué tiene sentido decir que los valores orientan la vida de un individuo y lo integran con una comunidad y a la vez cómo los fines dan sentido a la vida colectiva. El segundo explica que existan modos de vida superiores, pues la moral crítica cuestiona a la moral establecida, y es por medio de ese conflicto que se puede llegar a formas de vida más perfectas.

Se podría caer en la tentación, para salvar esta tensión, de afirmar que la moral disruptiva en realidad no cuestiona el consenso en torno al bien común, sino que cuestiona otros valores tangenciales. El punto sería que los criterios para escoger valores ya están en la cultura antes de que aparezca la moral crítica. Así, dado que el bien común está basado en ellos, la moral disruptiva, en tanto que pertenece a la misma cultura, no puede cuestionarlos.

Pero esta propuesta le resta demasiada fuerza al *Principio de Finalidad*, pues la toma de decisiones y la elección de fines son cuestiones centrales para la vida de toda persona. Si la moral disruptiva

puede cambiar las formas de vida sin modificar el bien común, entonces es muy cuestionable que ese bien común tenga sentido ¿Qué tanto merece el título de bien común, un bien que no considera uno de los aspectos más importantes de la vida de sus integrantes?

La solución acertada, a mi juicio, es rechazar el punto I. Como ya había mencionado, Villoro no lo introduce con el debido cuidado ni argumentación. Si bien, parece que es claro que los miembros de una cultura se reconocen como perteneciendo a ella, y que los fines que ella provee (hasta cierto punto) permiten que ella misma siga existiendo. Dar un salto y proponer que los miembros de toda cultura tienen un proyecto común y que la cultura los dispone a participar de él, parece tanto empíricamente cuestionable como éticamente indeseable.

La idea detrás de resaltar la existencia de la moral disruptiva es que la disidencia de opiniones es útil, el diálogo siempre deja algo constructivo. Como ya había hecho notar John Stuart Mill, en su famoso ensayo *Sobre la libertad*:¹³

Si la moral establecida es la correcta, la moral disruptiva es útil porque ayuda a reafirmar la certeza de la primera. Si la moral establecida es incorrecta, la moral disruptiva nos ayuda a salir del error. Y por último, el caso más probable, si cada moral está parcialmente en el acierto, el diálogo permite escoger qué creencias deben ser rescatadas.

De esta manera parece más deseable que no exista un bien común por todos consentido, sino un diálogo en torno al objetivo hacia el cual nos dirigimos. Por otra parte es empíricamente muy cuestionable que toda cultura plantee fines colectivos, y le dé sentido a la vida en colectividad. La cultura occidental contemporánea o la cultura mexicana no cumplen este criterio, tampoco la cultura de la Grecia Clásica en constante guerra entre sus polis.

Si bien es cierto que una característica importante de las culturas es que sus miembros se reconocen como pertenecientes a ella, y reconozcan a otros como miembros que son parte de ella, ir más allá en un sentido de identidad colectiva parece ser empíricamente errado, además de poco prometedor teóricamente.

¹³ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, México, Alianza, 1997.

Entiendo que probablemente Villoro al plantear estas ideas pensaba en su experiencia zapatista, y en la manera en como estas comunidades chiapanecas plantean su identidad común y sus fines colectivos. Si bien me parece que esta propuesta zapatista no debe ser pasada por alto, no creo que pueda ser generalizada a todas las culturas humanas, y por lo tanto si nuestro objetivo es encontrar una ética para todas las culturas, este elemento no puede formar parte de nuestra definición.

Dada toda esta reflexión podemos asumir que el punto I no es una buena marca de partida. Pero, si lo rechazamos, no podemos dar cuenta del *Principio de Finalidad*, con esto la teoría de Villoro queda coja. Como he remarcado en otras ocasiones, este principio es el que en su teoría rige la relación entre los individuos y su cultura, si no podemos proponer un principio alternativo, parecería que la teoría de Villoro habría fracasado.

Ante estos problemas ¿qué podemos hacer? Lo que a mi parecer debe retomarse de la teoría villoriana es el punto de partida: “Para comprender una cultura e identificarla, tenemos que considerarla en dos dimensiones: la dimensión del poder y la dimensión del valor”.¹⁴ Para esto se entiende el poder de una manera muy específica, “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”.¹⁵ De esta manera el multiculturalismo tiene que plantear de qué manera se puede limitar el poder de las culturas para que sus valores puedan florecer.

Para esto hay un amplio camino que recorrer, pero la solución que creo esboza este trabajo es que hay que hilar más fino. Villoro se equivoca al determinar a todas las culturas con características que sólo algunas muy específicas comparten. Así hay que ser más precisos: ¿qué tipos de derechos son necesarios para evitar el ejercicio del poder? ¿Qué tipos de derechos pueden legítimamente reclamar las culturas? ¿Qué tipos de culturas hay? ¿Hasta dónde es moralmente aceptable refrenar la voluntad de las distintas culturas? Esto nos deja un camino por delante, y una labor filosófica importante por realizar ¿cómo vamos a teorizar sobre las culturas y los derechos que éstas reclaman?

¹⁴ Villoro, *El poder...*, p. 141.

¹⁵ *Loc. cit.*

LUIS VILLORO, CRÍTICO DE LA MODERNIDAD

*Rogelio Laguna**

INTRODUCCIÓN

La Modernidad es un concepto y una época que permearon una línea de investigación importante en la obra del filósofo mexicano Luis Villoro. A la comprensión de la Modernidad, o bien a su crítica, dedicó diversos textos como *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1963), *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (1992), así como diversos artículos como “La filosofía desde la otra cara de la modernidad” (2005).

El presente trabajo se propone exponer las críticas más importantes de Luis Villoro a la Modernidad, particularmente en sus textos mencionados de 1992 y de 2005, por considerar que en ellas concibe a la Modernidad no sólo como una época histórica, consolidada en Occidente alrededor del siglo XVII y que se mantendría en nuestros días, sino como una forma de pensar y vivir (una *figura del mundo*).

A Villoro le preocupaba indagar en esta cuestión toda vez que la filosofía y el mundo en el que vivimos se consideran como productos de la Modernidad, es decir, como consecuencias de un modo de pensar y de vivir. *Moderno*, nos dice, es la expresión de una cosmovisión, en la que dicho vocablo se contraponen, incluso en el lenguaje coloquial, a lo anticuado y a lo retrógrado; implica la elección de lo novedoso y lo original, y la renuncia a lo tradicional y estático.

El mundo que ve Villoro, se mueve más rápido en la modernidad. El conocimiento y la técnica al volverse “modernos” configuraron una nueva faz de la tierra ejemplificada, veamos ya hoy en día,

* FFyL-UNAM.

con los trenes de alta velocidad, la medicina genética, los satélites de comunicaciones y la realidad virtual. Existen, sin embargo, como advierte Villoro consideraciones importantes que muestran que a la par de su cara más sorprendente y luminosa, la modernidad es también el origen de muchas desavenencias políticas, ecológicas y sociales: la bomba atómica y otras máquinas de guerra, la producción en masa en las fábricas a la que están atados millones de trabajadores alrededor del mundo, la deforestación y la contaminación incontrolable, son otra cara de la modernidad.

Villoro considera que no es una opción factible renunciar a la modernidad, pero piensa que es posible establecer una crítica a ésta, complementarla y abrir en ella nuevos estilos de vivir y pensar. Para exponer estas cuestiones hemos dividido el presente artículo en tres secciones, primero presentamos brevemente cómo considera Villoro la Modernidad, en segundo y tercer término presentamos su crítica a esta cosmovisión en dos formulaciones: 1992 y 2005, así como las vías alternativas que permitirán, en su opinión, un cambio de rumbo a esta figura del mundo.

EL PENSAMIENTO MODERNO

Para Villoro la modernidad es una figura del mundo que ha determinado cómo ha vivido el ser humano en una época de la historia, implica una configuración de la auto-comprensión del ser humano y de su manera de acercarse a la naturaleza. Esta figura del mundo para Villoro habría surgido en el Renacimiento, momento en que el pensamiento del hombre occidental dio un giro.¹ A partir de entonces el pensamiento moderno se consolidaría en los siglos posteriores

¹ Autores como Adorno y Horkheimer sostendrían incluso que la modernidad es un movimiento mucho más antiguo, que ya se estaba gestando, por ejemplo, en la figura de Prometeo, que despertaba en el corazón de los mortales la esperanza de que las cosas cambiaran, o bien, con la figura de Odiseo, que puede hablar de sí mismo como si fuera otro, y es capaz de rechazar el placer para buscar fines más elevados. *Cfr.* Bolívar Echeverría, “Un concepto de modernidad”. En <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf> (fecha de consulta: 23 de agosto, 2014), p. 7.

provocando el surgimiento de una nueva organización social y el desarrollo acelerado de la técnica.

A lo largo de cuatro siglos esta forma de pensamiento habría pasado por distintas etapas y habría adquirido diversos rostros: la Ilustración, el Romanticismo o el Cientificismo positivista. En el periodo Moderno asimismo surgieron diversas tradiciones filosóficas: la filosofía analítica, la fenomenología, la hermenéutica, el marxismo, entre muchas otras. A lo largo de estas versiones del pensamiento moderno Villoro, siguiendo en algunos aspectos a E. Cassirer, A. Koyré y a Heidegger, encuentra ciertas regularidades que enumeramos a continuación:²

1. Se privilegia la visión del hombre para comprender el cosmos. Se ve la totalidad del ente desde el hombre. Es el sujeto el que define la posición de los demás entes en el todo. En esa posición el hombre “deja de ser un elemento integrado en el gran todo: ahora es capaz de hacerle frente”. El hombre se vuelve posibilidad, trascendencia; es el foco de actividad que dirige los objetos. El hombre tiene la posibilidad de trazar su propia figura, promulgar su ley. Así, el individuo aparece como obra de sus propias decisiones y deseos (lo que en el Renacimiento aparecerá como la “dignidad” del hombre). Surge la idea de realización del individuo y la búsqueda de la felicidad personal. Además se concibe “el carácter inviolable de la perfección personal”;³
2. El mundo político y social aparece como un campo que puede modificar el hombre y que no está sujeto al determinismo de las leyes naturales. “Las revoluciones políticas de los siglos XVII al XX suponen la posibilidad de trastocar el estado social existente y de reconstruir la sociedad sobre la base de las voluntades concertadas”;⁴
3. El mundo en torno se vuelve objeto para el hombre. Es en el alma (mente) del hombre donde los objetos toman signi-

² Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, 2ª ed., México, FCE, p. 115.

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

ficado y se vuelven conocimiento. “El intelecto no es ya la capacidad de leer en el interior (*intus-legere*) de los entes, sino la posibilidad de ordenar el mundo de los entes según modelos racionales.”⁵ El mundo material, a su vez, es considerado moldeable y transformable por la mano del hombre, ya sea por el arte o la técnica.

En suma, explica Villoro, “el proyecto del pensamiento moderno es transformar todas las cosas en razón, para comprenderlas y dominarlas. Y la razón es universal, única en todo hombre, a todos iguala en su ejercicio”.⁶

Si bien lo anterior resultará problemático en importantes cuestiones que abordaremos en el siguiente apartado, nuestro filósofo no olvida subrayar la importancia emancipadora del pensamiento moderno frente a la antigua figura del mundo, en la que tanto la sociedad y el conocimiento estaban estratificados y hasta clausurados:

El pensamiento moderno fue, sin duda, un gran paso hacia la emancipación del hombre. Empezó a vencer los demonios que se oponían al reino del hombre sobre la naturaleza y sobre la historia. Los demonios externos, primero. Frente a la enfermedad, a la indigencia, a la violencia del mundo en torno, el hombre ya no se sintió inerte. Empezó a dominar la naturaleza, para hacer de ella una morada en que estuviera a cubierto de sus amenazas. Quiso ser dueño de su propia historia. En lugar de representar el papel dictado por otros, se atrevió a erigirse en autor de su propia obra. Empezó a vencer también sus demonios internos. La razón encontró vías para liberarlo de la esclavitud de las ideas heredadas y de los prejuicios.⁷

⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁶ *Ibid.*, Bolívar Echeverría advierte que este fenómeno implica un cierto ateísmo que habría provocado un paulatino “desencantamiento” del mundo, como lo llamó Weber, o bien, una “desdeificación”, en palabras de Heidegger, esto también habría traído la secularización de lo político, p. 3.

⁷ *Ibid.*, pp. 124 y 125. Además de los postulados mencionados por Villoro habría tomar en cuenta algunos otros puntos que Bolívar Echeverría incluye en su artículo “Un concepto de modernidad”..., p. 2: la confianza del mundo moderno en la dimensión “puramente física”, la confianza en la técnica mediante un auto-

LA MODERNIDAD EN TELA DE JUICIO

A la par que Villoro describe la cara más luminosa de la modernidad que tendría inclusive un carácter emancipador, no olvida que esta figura del mundo posee un segundo rostro que ha provocado la dominación de los pueblos y la destrucción de la naturaleza; este segundo rostro, para el pensador, quedó aún más al descubierto ante los desastres de la guerra y la devastación ecológica a lo largo del siglo XX. Ante ello, nos dice Villoro en 1992,

[a la modernidad] ya no la acompaña el alborozo de un nuevo descubrimiento sino la incomodidad de un cierto desencanto. Cuatro siglos más tarde detrás de aquella figura luminosa empieza a hacerse presente otra faceta inquietante. La modernidad empieza a ponerse en entredicho.⁸

¿Por qué ese malestar y desencanto? se pregunta Luis Villoro para inmediatamente contestar:

[Porque en la modernidad] el hombre no creó una morada de mayor pulcritud y belleza, no convirtió la naturaleza en espíritu, como soñaron los renacentistas. Porque su obra obedeció a la codicia y al afán de dominio más que al amor y a la inteligencia. La naturaleza fue transformada en servicio de nuestras necesidades, es cierto, pero también fue socavada, expoliada hasta inhabilitada como morada del hombre, reducida a simple instrumento de sus intereses.⁹

Villoro observa que la posición del hombre como centro de sentido en la modernidad implicó ciertamente su emancipación, pero

control de consistencia matemática, la confianza en el “progreso” del hombre y la creación de nueva tecnología.

⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁹ *Ibid.*, p. 126. Bolívar Echeverría en su artículo “Un concepto de modernidad”..., p. 1, recordará unas palabras de Walter Benjamin que resuenan en el mismo sentido que las de Villoro: “Este cortejar al cosmos, este intento de un matrimonio nuevo, inaudito, con las potencias cósmicas, se cumplió en el espíritu de la técnica. Pero como la avidez de ganancia de la clase dominante pretendió calmar con ella su ambición, la técnica traicionó a la humanidad e hizo del lecho nupcial un mar de sangre”.

también la degradación de los entes naturales en meros objetos.¹⁰ Y cuando los objetos quedan atados al ser humano —al mortal, imperfecto y finito ser humano— “el hombre deja de escuchar lo que tengan que decirle las cosas, para que se plieguen al lugar que les señala en su discurso”.¹¹ El árbol, por ejemplo, nos dice, deja de ser una criatura maravillosa que alberga a las aves y da flores para volverse un útil qué cortar, calcular y vender.

Además, ve Villoro, que el hombre sea puesto como el centro del sentido es otro defecto de la modernidad, porque detrás de esta visión antropocentrista se esconde el nihilismo. Pues lejos de un espacio repleto de libertad, igualdad y goce, construyó una dinámica basada en la ganancia personal, en el intercambio desmedido de mercancías —su trabajo mismo y su cuerpo son una mercancía—. La individualidad moderna se opuso a importantes valores “tradicionales” y religiosos que pedían la solidaridad y la justicia, y que permitían la convivencia y la erección de fines más elevados que guiaran al individuo.

A su vez, el individuo moderno al buscar su realización personal entra en contradicción con la economía moderna, pues ni siquiera en los países desarrollados, nos dice nuestro filósofo: “[se] ha logrado satisfacer todas las necesidades de la población. Subsisten en ellos el desempleo permanente, la humillación de los marginados y las desigualdades sociales”.¹² Y en los países colonizados la situación es aún más desesperanzadora, porque en ellos están agravadas la miseria y la opresión. Por eso piensa Villoro que “el mundo construido por el hombre [en la modernidad] ha estado lejos de la ciudad ideal de Leonardo o la solar de Campanella”.¹³

El desencanto habría crecido aún más cuando en 1989 se conoció la cara represiva de los estados socialistas bolcheviques, que se habían pensado como una modernidad alternativa. Si bien la caída de este bloque no implicaba el fin de la idea que inspiró al socialismo, esto, nos dice nuestro autor, habría sacudido la fe en el progreso irre-

¹⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 129.

versible de la historia e indicó que había que replantear los ideales y principios de la cultura contemporánea.¹⁴

El pensamiento moderno impulsó en Occidente el ideal de la democracia después de la caída del bloque socialista, y después de conocer diferentes rostros del totalitarismo a lo largo del siglo XX, pero la democracia, dice Villoro, no deja de ser una faceta inquietante de la modernidad en la que la política es cada vez más una técnica:

En este tipo de sociedad el individuo participa cada vez menos en las decisiones públicas, su contribución se limita a seleccionar, de cuando en cuando, las personas encargadas de mantener el sistema en buena forma, su vida se reduce cada vez más al papel de despreocupado consumidor que el sistema le otorga.¹⁵

Villoro reconoce que en los estados modernos democráticos se le reconoció al hombre una serie de garantías a las que se les ha denominado como “derechos humanos”, pero critica que los derechos humanos sólo se han comprendido como preservación de individuos por encima de derechos colectivos. Este modelo de comprender los derechos, observa nuestro autor, mantiene a la persona privada “ocupada en sus asuntos familiares, codiciosa de acrecentar sus pertenencias, que defiende a toda costa sus derechos frente a la comunidad y que sólo se rige por intereses egoístas”.¹⁶ Se pierde y se dificulta construir la comunidad política.

Aunado a lo anterior la noción de democracia y de ciudadano han estado mediados por la formación de los estados-nación que consideraban que la sociedad estaba conformada por individuos homogéneos oprimiendo la diferencia existente entre grupos y comunidades disímboles como los indígenas, minorías sexuales, religiosas y políticas. Ha sido muy tardío que los estados reconocieran

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶ *Ibid.*, p. 133. Véase el comentario sobre esta cuestión de Bolívar Echeverría “...[la] sociedad funciona como una lucha de propietarios privados por defender cada uno los intereses de sus respectivas empresas económicas. Esto es lo determinante en la vida del Estado moderno; lo otro, el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva, pasa a un segundo plano”. “Un concepto de modernidad”..., p. 4.

a sus ciudadanos como diferentes y como poblaciones con necesidades propias.

En 1992, habiendo considerando lo anterior, y cuando ya estaban en discusión una serie de propuestas “posmodernistas”, Villoro observó que el pensamiento moderno se encontraba en un momento en que tendría que ser reemplazado por otra figura del mundo.¹⁷ Esta necesidad de transición, ya en el siglo XXI fue también expresada por Habermas, Held y Kimlicka en una declaración contra la globalización (2005),¹⁸ en la que denunciaron que dicho modelo condujo a Occidente a la explotación de los trabajadores, al despojo de países enteros, a amenazar al medio ambiente, a la desigualdad social y a una sociedad mal estructurada. Villoro se suma a la denuncia en 2005, aunque el pensador mexicano no estará de acuerdo con las soluciones propuestas, sino que, como veremos a continuación, optará por un vía que planteé alternativas a los ya recorridos y postulados en la modernidad.¹⁹

HACIA UNA NUEVA FIGURA DEL MUNDO

Tanto en su obra de 1992 como en su artículo de 2005: “La filosofía desde la otra cara de la modernidad”, Luis Villoro busca establecer algunas rutas que la modernidad ha ignorado y que pueden ofrecer caminos interesantes y orientadores para que el proyecto humano, en un mundo moderno-globalizado, vuelva a cobrar sentido.

En 1992 nuestro autor no tiene claro si los ajustes necesarios a la vida moderna implicarán sólo algunos o una transformación más profunda, sin embargo advierte que en la transición a otro tipo de sistema o a otra “modernidad” existen ciertos peligros ante los cuales se debe estar atento:²⁰

1. Que se opte por integristas religiosos y nacionalismos culturales que no admiten las actitudes críticas ni el diálogo;

¹⁷ *Ibid.*, p. 134.

¹⁸ “Declaración de Granada sobre la globalización”, en *El País*, 6 de junio, 2005.

¹⁹ Villoro, *op. cit.*, p. 8. *Cfr. El País*, 6 de junio, 2005, p. 14.

²⁰ Villoro, *op. cit.*, pp. 135-137.

2. Que se establezca un realismo escéptico en el que se dude de la posibilidad de emancipación del hombre que conduzca a una actitud conservadora que considere, por ejemplo, que la democracia liberal y el régimen de libre mercado es insuperable.

Pero más allá de los peligros, Villoro considera que a pesar de que se enfrente una etapa de confusión y desencanto, a la desilusión puede seguir un nuevo inicio. Esta nueva etapa del orden humano, sin embargo, tendría todavía que aceptar elementos importantes conformados en la modernidad, pues después de todo, dice el autor “el pensamiento moderno acompañó la conquista de la autonomía del hombre [...]. Por decepcionantes que hayan sido muchas de sus consecuencias, la sociedad futura no podría renunciar libremente a ese valor”.²¹

Además, en muchas latitudes, escribe, el pensamiento moderno apenas se está conformado y en ellas “el paso a la modernidad es aún el proyecto para superar la escasez, la opresión y la oscuridad de las formas de vida tradicionales”.²² Pues hay herramientas surgidas en la modernidad necesarias para vencer la escasez, la ignorancia y la miseria. Esto significa que se debe buscar la modernidad en ciertos aspectos de la vida humana, pero que debe *buscarse críticamente* ante la experiencia de lo que ha sucedido en diversas regiones, para que la modernización no conduzca a los alarmantes resultados que ha generado.

El proyecto nuestro dice Villoro, “podría ser una opción nueva: la modernidad revisada a partir de su término [...] proponer una modernidad repensada desde el estadio posterior de una nueva figura del mundo”.²³ Esta nueva figura del mundo, se aventuraba a decir Villoro en 1992, tendría que estar basada en las siguientes directrices:

1. Buscar la comunicación universal entre pueblos;
2. Utilizar la técnica para combatir el deterioro ambiental, así como para combatir la miseria y el hambre;

²¹ *Ibid.*, p. 138.

²² *Ibid.*, p. 125.

²³ *Ibid.*, pp. 140 y 141.

3. Guiar la técnica y la racionalidad evitando la instrumentalidad que ha permeado a la modernidad;
4. Romper el aislamiento del individuo e integrarlo a una colectividad que lo acompañe en la lucha por la emancipación. Esto implica construir una ética social donde se superen los intereses individuales para realizar bienes comunes;
5. Se debe reformular la noción de Estado-nación para que en él se puedan afirmar diversos grupos que tienen derecho a sus diferencias. Se trata de pasar de una democracia liberal a una democracia ampliada en la que se puedan tomar decisiones a partir de la comunidad a la que se pertenece. Los derechos individuales pasan entonces a hacerse efectivos en el marco de una comunidad.

DESDE LA CARA OCULTA DE LA MODERNIDAD

En el año 2005, Villoro complementa lo dicho en 1992 y considera otros elementos ante el panorama desesperanzador originado en una modernidad que ha provocado desequilibrios y deudas de justicia. “No bastan ya las buenas intenciones”, escribe Villoro,²⁴ y nos dice que más allá de solucionar provisionalmente el estado de las cosas, habría que buscar, un nuevo orden “pos-occidental” y “pos-capitalista”.

Lo anterior implica, entre otras cosas, que recorramos y escuchemos los caminos propuestos por filosofías marginales y antiguas que han sido desplazadas por la razón instrumental, como la filosofía de la India, las filosofías chinas de Lao-Tsé a Confucio, así como las filosofías precolombinas. En este tipo de pensamiento, considera nuestro autor, se puede encontrar la raíz de una nueva ruta en la cual los postulados modernos tomen nuevos significados. Lo anterior además tiene de fondo la cercanía de Villoro al movimiento zapatista en el Estado de Chiapas,²⁵ movimiento del que es testigo,

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

²⁵ El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) salió a la luz pública el 1º de enero de 1994, el mismo día que México entraba en el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, su principal causa era la defensa de los derechos

y que intenta comprender y defender desde la filosofía. El EZLN, escribe nuestro autor, “es un movimiento importante que puede influir en una filosofía considerada desde un punto de vista no-occidental. No plantea una revolución [violenta], pero sí una reforma radical de la democracia representativa en América”.²⁶

El EZLN aprovecharía el discurso moderno y sus herramientas,²⁷ pero enmarca dichas cuestiones en una *democracia comunitaria* en el que el poder reside en una asamblea en la que participan todos los miembros de una comunidad y donde también hay cabida para los ancianos que siguen usos y costumbres.²⁸

Sería en la reflexión de estos pueblos donde pueden nacer nuevos principios éticos y políticos que enmarquen las prácticas humanas en el mundo globalizado. Estos principios habrían quedado plasmados, en una de sus versiones, en los postulados resultantes del Congreso Nacional Indígena a principios de los años noventa, que Villoro resume y retoma en 4 puntos:²⁹

1. *Mandar obedeciendo*, como lema de una democracia comunitaria, donde el poder se ejerce en el servicio de lo colectivo.
2. *Para todos todo, nada para nosotros*, principio que implica a la comunidad como fin último y no sólo el interés personal.
3. *Un mundo en el que quepan muchos mundos*, este lema, nos dice Villoro, es la proclamación de la diferencia y del multiculturalismo, se acepta la pluralidad de culturas y de preceptos. En tanto que es dentro de las comunidades donde se posibilita la identidad del individuo, se debe establecer un marco para la existencia de diversas comunidades.

indígenas, históricamente negados en la nación. Su organización política se mantiene vigente hasta la fecha y controlan diversos municipios del Sur de México.

²⁶ *Ibid.*, p. 10.

²⁷ Se puede observar entre líneas una idea que Bolívar Echeverría desarrollara con mayor claridad en su obra, que el problema no es la modernidad en sí misma, sino la modernidad que a partir del siglo XVIII se enlazó con el capitalismo. Tener en claro esta distinción nos permitiría considerar y pensar en una modernidad no capitalista, en la que se puedan aprovechar los beneficios de la modernidad sin tener que sufrir los efectos nocivos del capitalismo.

²⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁹ *Loc. cit.*

4. *La naturaleza es sagrada*, que desde nuestro punto de vista no significa la re-sacralización de la naturaleza, o el regreso a una visión premoderna mitológica, sino que pide un cambio de perspectiva hacia la naturaleza. Villoro observa en este principio que la gente vea con claridad que el hombre depende de la naturaleza y no debe depredarla ni explotarla sin medida.

Faltaría sumar a estos principios, escribe Villoro, un modelo de pensamiento filosófico que no dependa de las corrientes filosóficas de Europa y Norteamérica, que serían la voz de un modelo agotado y en crisis. Un nuevo modelo en el que se proponga la emancipación frente a la dominación, y la participación frente a la exclusión. “Sería una filosofía de la otra cara de la modernidad, nos dice. Para decirlo en una palabra: sería una filosofía de lo otro”.³⁰

Se tratará entonces de salir de una modernidad insostenible, injusta y agotada para entrar en una nueva figura que permita la anunciada emancipación del hombre en la filosofía moderna, pero sin seguir sosteniendo las características más destructivas de dicha figura del mundo. Si esta nueva vida común podrá concretarse, dice Villoro, no lo sabemos a ciencia cierta, pero si bien el cálculo racional no puede ofrecernos certezas al respecto, es la voz de la esperanza la que nos motiva a encontrar nuevos caminos.³¹

COMENTARIO CRÍTICO

Sobre el concepto de modernidad de Villoro debemos señalar que parte de una síntesis historiográfica que le permite considerar, desde una perspectiva propia, las implicaciones de lo que ha denominado una “figura del pensamiento”. Además, nuestro autor tiene el mérito de haber establecido el inicio de diversas líneas de investigación en nuestro país, donde tendrá la significativa aportación, por ejemplo, de defender el Renacimiento como un periodo que debía

³⁰ *Ibid.*, p. 18.

³¹ *Ibid.*, p. 161.

estudiarse por derecho propio, como inicio de una nueva figura del mundo y no como último resabio de la Edad Media.

Desde nuestra perspectiva la propuesta de Villoro estaría, no obstante, incompleta, porque no logra dar cuenta de la relación que existe entre las figuras del mundo y la transformación social, con una economía política. Si bien consideramos que Villoro va en la dirección correcta, faltaría explicar cuál ha sido el mecanismo de acumulación del capital y cuál ha sido el vehículo de valorización del valor de las cosas.

Villoro considera entre líneas la crítica marxista, pero no la desarrolla. Aunque sí adelante una idea importante, que otros pensadores como Bolívar Echeverría desarrollarán en vías paralelas: que el problema no es la modernidad en sí misma, sino la modernidad que a partir del siglo XVIII se enlazó con el capitalismo.

Tener en claro esta distinción nos permitiría considerar y pensar en una modernidad no capitalista, en la que se puedan aprovechar los beneficios de la modernidad sin tener que sufrir los efectos nocivos del capitalismo. Después de todo, para usar palabras de Echeverría:

[...] La efectuación o realización capitalista de la modernidad se queda corta respecto de la modernidad potencial, no es capaz de agotar su esencia como respuesta civilizatoria al reto lanzado por la neotécnica, como realización posible de la abundancia y emancipación que ella abre para la vida humana y su relación con el otro [...]. Se abre también así, en la vida cotidiana, un resquicio por el que se vislumbra la utopía, es decir, la reivindicación de todo aquello de la modernidad que no está siendo actualizado en su actualización moderna capitalista.³²

Por último, conviene mencionar que si Villoro habla de la esperanza en 1992, será hasta después de 1994 que nuestro pensador advierta que es posible la realización de otra vía de la modernidad, ejemplificada, en un caso cercano a Villoro, por el EZLN. A nuestro parecer, que el pensador mexicano observe y retome las propuestas del EZLN resulta su aportación más original y significativa, que lo pone en una posición privilegiada frente a pensadores de otras la-

³² Echeverría, "Un concepto de modernidad"..., pp. 16-19.

titudes. Además, esto permite que Villoro exponga una preocupación, que también habrían seguido otros pensadores como Bolívar Echeverría: tratar de comprender la manera en que la modernidad se ha formado en Latinoamérica y cuáles han sido las adaptaciones y resistencias surgidas en este espacio cultural. Considerar esto significa dejar de aplicar categorías supuestamente universales, pero ajenas a la manera en que millones de personas viven la realidad, y a partir de lo concreto formular la emancipación.

LUIS VILLORO Y LA DEMOCRACIA RADICAL

*Catalina García Espinosa de los Monteros**

Esta pequeña contribución al homenaje a Luis Villoro se refiere a sus reflexiones respecto al vínculo entre “justicia, democracia y multiculturalismo” presentadas sobre todo en *Los retos de la sociedad por venir*, pero también en otros materiales que mencionaremos con el propósito de plantear la estrecha vinculación entre estos razonamientos y su conceptualización sobre lo que llama “democracia radical”, sustentada en *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*.

¿Por qué la necesidad de revisar sus aportaciones en este terreno? Digamos, con sus propias palabras, que asistimos al dramático fin de un sueño, el de la Modernidad como la edad de la razón, la de la instauración de su reino “en la ciudad humana” para hacer de ella una habitación emancipada y digna para todos los seres humanos, para ese imaginado ser humano universal, “agente libre no coaccionado” sujeto de derechos y responsabilidades universales.¹

El reino no ha sido instituido, la ruta hacia “el progreso” o no existió jamás para la gran mayoría de la humanidad o en algún momento de la historia significó un cierto modo de bienestar y buen vivir, que ahora desaparece catastróficamente.

Vivimos ahora la exclusión a una escala quizá jamás vista en la historia humana, exclusión que, además, en muchos casos se impone con medios de crueldad inaudita, de arrebato de los medios más elementales de garantía de la vida, no sólo humana, de la vida en general.

* Seminario Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural (SCyDC), UNAM.

¹ Luis Villoro, “Democracia”, en *Desinformémonos*, enero de 2011.

Y sin embargo, la esperanza se forja también cotidianamente en algunos países, pueblos y comunidades. Todo eso lo expresa Villoro con profundidad y al mismo tiempo con rigor inobjetable.

Entre esos dos términos de la contradicción se mueve el filósofo y por ello, con la esperanza razonable² en la capacidad de reconstrucción que pueden forjar las sociedades y entre ellas la nuestra, usaremos sus herramientas de análisis para detenernos a pensar sobre uno de los mayores retos para los pueblos que habitamos lo que hoy es México: la llamada “reforma energética” elaborada por el ejecutivo federal y aprobada por el poder legislativo entre finales de 2013 y principios de 2014.

VILLORO: DEMOCRACIA LIBERAL Y DEMOCRACIA REPUBLICANA O COMUNITARIA

El 20 de diciembre de 2013 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el dictamen relativo a la Reforma Energética, para ello el poder legislativo modificó sustancialmente los artículos 27 y 28 constitucionales. El investigador Víctor Rodríguez Padilla describió de esta forma el proceso de aprobación:

[...] Durante meses habían trabajado fuera del Congreso, al margen de los legisladores, en lo obscuro y de espaldas a la sociedad, en un dictamen que sería dado a conocer hasta el último minuto, con el tiempo encima, para ser aprobado como mero trámite por senadores y diputados pasivos y domesticados, que claudicaron de sus facultades de elaborar leyes desde que apareció el Pacto por México, donde todo se negocia y acuerda fuera de los recintos parlamentarios, utilizando las reformas como fichas de cambio. [...] el dictamen de 295 páginas se dio a conocer el sábado 7 de diciembre, se discutió en comisiones el domingo, se aprobó al día siguiente. El miércoles 11 el Pleno aprobó el dictamen con modificaciones que remachaban aún más la privatización. Ese mis-

² “Razonable es buscar para cada campo de la realidad la cuantía y el género de razones que puedan sernos asequibles y que sean útiles para apoyar la verosimilitud de nuestras creencias”. Luis Villoro, “Lo racional y lo razonable”, en *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, pp. 205-222

mo día, al filo de la media noche, la minuta proveniente del Senado fue aprobada en lo general por la Cámara de Diputados en un proceso aún más rápido, turbulento y grotesco.

El Senado estaba protegido por altas vallas y cientos de policías resguardaban el recinto parlamentario. Si lo que se estaba aprobando hubiera servido para salvaguardar el interés nacional, sacar al país de la pobreza y del subdesarrollo, así como sentar las bases para un México equitativo y justo, no hubiera habido necesidad de muros, policías, tanquetas y perros entrenados para agredir. Miles de opositores mantenían el cerco. [...] El debate fue un monólogo. Se dejó a los legisladores de izquierda ejercer su derecho a ser escuchados pero no fueron atendidos, no se cambió una coma del dictamen; [...] La decisión estaba tomada: dijera lo que dijera, hiciera lo que hiciera, la izquierda sería arrasada, por más que expusiera argumentos válidos y contundentes. PRI, PAN y PVEM ejercerían su mayoría de manera aplastante, sin miramiento; sería una mayoría antidemocrática, ciega, sorda y muda a toda objeción de la minoría. No habría negociación sino imposición, avasallamiento, golpe de fuerza, una versión moderna de golpe de Estado contra los principios fundacionales del país. El petróleo y la electricidad serían dejados en manos de compañías extranjeras, no por existencia de una crisis o de problemas irresolubles dentro del ámbito estatal, sino por presión de intereses económicos locales y sobre todo externos. [...] El proceso en la Cámara de Diputados fue aún más rápido, ríspido y atropellado. El recinto parlamentario fue aislado y tomado bajo resguardo por elementos del Estado Mayor Presidencial y miles de policías, incluyendo contingentes traídos del Estado de México. Hubo enfrentamientos y gases lacrimógenos.³

Frente a esta situación, ¿cómo extrañarse de que en amplios sectores de la sociedad cunda la sensación de vivir una profunda injusticia y al mismo tiempo un hartazgo del autoritarismo? Es aquí donde la vinculación que hace Villoro respecto a la necesidad de escapar del poder injusto, se asocia a la necesidad de buscar las vías de la democracia, de una *democracia radical*:

³Víctor Rodríguez-Padilla, "Privatización y desnacionalización en minutos". En <http://www.energia.org.mx/wp-content/uploads/2013/12/PrivatizacionDesnacionalizacionMinutosVRP.pdf> (fecha de consulta: 12 de diciembre, 2013).

Democracia radical sería la que devolvería al pueblo la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos que afectan su vida, lo que lograría por fin que el pueblo no obedeciera a otro amo más que a sí mismo. Pero el pueblo real no es la suma de individuos indistintos que se supone constituye un Estado-Nación homogéneo. El pueblo real es heterogéneo, está formado por una multiplicidad de comunidades, villas, organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, distintas, a veces opuestas, otras entremezcladas. El hombre del pueblo no es un ciudadano abstracto, “alguien” igual a cualquier otro. Es una persona ligada a varias entidades sociales, pertenecientes a varios grupos y culturas específicas, con características propias y una identidad que las distingue, es un hombre en situación, ligado a sistemas locales. Ejercer su autonomía significa para él decidir sobre su propia vida, en un entorno concreto, participar por lo tanto en las decisiones colectivas en la medida en que afecten su situación personal. Y su situación comprende sus raíces en lugares singulares, donde vive, donde trabaja.⁴

Decidir sobre la propia vida, sólo es posible en comunidad. Sólo la colectividad puede escapar del poder injusto, no aceptando la impotencia, sino construyendo contrapoder, construyendo la resistencia por medio de la cual defender la vida de cada uno en el contexto de nuestras diversas visiones del mundo.

En la discusión tanto del contenido de la modificación, como el procedimiento que siguieron tanto el ejecutivo federal como el constituyente permanente están presentes los argumentos de Villoro en relación a la contradicción entre democracia liberal y democracia republicana o comunitaria, y en un segundo momento la vinculación entre esta modificación y la necesidad de la búsqueda de justicia, democracia y respeto a la multiculturalidad de la sociedad mexicana tal como los formula en *Retos de la sociedad por venir*.

Pensar sus planteamientos, nos permitirá construir en comunidad una alternativa para reducir la injusticia del daño sufrido, “elegir la posibilidad de actuar para escapar de esa realidad injusta”.⁵

⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamento de una ética política*, México, FCE/El Colegio Nacional, 2001, p. 345.

⁵ Villoro, *Retos de la sociedad...*, p. 19.

Pero para ello, es necesario comprender lo que el artículo 27 y en consecuencia la propiedad de la Nación sobre las tierras, las aguas y toda la cadena productiva de la electricidad y el petróleo representan, como condición de posibilidad de existencia de la Nación mexicana.

EL ARTÍCULO 27 COMO BASE DE LAS DECISIONES FUNDANTES DE LA NACIÓN

En este apartado, utilizamos como subtítulo la conceptualización del Dr. Pablo González Casanova respecto a la expropiación petrolera, la reforma agraria, la nacionalización de la industria eléctrica y la alfabetización.⁶ De esas cuatro decisiones, tres de ellas están asociadas al artículo 27, uno de los principios intocables del Pacto social emergido de la revolución de 1910.

Jorge Carpizo⁷ afirma que los principios fundamentales de ese pacto social se encuentran en los artículos 3, 4, 25, 26, 27, 28, 39, 123 y 130. En ese conjunto, los principios de justicia social están sobre todo en los artículos 27 y 28. Si éstos desaparecen, tal cosa equivale a la abrogación de la Constitución, por eso el constituyente permanente no tiene facultades para cambiar su contenido esencial. Por su parte, Ignacio Burgoa establece que aun cuando el proceso legislativo sea impecable, el constituyente permanente no tiene facultades para modificar el sentido esencial de la Constitución, de ahí que la decisión que las cámaras de senadores y diputados han tomado al tocar el núcleo de Filosofía Política del artículo 27 es ilegítima, aunque el procedimiento legislativo hubiera sido del todo legal, lo cual, como explica Rodríguez Padilla, tampoco ocurrió.

¿Qué es lo que ha cambiado? Veamos el enunciado del artículo 27 antes de la reforma de 2013:

La propiedad de las tierras y las aguas comprendidas dentro de los límites del territorio corresponde originariamente a la Nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los par-

⁶ Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Era, 2001.

⁷ Jorge Carpizo, *Los principios jurídico-políticos fundamentales en la constitución mexicana*. En <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3455/35.pdf>.

ticulares, constituyendo la propiedad privada. [...] La Nación tendrá en todo momento el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como el de regular, en beneficio social, el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, con objeto de hacer una distribución equitativa de la riqueza pública, cuidar de su conservación, lograr el desarrollo equilibrado del país y el mejoramiento de las condiciones de vida de la población rural y urbana.

[...] El dominio de la Nación es inalienable e imprescriptible.⁸

El artículo 27 es una de las más complejas construcciones jurídicas de la Constitución de 1917, en ella no es admitido el derecho *natural* a la propiedad, en cambio postula que es un derecho de la persona humana y también de comunidades de hombres *otorgado y fundado por la Nación*.

La Constitución instituye tres tipos de propiedad: la nacional, la privada y la social. Si la Nación es progenitora de todo derecho de propiedad personal y colectivo, todos tienen que justificarse teórica y constitucionalmente como tales.⁹

De ello deriva la condición peculiar del sistema eléctrico, de la industria petrolera y minera, de los sistemas hidráulicos y de todos aquellos sistemas sociotécnicos erigidos a partir de los bienes de la Nación y es la base del pacto social sobre la cual, en 1937 con la fundación de la Comisión Federal de Electricidad, en 1938 con la expropiación petrolera y en 1960 con la nacionalización de la industria eléctrica, el Estado mexicano hizo prevalecer la propiedad del sujeto colectivo jurídico y social fundamental: la Nación.

De ese enunciado también deriva la propiedad social de la tierra en gran parte del territorio nacional: ejidos y tierras comunales y con ella la constitución como *sujetos sociales* de sus adjudicatarios, *ejidatarios* y *comuneros* que, al mismo tiempo, como individuos tienen la condición de *ciudadanos*.

⁸ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Editorial ALCO, 1996.

⁹ Arnaldo Córdova, "La propiedad en el 27 constitucional", en *La Jornada*, 11 de noviembre, 2007.

La génesis histórica y jurídica del texto del artículo 27, a pesar de sus contradicciones internas, es una expresión de lo que somos, de lo que nos ha constituido como Nación. Es fundamental porque aborda el tema de la propiedad, el proyecto que realizó la Comisión Especial formada para analizar la propuesta de Carranza, en el constituyente del 17, se llamó: *Iniciativa sobre el Artículo 27 del proyecto de Constitución, referente a la propiedad en la República*.¹⁰

El secretario de la Comisión afirmó que la propiedad es un derecho natural, sin embargo el derecho a la propiedad no es absoluto, el Estado debe conservar la libertad de los asociados. El territorio originariamente pertenece a la nación, la propiedad privada *es el derecho que la Nación ha cedido a los particulares, excluyendo los productos del subsuelo, las aguas y las vías generales de comunicación*.¹¹

Según Emilio Rabasa, la orientación del congreso constituyente es liberal, pero se trata de un liberalismo más sofisticado, más intervencionista que el de 1857. El Estado, que en la Constitución de 1857 reconocía las libertades clásicas: de creencia, expresión, asociación y otros, ahora asumía un papel activo tanto en la garantía de respeto a éstas, como en su papel promotor del desarrollo económico y bienestar social.¹²

La explicación histórica del nuevo papel del Estado mexicano se encuentra, a su juicio, en que la Constitución de 1917 fue resultado del encuentro de dos tradiciones liberales: la que llama el liberalismo político y jurídico de la tendencia carrancista y lo que llama el liberalismo económico-social de raíz anarquista, desarrollado por la más importante de las tendencias de los precursores intelectuales de la Revolución mexicana: el Partido Liberal Mexicano de los Flores Magón, Arriaga, Sarabia, Montañón y otros.

La orientación “social” de la Constitución, como la llamaron explícitamente los constituyentes del 17, iguala o reconoce tanto las garantías individuales, como los preceptos de contenido comunitario, el de masas o sectores específicos.¹³

¹⁰ *Diario de los debates*, t. 1, p. 1223.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² Emilio Rabasa, *La evolución constitucional de México*, México, IJ-UNAM, 2004, p. 311.

¹³ *Ibid.*, pp. 312 y 313.

La formulación esencial del artículo 27 es una aportación de Andrés Molina Enríquez, basada en el análisis que hizo en 1909 en su libro: *Los grandes problemas nacionales*.

A su juicio, el elemento fundador de la riqueza nacional es la tierra, puesto que en su concepción positivista *spenceriana*, la marcha hacia una etapa superior de desarrollo de una nación está vinculada a la posibilidad de resolver el problema de la alimentación y éste de la resolución del problema agrícola. En este sentido, las leyes de Reforma habrían constituido un terrible retroceso incluso respecto al virreinato, porque se operó un doble proceso de concentración y expropiación de la tierra puesto que se desamortizaron los latifundios eclesiásticos, pero también se expropiaron las tierras de las comunidades indígenas,¹⁴ de esta forma se crearon condiciones sociales altamente explosivas en las que sólo podía gobernarse ejerciendo violencia extrema como mecanismo de protección de los pocos privilegiados.¹⁵ La base teórica de sus formulaciones está en las tesis de Wistano Luis Orozco, quien desde 1895 había planteado que la propiedad territorial era una necesidad de orden público y constituye la base de la soberanía nacional. No puede concebirse la autonomía de un Estado cuyos ciudadanos y súbditos no sean dueños del territorio en que viven.¹⁶ Estas tesis fueron también asumidas por los autores del Programa del Partido Liberal.

Orozco es el gran predecesor, pero Molina Enríquez es el autor de las tesis políticas contenidas en el artículo 27 respecto al dominio territorial de la Nación y la forma en que las sociedades asumen el derecho a este dominio, estableciendo que la diferencia entre un pueblo u otro, depende del grado y manera en que se ligan a su territorio.

En el caso del pueblo mexicano, estas relaciones territoriales están también determinadas por lo que llamaba la “composición racial” múltiple de nuestra sociedad. Por esta particularidad, Molina considera rescatables las instituciones jurídicas establecidas en el vi-

¹⁴ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, 5ª ed., México, Era, 1985 (Col. Problemas de México), pp. 126 y 127.

¹⁵ Arnaldo Córdova, “Prólogo”, en *ibid.*, p. 15.

¹⁶ Wistano Luis Orozco, *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos*, México, Imprenta El Tiempo, 1895, p. 895.

rreinato respecto a la posesión de la tierra, instituidas por los Reyes Católicos y después por el emperador Carlos V y su hijo Felipe II, con el propósito de proteger a los indígenas de los abusos de los conquistadores. Mediante la bula *Noverint Universi* se decretan los derechos patrimoniales de los reyes de España sobre el territorio de la Nueva España, de lo que se deriva la potestad de éstos de *conceder* a agentes privados la propiedad derivada a través del otorgamiento de la *merced*, título legal de la propiedad privada individual o de grupo. Ése fue el origen de los títulos y concesiones civiles y eclesiásticos, pero también de los documentos primordiales de reconocimiento de las *propiedades comunales*, que hasta hoy constituyen la base jurídica de los derechos de propiedad de muchos pueblos.¹⁷

Noverint Universi tenía un antecedente en la bula *Inter Caetera* o *Alejandrina*, de 1493, según la cual el Papa otorgaba a los soberanos españoles y portugueses verdaderos derechos de propiedad sobre las tierras recién descubiertas *constituyendo la propiedad originaria*.¹⁸

Pastor Rouaix, miembro de la Comisión redactora del artículo 27, se refería a la génesis jurídica del mismo explicando que sus disposiciones sólo confirmaban constitucionalmente la propiedad real establecida desde la Conquista, que se trasladó después a la legislación virreinal en las Leyes de Castilla sobre Minas en las cuales se hacía una separación entre la propiedad del suelo y los recursos del subsuelo, minerales y sustancias ocultas en él, confiriendo su propiedad a la Corona.¹⁹

Después de la Independencia, la legislación sobre Minas siguió vigente sustituyendo el sujeto *Corona*, por el sujeto *Nación*, ésta se atribuyó los derechos del rey, la Real Corona y el Real Patronato, que por sí y ante sí se habían atribuido. Así se mantuvo durante 63 años hasta que durante el Porfiriato, en el gobierno de Manuel González, se abolió el *dominio eminente* de la Nación en el Código de Minas expedido el 22 de noviembre de 1884, cuyo artículo I establecía que serían de propiedad exclusiva del dueño de los terrenos en los que fuesen descubiertos, los yacimientos de sales, aguas, petróleo,

¹⁷ Molina Enríquez, *op. cit.*, p. 94.

¹⁸ Jorge Lerin Valenzuela, *Marco Jurídico Constitucional* [En línea], p. 3.

¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

manantiales gaseosos, aguas termales y medicinales.²⁰ La Comisión redactora del artículo 27 regresa sobre las formulaciones de las Leyes de Indias, restableciendo el derecho de la Nación para constituir la propiedad privada como un derecho que ella otorga, sólo que ahora hay nuevos actores sociales, en el escenario de la lucha armada y en el escenario jurídico y filosófico que confieren otros significados sociales al artículo 27.

Rabasa explica que las raíces del liberalismo económico y social de la Constitución del 17 se encuentran en los “clubes liberales” en San Luis Potosí, con los anarquistas Antonio Díaz Soto de Gama, Camilo Arriaga y Juan Sarabia,²¹ y señala como antecedentes el programa del Partido Liberal Mexicano y el Plan de Ayala del 28 de noviembre de 1911.

¿Por qué razón el Programa del Partido Liberal Mexicano²² coincidiría en una serie de puntos con el pensamiento de Zapata en la redacción del Plan de Ayala?²³

¿Por qué la influencia del programa del Partido Liberal Mexicano puede ser identificada en la ley agraria del 6 de enero de 1915, que decreta la restitución de los ejidos a los pueblos? La restitución de tierras, una antigua demanda desde la Revolución de independencia planteaba, sin duda, problemas fundamentales respecto al derecho de propiedad en la Nación.

¿Por qué razones Francisco Villa impone la cláusula octava del Pacto de Torreón, la llamada “cláusula de oro” coincidiendo con y apoyándose en la tradición *magonista* del general Antonio Villarreal, intermediario en la negociación entre Villa y Carranza, y uno de los firmantes del Programa del Partido Liberal en 1906?²⁴

²⁰ Jorge Hernández Ruiz, *Régimen jurídico del servicio público y de la empresa pública en el sector energía* [En línea], p. 360.

²¹ Emilio Rabasa, *op. cit.*, pp. 324 y 325.

²² *Cfr. Programa del Partido Liberal y Manifiesto a la Nación* [En línea].

²³ *Cfr.* “Plan de Ayala, (Plan libertador de los hijos del Estado de Morelos, afiliados al ejército insurgente que defienden el cumplimiento del Plan de San Luis Potosí, con las reformas que han creído conveniente aumentar en beneficio de la Patria Mexicana)”, en Adolfo Gilly, *La Revolución Interrumpida*, México, El Caballito, 1980, pp. 62 y 63.

²⁴ *Ibid.*, p. 107. A punto de la ruptura entre Villa y Carranza, después de la batalla de Zacatecas, se firma entre Villa y representantes de Carranza, el Pac-

¿Y por qué razones esta definición del derecho de propiedad quedó inscrita en la Constitución de 1917, a pesar de que los ejércitos campesinos de Villa y Zapata ya habían sido militarmente derrotados?

Una parte fundamental de la explicación se encuentra en el papel protagónico del campesinado mexicano, que portan consigo sus antiguas demandas y sus formas comunales de propiedad y organización, en su economía colectiva y sus sistemas jurídicos persistentes, más cercanos a una concepción de estructura política descentralizada y comunitaria, que a la concepción del Estado liberal centralizado y homogeneizador.

La conquista española pudo destruir la estructura de dominación del Estado azteca en las tres instituciones que considera Moreno: su régimen de propiedad y su sistema de organización territorial, la diferenciación entre sus clases sociales y las relaciones de dominación y subordinación que formaban la base de su organización política,²⁵ pero no pudo destruir del todo las complejas concepciones sobre el derecho de propiedad. Según explica, el territorio de Tenochtitlan era al mismo tiempo un objeto de dominio público constitutivo del Estado y un objeto de dominio privado. En el primer caso, el titular del dominio era todo el pueblo azteca, la comunidad política que ejercía su derecho a través de los órganos de gobierno, particularmente a través del tlacatecuhtli y del hueytlatoani. En el segundo

to de Torreón (8 de julio de 1914), cuya cláusula octava decía: “Siendo la actual contienda una lucha de los desheredados contra los abusos de los poderosos y comprendiendo que las causas de las desgracias que afligen al país emanan del pretorianismo, de la plutocracia y de la clerecía, las Divisiones del Norte y del Noreste, se comprometen solemnemente a combatir hasta que desaparezca por completo el ejército ex Federal, el que será sustituido por el Ejército constitucionalista, a implantar en nuestra Nación el régimen democrático; a procurar el bienestar de los obreros; a emancipar económicamente a los campesinos, haciendo una distribución equitativa de tierras y por otros medios que tiendan a la resolución del problema agrario; y a corregir, castigar y exigir las debidas responsabilidades a los miembros del clero católico romano que material e intelectualmente hayan ayudado al usurpador Huerta”.

²⁵ Manuel Moreno, *La organización política y social de los aztecas*, México, Secretaría de la Reforma Agraria/Centro de Estudios Históricos del agrarismo en México, 1981, p. 26.

caso, el dominio se ejercía como propiedad por parte de las clases componentes de la sociedad: nobles, guerreros, calpulleques y otros.

A su vez este régimen de propiedad coexistía con otro, el que se derivaba de la existencia del *altépetl* (pueblo), la estructura territorial, social y política básica de la sociedad mexicana, con lenguas, usos y costumbres comunes.²⁶ Su autonomía derivaba en gran medida de las dotaciones de tierras a los barrios, los *calpullalli*, que “eran comunes de aquellas comunidades de donde los hijos *por sucesión* venían a tener tierras patrimoniales”.²⁷ Eran pequeñas ciudades-estado nominalmente soberanas, con cierto grado reconocido de autonomía, parcialmente, por el régimen virreinal, incluso fue posible conservar los gobiernos de los viejos *tlatonís* y en realidad su peor adversario no fue el virreinato, sino las leyes de Reforma y el artículo 27 de la Constitución de 1857.²⁸

Zapata mismo tenía cargo de *calpulleque*, autoridad nombrada por el barrio que, durante la existencia del Estado azteca, gobernaba el pueblo junto con el *calpixque*, nombrado por el Estado y en ocasiones gobernaba contra el representante del Estado azteca, organizando la resistencia. Zapata recibió el cargo el 12 de septiembre de 1909, satisfaciendo las mismas condiciones que habían cumplido sus antecesores desde antes de 1521; fue electo por sufragio directo, recibió y se hizo cargo de la custodia de los documentos primordiales del pueblo de Anenecuilco y los títulos de las tierras, defendió los derechos consagrados en los mismos, representó a sus electores ante “la justicia e gobernadores”, tomó las tierras y las repartió y se hizo auxiliar en todas estas funciones por el Consejo de Ancianos.²⁹

Estas estructuras persistentes están en la base de los planteamientos del Plan de Ayala y junto con las medidas expropiatorias de los bienes de las familias Terrazas y Creel durante el gobierno de Villa, punto culminante de la insurrección “del pueblo bajo” de Chihuahua en 1913, que lamentaban los comandantes del ejército federal y las familias ricas,³⁰ significan el rebasamiento de los límites

²⁶ Miguel León Portilla, *Pueblos indígenas y globalización* [En línea], p. 7.

²⁷ Moreno, *op. cit.*, p. 40.

²⁸ Federico Christlieb, “Casas de Agua”, en *Revista Ciencias*, núm. 72, octubre-diciembre de 2003, pp. 72-76.

²⁹ Jesús Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata*, México, Conaculta, 2011, p. 150.

³⁰ Friedrich Katz, *Pancho Villa*, México, Era, 1998, t. 1, p. 275.

de la propiedad burguesa, expresan la fortaleza y profundidad del movimiento campesino a pesar de su derrota militar y política, y de la reconquista del poder por las fracciones burguesas. No olvidemos que en diciembre de 1914, la División del Norte, de Villa, controlaba más del 60% del territorio nacional y en conjunto con el ejército zapatista, más del 70%.³¹

Como explica Villoro en *Estado plural, pluralidad de culturas*, la corriente localista y popular ahogada en el siglo XIX, vuelve a surgir en la línea agraria de Villa y Zapata, incompatible con la línea liberal de Madero y Carranza. Los intereses de los ejércitos campesinos y de sus dos dirigentes estaban más vinculados a la comunidad, a la tierra, no lograron expresarse en un proyecto de Estado-nación, pero sí lograron, a pesar de su derrota militar, hacer que la revolución triunfante incorporara en su proyecto de Estado ideas e instituciones fundamentales, tales como el ejido, la propiedad comunal y el indigenismo como una expresión de reconocimiento y respeto a las culturas originarias.³²

En conclusión, el artículo 27 de la Constitución de 1917 era el resultado de un conjunto de tradiciones filosóficas y jurídicas: por una parte, el derecho indiano; por otra, las antiguas instituciones jurídicas y sociales anteriores a la conquista española, referentes de las demandas campesinas por devolución de las tierras, mismas que se acumularon durante tres siglos de virreinato y uno más de dominación de las fracciones de la burguesía nativa. Esto se expresó si bien no directamente, sí de forma indirecta y mediada a través de la fracción *jacobina* del Congreso constituyente.³³

Así como también se expresaron las nociones de los precursores anarquistas y el liberalismo clásico, representado por la tendencia carrancista, todo ello en la mezcla política y jurídica *sui generis* que fue la Constitución. Todo eso está en la formulación del artículo 27, de la cual Molina Enríquez es el teórico indiscutible.

Estas instituciones políticas y tradiciones jurídicas y sociales de una gran parte del campesinado indígena subsistieron, a pesar de la

³¹ Gilly, *op. cit.*, p. 412.

³² Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 2002.

³³ *Ibid.*, pp. 32-35.

eliminación física de los habitantes y la destrucción cultural. Para decirlo con las palabras de nuestro homenajeado:

La colonización española se acompañó por la destrucción de los estados precolombinos. Apenas quedaron rastros de las antiguas culturas; sus élites intelectuales y religiosas fueron sacrificadas, sus libros quemados, sus ciudades arrasadas. Nunca había conocido la historia genocidio comparable. Sin embargo, debajo de sus ruinas sobrevivió la vida antigua.³⁴

Es lo que está en el fondo de la definición del derecho de propiedad en el artículo 27 de la Constitución de 1917, inserto en el capítulo de Garantías Individuales, haciendo una inédita vinculación entre derechos individuales y derechos de propiedad de la Nación sobre el territorio, sus recursos y los sistemas derivados de éstos, como el eléctrico, la industria petrolera, minera y en otro aspecto, la posesión de la tierra, formulación que por otra parte constituye la base jurídica del intervencionismo estatal en los sectores definidos como estratégicos para la economía nacional, entre ellos las industrias eléctrica y petrolera, hoy objeto de lo que el Estado llama “reforma energética”.

¿La formulación del artículo 27 está exenta de contradicciones? No, como toda la Constitución de 1917, está atravesado por una concepción autoritaria y antidemocrática respecto a las relaciones entre el Estado y los ciudadanos. Molina Enríquez afirma que para poner un dique a la concentración de la propiedad era necesario un gobierno dictatorial, que tenga a la ley y a la Constitución por guías.³⁵ Sin embargo, eso no elimina la gran validez de su formulación, sobre todo en la perspectiva actual.

Volvamos sobre el significado de lo que llamamos principios nucleares. Éstos no pueden ser reformados por el constituyente permanente; en la medida en que concentran la historia y la cultura de la Nación, esa competencia le corresponde sólo a una Asamblea Constituyente, puesto que el poder de reformar la Constitución no

³⁴ *Ibid.*, p. 39.

³⁵ Andrés Molina Enríquez, “Filosofía de mis ideas sobre reformas agrarias. Contestación al folleto del Sr. Lic. D. Wistano Luis Orozco, 1911”, en Andrés Molina Enríquez, *Con la Revolución auestas*, Estudio introductorio y selección de Agustín Basave Benítez, México, FCE, 2001, p. 254.

incluye el poder de destruirla, eso equivaldría a un golpe de Estado, aun si los procedimientos formales fueran impecablemente constitucionales. Como explicó Jaime Cárdenas:

Una cosa es modificar la Constitución sin alterar su identidad, es decir, los principios supremos que la caracterizan y distinguen de otras Constituciones y otra es introducir principios supremos diversos de los de la Constitución precedente [...] por ello serían inconstitucionales las reformas legislativas que llegaran a aprobarse en contradicción con los artículos 25, 27 y 28 de la Constitución política porque estarían violentando decisiones políticas fundamentales que sólo al pueblo corresponde sustituir, menoscabar o limitar.³⁶

Si bien desde el punto de vista del formalismo jurídico todas las normas constitucionales están en el mismo nivel, desde el punto de vista de su significado social, político y filosófico son totalmente distintas, porque los derechos de la Nación son prevalecientes sobre los demás y la Nación está integrada por todos, ciudadanos, pueblos y comunidades distintos, con toda su carga de tradiciones históricas, sociales y filosóficas.

Transformar esta condición jurídica no es una tarea que compete a los miembros del congreso permanente, sino a la Nación, esto coloca la discusión justo en los límites teóricos entre democracia representativa y democracia republicana. En la tradición republicana, representada entre otros por Maquiavelo y Tocqueville, una característica fundamental de la república es la libertad de los ciudadanos para gobernarse a sí mismos, o por lo menos de mantener a los representantes bajo el control ciudadano.³⁷

La función de *representar* a la Nación, no es una condición que se incorpore *per se* a quien sea electo mediante el voto, es una condición dinámica que depende de la subordinación de éste a sus electores y a los mecanismos a través de los cuales la subordinación se establece, es decir, son los de la democracia republicana o comunitaria, en

³⁶ Jaime Cárdenas, *La irreformabilidad constitucional en materia de petróleo e hidrocarburos* [En línea], p. 2.

³⁷ Ambrosio Velasco, *Republicanism and Multiculturalism*, México, Siglo XXI, 2006, p. 61.

ambos casos, como explica Villoro, prevalece la idea del “necesario control de los gobernantes por el pueblo real”, presente por ejemplo en los escritos de Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, donde argumenta sobre la necesidad de restaurar la vigilancia popular.

El ejecutivo federal, los diputados y senadores han actuado *como si* tuvieran un poder *per se* y fueran propietarios de los recursos de la Nación. Veamos parte del texto modificado del artículo 27, los subrayados con cursivas son de la redacción:

Corresponde exclusivamente a la Nación la planeación y el control del sistema eléctrico nacional, así como *el servicio público de transmisión y distribución de energía eléctrica*; en estas actividades no se otorgarán concesiones, sin perjuicio de que el Estado pueda celebrar contratos con particulares en los términos que establezcan las leyes, mismas que determinarán la forma en que los particulares podrán participar en las demás actividades de la industria eléctrica.

Tratándose del petróleo y de los hidrocarburos sólidos, líquidos o gaseosos, *en el subsuelo*, la propiedad de la Nación es inalienable e imprescriptible y no se otorgarán concesiones. Con el propósito de obtener ingresos para el Estado que contribuyan al desarrollo de largo plazo de la Nación, ésta llevará a cabo las actividades de exploración y extracción del petróleo y demás hidrocarburos mediante asignaciones a empresas productivas del Estado o a través de contratos con éstas o con particulares, en los términos de la Ley Reglamentaria. *Para cumplir con el objeto de dichas asignaciones o contratos las empresas productivas del Estado podrán contratar con particulares. En cualquier caso, los hidrocarburos en el subsuelo son propiedad de la Nación y así deberá afirmarse en las asignaciones o contratos.*³⁸

El texto anterior establecía que en el caso del petróleo y de los carburos de hidrógeno no se otorgarían concesiones y contratos y en el caso de la electricidad, se establecía la exclusividad de la Nación en la generación, transformación, distribución y abastecimiento de

³⁸ *Diario Oficial de la Federación*. En http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/votos/20131211_energia/dof_20dic13.pdf (fecha de consulta: 20 de diciembre, 2013).

energía eléctrica.³⁹ Al privar a la Nación de la exclusividad en la generación, se elimina el eslabón de mayor ganancia para la empresa del Estado y no se organiza la industria como un servicio público. Por otra parte al delimitar la propiedad nacional de los hidrocarburos *en el subsuelo*, para entregarlas a agentes privados a partir de su extracción y durante toda su cadena productiva, no sólo se entregan los recursos energéticos del país a las empresas transnacionales, sino también se desconocen los derechos colectivos de los pueblos y comunidades que serán afectadas por el uso de sus recursos hídricos, por la extracción de hidrocarburos, presentes en sus territorios o por el tránsito de ductos de gas y otros hidrocarburos, sin que se les garantice el derecho a la consulta sobre el uso de sus territorios, aun aquellos denominados como propiedad ejidal o comunal. En el discurso, la reforma aprobada dice considerar un derecho a la consulta por parte de los afectados, pero López Bárcenas⁴⁰ advierte respecto al artículo 113 de la Ley de Hidrocarburos que ahí se establece que la Secretaría de Energía en coordinación con la de Gobernación y las dependencias correspondientes deberán llevar a cabo procedimientos de consulta a las comunidades, pero en dichos procedimientos podrán participar también los particulares interesados. Según el Convenio 169 de la OIT,⁴¹ la consulta es un derecho de los pueblos, que debe ser satisfecho por el Estado en su calidad de depositario del poder público y deberá hacerlo antes de otorgar cualquier permiso. Lo más grave, sin embargo, es que la misma ley establece que si no hay acuerdo con los pueblos y comunidades, por encima de la voluntad popular soberana establecida en los artículos 35 y 39 de la Constitución, los afectados pueden ser obligados a que las empresas se instalen en virtud de que la reforma considera al sector energético como preferente, por encima de cualquier otra actividad económica o social.

³⁹ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos...*, pp. 24 y 25.

⁴⁰ Francisco López Bárcenas, "El derecho a la consulta en la iniciativa de ley de hidrocarburos". En <http://radiocoapatv.com/?p=6409#more-6409> (fecha de consulta: 30 de mayo, 2014). Tomado del diario *La Jornada*.

⁴¹ Organización Internacional del Trabajo, *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. En http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf.

Se verá también gravemente afectado el derecho ciudadano al acceso a los energéticos por el encarecimiento de combustibles y de energía eléctrica, ahora considerados mercancía sujeta a los vaivenes de los mercados financieros internacionales y no insumos para la satisfacción de servicios públicos obligatorios para el Estado.

Con los elementos aportados en este apartado hemos querido contribuir a la comprensión de que la llamada “reforma energética” tanto por su contenido como por la forma en que ha sido aprobada, representa un agravio extremo para los pueblos y comunidades que integran la Nación mexicana y también para todos sus ciudadanos, de tal forma que el vínculo entre justicia, democracia y multiculturalismo formulado por Villoro es verdaderamente indisoluble.

DEMOCRACIA REPUBLICANA O COMUNITARIA Y MULTICULTURALISMO

Veamos lo que Villoro dice al respecto. En su artículo “Democracia”⁴² afirma que sería una ingenuidad postular que frente a los males del capitalismo mundial bastaría apelar a los derechos universales del hombre. Reconoce que la búsqueda de una alternativa implica buscar un orden diferente al del capitalismo, uno que al menos aminonara los males causados por el capitalismo moderno.

Al formularlo de esta manera, sigue el método propuesto en *Retos de la sociedad por venir*, buscar la justicia y la democracia por la vía negativa, es decir, ¿Cómo reducir la injusticia? ¿Cómo atenuar el efecto de exclusión frente a un poder supremo autoritario en el seno de los propios estados nacionales?

Es la búsqueda de una respuesta frente a los agravios descomunales del poder como el que estamos analizando, si como dice Aurora Arnáiz: “El gobernante no es el poder, está en el poder transitoriamente, el único poder es el del pueblo. ¿Qué es lo que hace que un gobernante lo sea? Su carácter legítimo”.⁴³ ¿Cómo garantizar la legitimidad del gobernante? Dicho de otra forma ¿Cómo

⁴² Villoro, “Democracia”...

⁴³ Aurora Arnáiz, *Teoría constitucional*, México, Biblioteca virtual del IJ-UNAM, 1991.

ejercer tal control sobre los gobernantes, que aquellos que violen el mandato del pueblo sean revocados o se construyan contrapoderes comunitarios o republicanos? ¿Cómo los individuos que pertenecen a tal o cual comunidad pueden ejercer su contrapoder comunitario frente a la práctica dictatorial? ¿Cómo hacer prevalecer las diversas visiones de mundo en las decisiones que a todos afectan, como en el caso que nos ocupa? ¿Cómo transitar hacia un modo de atenuación de la falta de democracia, que no sitúe al individuo solo y débil en la ficción del “agente libre no coaccionado” frente al Estado poderoso y autoritario?

En esa aspiración ¿estamos comenzando de cero? Villoro responde enfáticamente que no. Él como Ambrosio Velasco, Francisco López Bárcenas, Óscar Correas y otros, afirmamos que podemos nutrirnos de las tradiciones de organización social y de los sistemas de derecho de muchos pueblos.

Ya hemos mencionado algunas de las tradiciones teóricas mencionadas por Villoro. Agreguemos que él explica que la mentalidad republicana difiere de la liberal, porque la primera subordina los intereses personales al interés del todo social. ¿Cómo es que esto se expresa en las prácticas sociales de pueblos y comunidades, en las cuales es la comunidad la que otorga sentido fundamental al individuo? ¿Cuáles son los aprendizajes que de ello podemos extraer?

Él valora particularmente los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia y el movimiento *neozapatista*. Respecto a este último destaca su llamado permanente a la “democracia con justicia y dignidad”, llama la atención respecto a que el EZLN no rechaza la democracia representativa, sino reivindica su realización plena, eliminando “la exclusión de los desiguales”.⁴⁴ Esta “complementariedad” o compatibilidad, ¿es posible?, ¿la libertad individual necesariamente excluye la pertenencia a la comunidad?, o ¿podría pensarse en sociedades en las que fueran compatibles la libertad individual y la comunidad?

Citando la definición de Max Weber: “Llamamos comunidad de una relación social cuando y en la medida en que [...] se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de construir un todo”.⁴⁵ El filósofo reflexiona en que si bien la

⁴⁴ Villoro, *Los retos de la sociedad...*, pp. 118 y 119.

⁴⁵ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1981, t. I, p. 40.

sociedad “por contrato” de los individuos resulta de las decisiones de los individuos, en cambio la de la comunidad se dirige por el interés del todo. A la comunidad se pertenece por el servicio, no por el beneficio propio, pero si el servicio se acepta voluntariamente, entonces el individuo puede realizarse como tal en la comunidad y la compatibilidad es posible.⁴⁶

¿Puede esta comprensión sernos útil para obligar a gobernantes y representantes legislativos a someterse a la voluntad popular?, ¿a consultar y obedecer a la ciudadanía en asuntos tan trascendentales como el de la reforma energética?

En términos generales, la clase política en México abandonó hace tiempo el proyecto nacional emergido de la revolución de 1910, y se desliza en cambio hacia la descomposición cada vez más cínica y brutal. Una nueva orientación de nuestra vida colectiva no sólo es necesaria, es vital.

¿De dónde asirse? Villoro afirma y muchos de nosotros con él, que una parte de la respuesta se encuentra en los sistemas jurídicos y en la organización social de los pueblos indígenas. Para poner sólo un ejemplo, López Bárcenas explica cómo entre los Ñuú Savi, el ñuhu, el espacio en que habitan incluye el suelo, el subsuelo, el aire y los elementos que en ellos existen. Tierra-vida-relaciones humanas, constituyen un solo complejo,⁴⁷ “El ñuhu hace posible la existencia del ñuú (el pueblo) a través de relaciones que se condicionan mutuamente y se expresan por medio de relaciones comunitarias de servicio, trabajo y fiesta. El territorio no fue un objeto comercial, sino un elemento sagrado”.⁴⁸

Es decir, la democracia como régimen de convivencia y servicio comunitario es consustancial al respeto a los demás seres humanos, y a la naturaleza y al territorio como la base material de la vida y la cultura.

⁴⁶ Luis Villoro, “De la libertad a la comunidad”, conferencia impartida en la Cátedra Alfonso Reyes, en el Instituto Tecnológico Superior de Monterrey, 15 de octubre, 1999.

⁴⁷ Francisco López Bárcenas, “Ensayo sobre la ceguera jurídica. Las teorías jurídicas y el derecho entre los ñuú savi”, en Óscar Correas [coord.], *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*, México, Ediciones Coyoacán/ Conacyt/CEIICH, 2007, pp. 67-120.

⁴⁸ Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas agrarias 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 21 y 22. Citado por Francisco López Bárcenas.

En otro registro, la Constitución actual del pueblo boliviano establece un “Estado de derechos” que se fundamenta en los denominados derechos colectivos y ambientales (DESCA), el Estado se convierte en garante y actor de tales, descentrando las relaciones Estado-ciudadanos del eje de las garantías individuales, tal como están planteadas en las constituciones liberales garantistas.

En su título II “DERECHOS, capítulo primero, Principios de aplicación de los derechos”, el artículo 10 establece: “Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”.⁴⁹

En su título II, capítulo segundo, “Derechos del buen vivir, Sección primera, Agua y alimentación” establece en su artículo 12: “El derecho humano al agua es fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida”.

La Sección segunda, “Ambiente sano” formula por medio del artículo 14: “Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*”.

Se declara de interés público la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados.

El artículo 15 señala que: “El Estado promoverá, en el sector público y privado, el uso de tecnologías ambientalmente limpias y de energías alternativas no contaminantes y de bajo impacto. La soberanía energética no se alcanzará en detrimento de la soberanía alimentaria, ni afectará el derecho al agua”.

Por otra parte, como lo señala Villoro, la larga y fecunda historia de las luchas populares en nuestro país es un patrimonio invaluable y una fuente de aprendizaje. Villa, Zapata, Morelos, Lucio Cabañas, Benita Galeana, Yanga y tantos otros hombres y mujeres dignos y valientes han quedado en nuestra memoria colectiva y son parte de nuestro patrimonio.

⁴⁹ En http://www.oas.org/juridico/PDFs/mesicic4_ecu_const.pdf.

Existe una gran diferencia entre las concepciones y los proyectos de vida mencionados, y las prescripciones neoliberales que sustentan la llamada “reforma energética” según las cuales, la tierra, el agua, el territorio, todo son mercancías y la vida misma es despreciable.

Transitar de la situación actual a una que por lo menos reduzca la injusticia y la exclusión, pasa por reconocer la validez jurídica y filosófica de —como dice Ambrosio Velasco coincidiendo con Villoro— la prelación de la comunidad sobre el individuo y de la solidaridad sobre la competencia egoísta.⁵⁰

“El reconocimiento de la comunidad como base de la democracia implicaría una difusión radical del poder político de la cima a la base del Estado,” dice Villoro, y eso contribuiría a establecer mecanismos de democracia participativa para que los mandatarios electos estuvieran bajo el control de sus electores y no ocurriera más, como en el caso que nos ha ocupado, la usurpación de la voluntad popular.

⁵⁰ Ambrosio Velasco, *Justicia, democracia y pluralidad*. Comentarios a *Tres retos de la sociedad por venir*. En http://ru.ffyl.unam.mx:8080/bitstream/10391/2841/1/06_Theoria_22_2010_Velasco_121-126.pdf (fecha de consulta: 12 de diciembre, 2013).

EL ATEÍSMO Y LUIS VILLORO

*Juan Manoel Sandoval Rios**

Luis Villoro identifica un elemento común y fundacional en las tradiciones religiosas. Se trata de un tipo de experiencia que vincula, de algún modo, a quien la vive con la totalidad de los hechos del mundo. Esta experiencia “nace del estupor ante la existencia misma del mundo y de mi estar arrojado en él”.¹ En términos de Rudolph Otto, nos señala el filósofo, se trata del *misterio tremendo y fascinante*, designado bajo sus distintos nombres como lo *sagrado*, la *divinidad*, lo (*radicalmente*) *otro*. Para Villoro, en esta experiencia se encuentra *el sentido del mundo*. Como Mircea Eliade y otros estudiosos del fenómeno religioso, Villoro se apoya en la distinción sagrado/profano para dar cuenta de ambos. Lo profano es lo cotidiano, compuesto de hechos interconectados, susceptibles de ser explicados y predichos por medio de las palabras y los conceptos. Tenemos que

El lenguaje natural referido a los objetos del mundo profano habla de hechos y de objetos que constituyen los hechos; su ideal es estar compuesto de signos que expresen ideas claras y distintas y se refieran a objetos o a relaciones entre objetos. Las leyes de la lógica son el supuesto que hace posible ese lenguaje. [...] Lo que se puede decir, sólo puede decirse en ese lenguaje.²

* Estudiante de la FFyL-UNAM.

¹ Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*, México, Verdehalago, 2006, p. 88.

² *Ibid.*, p. 107.

Lo sagrado es lo opuesto³ a lo profano. Es aquello que se encuentra “más allá de lo que puede decirse en ese lenguaje”, sobre lo cual “se puede decir *que es*, pero no *cómo es*”.

Al inicio de su ensayo “La mezquita azul”, recuento de la propia experiencia de lo sagrado, Villoro estima que su aproximación a esta experiencia no es la de un poeta, narrador o santo, sino la de un filósofo. De este modo, resume los puntos importantes de su reflexión en los siguientes planteamientos:

¿Cuál es la relación entre esa experiencia personal de lo sagrado y su posible justificación racional? Esta cuestión presenta dos puntos. Primero: podemos someter a un examen racional la validez misma de la experiencia. ¿Es real? ¿Nos da a conocer algo que no sea ilusión subjetiva? Segundo: si aceptamos la validez de la experiencia, ¿qué es lo que realmente muestra? ¿Cómo podemos conocer y comunicar lo que esa experiencia manifiesta?⁴

Dejemos de lado, de momento, el punto sobre la validez de la experiencia, al cual regresaremos más adelante, para abordar una de las preguntas planteadas una vez concedida la validez de la experiencia. Ante la pregunta sobre cómo podemos conocer y comunicar lo que esa experiencia manifiesta, Villoro postula dos *vías de la razón* posibles. Una es la vía de la *teología positiva*, a la cual acusa de *cosificar* a lo sagrado y de la cual, por tanto, procura distanciarse. La *teología positiva* “pretende decir lo que sólo puede mostrarse”.⁵ Lo sagrado, nos dice Villoro, no debe entenderse como un elemento entre otros del mundo, ni como algo que esté por encima de tales elementos. Lo anterior representa una profanación, que a su vez consiste en su cosificación. Lo sagrado, bajo esta perspectiva, “esté hecho de materia o de espíritu, de realidad o de ensueño, es un elemento de la cadena de los hechos, puede actuar como una causa entre otras causas, puede plagar el curso de los acontecimientos con sus propósitos y de nuestros deseos con los suyos”.⁶

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ *Ibid.*, p. 91.

Así como en las religiones primitivas lo sagrado en el océano se *coagula* en Poseidón, el dios católico es también un coágulo de lo sagrado, pero en un nivel de abstracción mayor.⁷

La segunda vía posible para la razón ante lo sagrado consiste en el intento de “expresar el misterio, sin alterarlo”.⁸ En esta vía tenemos, por un lado, al lenguaje del *arte*, que intenta “expresar lo vivido sin determinarlo conceptualmente”,⁹ que comunica “la manera en que el mundo se manifiesta ante actitudes personales cargadas de emoción”.¹⁰ En este lenguaje, lo sagrado no se aborda directamente, sino que se *evoca*, se *insinúa* por medio de, entre otras cosas, alegorías y parábolas.¹¹ Por otro lado, explorada por Villoro en sus reflexiones sobre el silencio y el vacío, tenemos a la *teología negativa*. Ésta se abstiene de hablar sobre lo indecible, al menos directamente. Sólo lo aborda desde el silencio, o cuando mucho, desde lo que *no* es.¹²

Tras esta breve mención de las vías de la razón ante lo sagrado regresemos a las otras preguntas planteadas por Villoro. El segundo punto, por el cual comenzamos, inicia con una pregunta particularmente problemática: ¿Qué es lo que realmente se muestra en la experiencia de lo sagrado? El problema radica en el carácter indecible de lo sagrado, enfatizado por el filósofo una y otra vez a lo largo de sus ensayos.¹³ Antes de abordar esta pregunta es preciso detenernos en una observación. En las reflexiones ennumeradas hasta el momento Villoro destaca por su ateísmo, sea en la negación de los artículos de fe resultantes de un uso *irracional* y *enajenante*¹⁴ de la fe (cuyo único uso razonable es el que refiere a una vivencia personal de lo sagrado),¹⁵ y perpetuados por la autoridad y la tradición; o bien, en el elogio de las tradiciones orientales ateas, como el budismo en sus inicios.¹⁶ Sin embargo, en otros momentos de sus reflexiones sobre

⁷ *Cfr.*, *ibid.*, pp. 108-110.

⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁹ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Cfr. Loc. cit.*

¹² *Cfr. Loc. cit.*

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

¹⁵ *Cfr. Loc. cit.*

¹⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 111.

la religión Villoro se resiste, e incluso se opone, al ateísmo. ¿A qué se debe esta aversión al ateísmo? Para dar cuenta del origen de esta aversión debemos abordar de manera simultánea la pregunta por lo que realmente se muestra en la experiencia de lo sagrado, así como las dos preguntas que le anteceden: ¿Es lo sagrado algo *real*, o se trata de una mera ilusión subjetiva?

Villoro sitúa la experiencia de lo sagrado en la percepción de los valores, dominio del conocimiento personal.¹⁷ Sin embargo, no le queda claro que la experiencia de lo sagrado pueda reducirse a una aproximación subjetiva a los hechos del mundo. Para Villoro, la experiencia es real o válida sólo si, entre otras cosas, no puede aducirse a “causas patológicas, físicas o psíquicas”:¹⁸ es decir, la experiencia no puede, según Villoro, explicarse en términos de estados alterados de conciencia, pues hacerlo implicaría de algún modo quitarle realidad a la experiencia. Además, sugiere Villoro, tenemos razones para creer que en algunos casos la experiencia “no es individual sino compartida”.¹⁹ Por lo anterior, Villoro postula un *ello inconceptuable* al cual tenemos acceso mediante la experiencia mística o religiosa. La concepción de este *ello inconceptuable* corresponde a una corriente del pensamiento religioso que

[...] Intenta expresar la experiencia de lo Sagrado cósmico, mediante palabras que no tienen significados claros, pero que apuntan a un principio que da sentido y valor a todas las cosas, que se manifiesta en todas ellas, las une sin identificarse con ninguna.²⁰

Este *ello inefable* sirve, para Villoro, como una comprobación del *sentido del mundo*. En términos más precisos,

Tener sentido es ser un elemento integrado en una totalidad de modo que adquiere valor en ella. El sentido de un hecho o de un ente es, pues, aquello por lo cual pertenece a un todo-uno. [...] El sentido del mundo,

¹⁷ *Cfr.* Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, FCE, 1997.

¹⁸ Villoro, *Vislumbres de lo otro...*, pp. 60 y 61.

¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

²⁰ *Ibid.*, p. 93.

si lo hay, no es un ente que exista en él: es aquello por lo que todo ente se integra en una totalidad.²¹

Al tener acceso a él mediante la experiencia mística o religiosa, podemos vislumbrar en qué sentido están vinculados los hechos aparentemente inconexos del mundo. El sentido del mundo es *trascendente*, no porque sea

Una entidad existente en otra región de hechos —en un “cielo” o en un “trasmundo”— sino porque no es un ente, sino aquello por lo que todo ente tiene sentido y valor.²²

Más allá de las diferencias en las interpretaciones de este tipo de experiencia, Villoro postula como inevitable el admitir que todas ellas son, en última instancia, reveladoras del sentido del mundo, ante lo cual sólo dos posturas son viables: una es la del hombre religioso, quien se entrega al sentido que le es revelado en dicha experiencia. Otra, la del ateo, quien niega la posibilidad del sentido (planteado en los términos de Villoro):

Tengo que elegir. O bien, todo es absurdo, o bien todo tiene un sentido, que tal vez puedo barruntar, pero que me rebasa. Ambas respuestas pueden tomar en cuenta el mismo conjunto de datos, la misma explicación suministrada por la ciencia. Sin embargo, las dos respuestas comprometen a formas de vida distintas. La primera sería la respuesta del ateo; tiene que vivir como si todo fuera equivalente, pues todo puede, a la postre ser absurdo. La segunda es la respuesta del hombre religioso: debe vivir entonces según un mundo con sentido.²³

El ateo no es, para Villoro, simplemente quien niega a los dioses en tanto cosificaciones de lo sagrado, sino quien niega este último reducto de trascendencia, quien niega la trascendencia del sentido del mundo. Así, pese al ateísmo implicado en la reflexión de Villoro, en última instancia el ateo es sentenciado al nihilismo.

²¹ *Ibid.*, p. 90.

²² *Loc. cit.*

²³ *Ibid.*, p. 95.

Como vemos, Villoro sostiene que lo sagrado es un ello inefable, un *no sé qué*²⁴ que para nada debe ser confundido con sus cosificaciones, con los coágulos de lo sagrado. Una vez anunciada la muerte de los dioses de la teología positiva por la crítica de la razón y la del lenguaje,²⁵ podemos “comprender de nuevo, tal vez, que lo sagrado está en el todo, pero no es nada en ese todo.”²⁶ Sin embargo, pese a distanciarse retóricamente todo lo que le es posible de la cosificación de la teología positiva, Villoro no puede evitar postular la trascendencia de lo sagrado: la experiencia de lo sagrado como *ilusión subjetiva* queda descartada,²⁷ en favor de su lectura como *acceso al sentido trascendente del universo*.²⁸

Para comprender este último retorno a la trascendencia podemos recurrir a dos ideas sugerentes. La primera da cuenta del origen de este retorno, mientras que la segunda nos permite dilucidar su lógica subyacente. Comencemos por el *ateísmo católico*, descrito por el filósofo inmanentista Michel Onfray:

La retirada de las tropas judeocristianas no modifica nada su poder y su dominio sobre los territorios conquistados. [...] El judeocristianismo deja tras de sí una episteme y un soporte sobre el cual se llevan a cabo todos los intercambios mentales y simbólicos. [...] Desde luego, muchos no creen en la transubstanciación, la virginidad de María, la inmaculada concepción, la infabilidad del Papa y otros dogmas de la Iglesia católica, apostólica y romana. [...] ¿Dónde, pues, se halla el sustrato católico? ¿Dónde la episteme judeocristiana? En el concepto de que la materia, lo real y el mundo no agotan la totalidad. *Algo* queda fuera de las instancias explicativas dignas de ese nombre. [...] Para explicar lo que ocurre: ¿una serie de causas, enlaces racionales y deducibles? No del todo, *algo* desborda la serie lógica. El espectáculo del mundo: ¿absurdo, irracional, ilógico, monstruoso, insensato? No, sin duda. *Algo* debe existir que justifique, legitime y dé sentido... Si no...²⁹

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 114.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Cfr., ibid.*, p. 95

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ Michel Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, Barcelona, Anagrama, 2006, pp. 60 y 61.

Como detecta Onfray, y aterrizándolo a la gramática de Villoro, el rechazo a la teología positiva no agota las cosificaciones de lo sagrado. El ateísmo católico de Villoro implica que, pese a la claridad sobre los coágulos de lo sagrado más escandalosos, no está exento de coagularlo en este *algo*, este *no sé qué*, este *ello inconceptuable* que garantiza el orden y el sentido del universo.

En cuanto a la lógica subyacente, la renuencia de Villoro a reducir la experiencia de lo sagrado a una *ilusión subjetiva*, es decir, a causas físico-químicas, dicha lógica encaja en la descripción de la *teoría del goteo de la importancia*,³⁰ es decir, la idea de que todo lo valioso debe obtener su valor de algo más valioso aún. Pareciera que para Villoro aquello que se *muestra* en la experiencia mística pierde su valor si se reduce a nuestra subjetividad. El valor reside exclusivamente en el *ello inefable*.

Analicemos ahora, siguiendo el camino recorrido por las reflexiones de Luis Villoro, el ateísmo moderno del biólogo y filósofo Henri Atlan. Ambas posturas caminan de la mano hasta cierto punto de la vereda, pero se alejan en lo que respecta al ateísmo, a los límites de la experiencia mística y a la trascendencia del sentido del mundo. Comencemos con los puntos de encuentro. Ambos concuerdan en la pluralidad de racionalidades requerida para intentar dar cuenta de la complejidad de lo real.

Como explica Atlan, la ciencia y el mito se oponen por su construcción. Por su parte, la pluralidad de disciplinas científicas se construye *de abajo hacia arriba, pero con blancos*, es decir, mediante un *reduccionismo débil*

Sin el apoyo (?) de una metafísica explicativa unitaria, en la que se aceptan los blancos del lenguaje, como también los que separan las disciplinas, en tanto que la dinámica del proceso por su parte intenta continuamente rellenar [...] con la ayuda del lenguaje, donde vuelven a aparecer otros blancos.³¹

³⁰ *Trickle-down theory of importance*. En <http://www.pbs.org/saf/1103/hotline/hdennett.htm> (fecha de consulta: 8 de marzo, 2015).

³¹ Henri Atlan, *Con razón y sin ella. Inter crítica de la ciencia y del mito*, Barcelona, Tusquets, 1991, p. 91.

En cambio en el mito³² y en las tradiciones místicas

La necesidad de explicar como motivación profunda procede [...] francamente de arriba abajo en un proceso *a priori* unificado, sobre la base de experiencias de iluminaciones. Ya no elucidaciones progresivas a la búsqueda de islotes de luz dispersos, con la esperanza de agrandar esos islotes, sino iluminaciones gracias a una luz inicial, a la que se deberá adaptar enseguida la percepción de la realidad.³³

En este sentido, la construcción del conocimiento científico, de abajo hacia arriba, se contrapone a aquella del mito, de arriba abajo o, mejor dicho, *de adentro hacia afuera*, pues para Atlan

Es el individuo en su subjetividad y la experiencia de su iluminación interior (el “Sí mismo”) lo que constituye el punto de partida de la experiencia mística y poética (aun cuando se trate de extender enseguida este interior al Todo en el que no se reconoce interior ni exterior alguno; o también de extender el “Sí mismo” a la Totalidad del Ser; o, yendo aún más lejos, por medio del “Yo” y el “Tú” (Buber, Rosenzweig), y del “rostro del otro” (Levinas), a un más allá del Ser, un infinito que abre y rompe la totalidad).³⁴

Así, estos dos tipos de conocimiento requieren usos distintos de la razón. Ya que el lenguaje discursivo y la racionalidad que le es propia operan recortando lo real para poder asirlo, las experiencias místicas *unificadas a priori*, inefables, requieren de lenguajes y racionalidades distintas para ser expresadas. Nos es imposible dar cuenta del sujeto y sus dimensiones más profundas más que astutamente, distorsionando el lenguaje, jugando con otro tipo de racionalidad. Atlan distingue aquí dos *vías de la razón ante lo sagrado*, por usar los términos de Villoro: una propiamente teológica, que corresponde a la teología positiva en Villoro, en la que

³² El mito es entendido por Atlan como una expresión colectiva que corresponde al contenido de la experiencia mística para el individuo. *Cfr.* Henri Atlan, *Selected Writings. On Self-Organization, Philosophy, Bioethics and Judaism*, Nueva York, Fordham University Press, 2011, p. 269.

³³ Atlan, *Con razón y sin ella...*, p. 99.

³⁴ *Ibid.*, p. 135.

La razón sirve de complemento en el sentido de simple adición a los dogmas y a los actos de fe planteados o recibidos *a priori* [...] [sin] más objeto que extraer consecuencias coherentes de la aceptación de tales dogmas.³⁵

Otra vía de la razón, sin embargo, utiliza “la razón como útil de clasificación, de control y de expresión discursiva a partir de los datos desnudos de la revelación”.³⁶ Aquí encontramos, por un lado, a quienes mantienen una relación de antagonismo militante con la razón, o de *antirrazón*, ejemplificada por los koans del Zen, en donde “sólo puede haber lenguaje usando palabras que dicen tanto, si no más, lo que no designan como lo que designan.”³⁷ Podemos entender a la antirrazón como la teología negativa descrita por Villoro. Pero también encontramos al lenguaje simbólico, que Atlan compara al uso de las comillas:

Éstas significan: atención, hablamos desde otro punto de vista, en otro nivel de percepción y descripción de la realidad, donde las significaciones no son ya las mismas. Sobre todo, estas significaciones distintas sugeridas por las comillas no se hallan necesariamente en otro léxico ya existente y disponible.³⁸

El lenguaje simbólico en Atlan corresponde al lenguaje artístico en Villoro. Podemos observar la similitud en las reflexiones de Atlan y Villoro sobre las vías de la razón ante lo sagrado. Pasemos entonces a los puntos de desacuerdo. El primero está implícito en la caracterización de la comunicación de la experiencia mística como un proceso de *adentro hacia fuera*. Como vemos, Atlan no invoca a un *ello inefable, trascendente*, presente en todo sin ser parte de ese todo. La experiencia mística debe entenderse en términos subjetivos e immanentes. La insistencia de Villoro en la trascendencia del sentido del mundo es denunciada desde la perspectiva de Atlan como una antropomorfización injustificada del universo. El suponer *a priori* “que los siste-

³⁵ *Ibid.*, pp. 138-140.

³⁶ *Ibid.*, p. 138.

³⁷ *Ibid.*, p. 127.

³⁸ *Ibid.*, p. 131.

mas naturales [...] tienen comportamientos racionales”,³⁹ es decir, el atribuir una *racionalidad intencional* a la naturaleza (pues atribuirle *sentido* al universo no es otra cosa que atribuirle una racionalidad intencional) “implica un efecto de proyección por parte del observador, que justifica además un deseo de comodidad y de pertinencia en la descripción adecuada de lo que se observa a ciertos niveles”.⁴⁰

En este sentido, cuando Villoro declara que “creer en la Divinidad es creer que el universo *debe* tener sentido”,⁴¹ no está más que saltando de lo que algunos psicoanalistas llaman *pulsión epistemo-fílica*,⁴² o en otras palabras, de una necesidad de explicación que se encuentra en todo momento presente “como motivación inicial o determinación de nuestras actividades de conocimiento”,⁴³ a un dato sobre el mundo, en este caso, si el mundo tiene o carece de sentido.

¿Cómo podemos contestar desde Atlan a la pregunta planteada arriba por Villoro? Es decir, para Atlan, ¿qué es lo que se muestra en la experiencia de lo sagrado? Atlan reconoce, como Villoro,⁴⁴ y apoyándose también en Wittgenstein, los “juegos de lenguaje constitutivos de los aspectos sociales y sociológicos del conocimiento”. A estos aúna el “juego constitutivo del yo en el niño, y más tarde en la cultura del adulto” desarrollado por el psicoanalista Donald Winnicott, y la noción del “juego como símbolo —es decir, apertura al ser irreal-real— del mundo” tomada del filósofo Eugen Fink para construir la figura del *hombre-juego*.⁴⁵ El paradigma del *hombre-juego*,⁴⁶ que sustituye al paradigma del *hombre-máquina* (un paradigma más afín, por cierto, al universo intencional o *con sentido* planteado por Villoro), nos muestra “la manera de jugar mejor a los juegos del conocimiento”.⁴⁷ Atlan no construye esta figura para

³⁹ Atlan, *Con razón y sin ella...*, p. 98.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 15 y 16.

⁴¹ Villoro, *Vislumbres del otro...*, p. 96.

⁴² Atlan, *Con razón y sin ella...*, p. 386.

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ *Cfr.* Villoro, *Vislumbres del otro...*, p. 93.

⁴⁵ Atlan, *Con razón y sin ella...*, p. 23.

⁴⁶ Para fines de este ensayo, nos limitamos a describir la relación del *hombre-juego* con lo sagrado, y no en el desarrollo del *hombre-juego* como tal, ni de las figuras que lo componen.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 23.

Dictar una vez más de forma autoritaria nuevas reglas destinadas a eliminar esta molestia [es decir, aquella ocasionada por las confusiones entre juegos de conocimiento distintos que devienen en dogma y oscurantismo], sino para poner señales en un camino que lo necesita tanto más cuanto más naturalmente tortuoso y enlodado es. Camino estrecho, pues, entre el rechazo puro y simple de todo lo que no es luz de la razón tal como Occidente se la ha representado durante siglos, y la aceptación por principio de todas las confusiones bajo el pretexto de que “todo es bueno”. Camino estrecho, además, entre el cristal de un conocimiento universitario bien elaborado, ya establecido y petrificado en “luz-al-fin-triunfante-sobre-las-tinieblas-del-pasado”, y el humo de las asociaciones desenfundadas en las que las ausencias de estas petrificaciones sirven de justificación para regresiones oscurantistas. Pero también entre el cristal cuya disposición rigurosa y luminosa sirve de zócalo y garantía de existencia, y humareda en la que las volutas imprevisibles pueden por sí solas desembocar sobre lo aún desconocido.⁴⁸

Al entender esta relación entre la ciencia y el mito o, siguiendo la metáfora de Atlan, *entre el cristal y el humo*, vemos cómo la interpretación del mito requiere una intercrítica constante con las diversas disciplinas científicas, de modo que se constriñan y fecunden entre sí. Lo sagrado, en este marco, sólo tiene sentido si es pensado desde el ateísmo. No desde un ateísmo ingenuo que reemplaza a los dioses con el hombre, claro está, ni uno que niega los estados alterados de conciencia propios de la experiencia con lo sagrado, negados en las sociedades occidentales como herejías por la teología y como superstición por la ciencia positivista, sino un ateísmo fiel a la aversión de la cosificación de lo sagrado sugerida por Villoro. Tal ateísmo no es, por supuesto, la forma necesaria del ateísmo en general, sino una de sus vías posibles. Así como para Villoro la muerte de los dioses ocasionada por la crítica de la razón y del lenguaje permiten una nueva aproximación a lo sagrado, para Atlan

Será la cultura reciente, fundada esencialmente en el pensamiento de la filosofía posterior a Nietzsche, y en la razón crítica y científica, la que mejor nos va a permitir liberarnos, no tanto por la profanación y

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 45 y 46.

el olvido de la relación, que forman parte aún del orden sagrado, como por el juego que estaríamos entonces en mejor situación de percibir, sin mediación ni disimulo, como en una relación extática con el juego del mundo.⁴⁹

Lo sagrado es, más que *algo* a lo cual tenemos acceso, un *tipo de relación posible con el mundo*. Una relación que, en tanto extática, es vivida desde nuestra subjetividad más irreductible. A diferencia de Villoro, Atlan⁵⁰ declara que

Llamar “Dios” a esta cosa no arregla nada, sino todo lo contrario, teniendo en cuenta la carga de connotación de esta palabra en las lenguas occidentales. Sólo el “yo” de Wittgenstein se puede situar en un punto de vista que englobe y unifique todos estos mundos; más exactamente, este “yo” que no puede sino “mostrarse” y que sólo corresponde a uno de los dos usos posibles de este pronombre, el uso que Wittgenstein llama “subjetivo” (como cuando alguien dice “sufro” sin decir quién es, de suerte que esta expresión se convierte en rigurosamente equivalente a un gemido). Pero en lo que este “yo” dice no puede equivocarse; no hay sitio para el error o para la verdad; no hay lugar de hecho para ningún discurso, sea el que sea. De este “yo” no es posible decir nada. Únicamente se puede presentar, y en silencio además. Todo discurso referente a este tema (al tema del sujeto) no hace más que hablar para no decir nada: palabras que no *quieren* decir nada, que están ahí *para* no decir nada, abracadabra aislada sin contexto. Como alguien que se halla detrás de la puerta y que, a la pregunta: “¿quién es?” responde: “soy yo”, sin que se reconozca su voz, y desaparece sin dejar rastro alguno.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 346.

⁵⁰ Atlan, por cierto, considera que el LSD y otras sustancias psicoactivas lejos de invalidar la experiencia de lo sagrado le otorgan cierta objetividad, en tanto que esta suerte de experiencias pueden ser vividas de forma masiva y por tanto, en cierto sentido, *comprobables*, por el contrario de las experiencias místicas no asistidas por alucinógenos, normalmente exclusivas a quienes dedican grandes esfuerzos para alcanzar este tipo de experiencias. En otras palabras, la experiencia de *relación extática con el juego del mundo* se da por medio de estados alterados de conciencia, independientemente de sus causas. *Cfr.* Herni Atlan, *Con razón y sin ella...*

⁵¹ *Ibid.*, p. 465.

LO SAGRADO EN VILORO, UNA LECTURA INMANENTE

*Patricio Gerardo Patiño Sandoval**

Para quienes compartimos la vocación por las humanidades y las letras es claro que, desde nuestro lugar, sólo hay una forma digna de hacer homenaje a un gran pensador: discutir sus aportaciones con vigor y sirviéndonos de ellas para profundizar y multiplicar el camino de las ideas.

Tres puntos nos ocupan en torno al pensamiento de Villoro sobre lo sagrado, primero, mostrarlo como la búsqueda de sentido, para distanciarnos de su lectura trascendente en un segundo momento. Argumentaremos que existe una forma inmanente que cumple todos los requisitos de Villoro para funcionar como aquel elemento que dota de sentido a la totalidad, es decir, una forma inmanente de lo sagrado.

Por último, exploramos la idea de Villoro sobre lo sagrado como experiencia necesariamente subjetiva, e intentaremos mostrar por qué suponemos que dicha experiencia no es reducible al ámbito de la subjetividad.

LO SAGRADO ES EL SENTIDO

Al respecto dice Villoro: “La fe es la apuesta por el sentido del mundo. A eso que da sentido tenemos que darle un nombre. Lo llamamos ‘Divinidad’ o, con un término más neutro, ‘lo Sagrado’. La creencia de la divinidad proviene de la negativa a admitir que todo es absurdo”.¹

* Estudiante de la FFyL-UNAM.

¹ Luis Villoro, *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión*, México, El Colegio Nacional, 2006, p. 87.

Nuestro autor señala atinadamente que de nuestra preocupación por el sentido del mundo (en tanto lugar del que necesaria y de algún modo misteriosamente formamos parte) surge la idea de divinidad, equivalente a lo sagrado. En otras palabras, *el núcleo de la fe es aquí la idea de que el mundo (y nosotros con él) tiene sentido.*

EL SENTIDO ES FUNCIONAL

Si ponemos atención, vemos que esto es expresión de una inquietud a la que es proclive el género humano. La experiencia subjetiva del mundo (en un sentido kantiano) nos hace reordenarlo de modo que las cosas pueden ser explicadas en términos accesibles para nuestras facultades, y ello es consecuencia directa de que no tenemos otra opción de existencia. Al respecto se pronuncia Nietzsche:

Nadie más que nosotros ha sido el inventor de tantas ficciones como: la causa, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la necesidad, el número, la ley, la libertad, la razón, el fin; y cuando introducimos falsamente en las “cosas” este mundo de símbolos inventados por nosotros, cuando lo incorporamos a las cosas como si les perteneciese “en sí”, obramos una vez más, como lo hemos hecho siempre, creando una mitología.²

A nosotros, con Nietzsche, nos interesa señalar cómo las explicaciones que el hombre se ofrece del mundo no son más que “adaptaciones para nosotros mismos”,³ y más los análisis conceptuales e incluso las “leyes de la naturaleza”, por proceder directamente de las condiciones subjetivas de posibilidad que ya había identificado Kant. Sigue Nietzsche:

En principio, nos inclinamos a afirmar que los juicios más falsos (y entre éstos, los juicios sintéticos *a priori*) son para nosotros los más indispensables, que el hombre no podría vivir sin las ficciones de la lógica, sin relacionar la realidad con la medida del mundo puramente ima-

² Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1986, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 14.

ginario de lo incondicionado y lo idéntico, sin falsear constantemente el mundo introduciendo en él el concepto de número. Esto llega hasta un punto en que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negarla.⁴

Ahora bien, dado que estamos permanentemente condenados a explicarnos el mundo en términos ordenados, de causa y efecto, de certezas, etc., ¿puede reprochársenos que hayamos emprendido una búsqueda de sentido hasta sus últimas consecuencias, es decir, del sentido último? Dicho de otro modo, ¿no es el camino de la fe algo que, en términos de funcionamiento del sujeto, parece cuando menos propicio? Si nuestra disposición es tal que, para funcionar en el mundo, no podemos más que orientarnos a través de los hallazgos de nuestras determinaciones subjetivas, no es difícil pensar que hay quienes han querido llevar esto hasta sus últimas consecuencias, a costa de subordinar su razón a una experiencia extática o mística en la que la verdad se presenta de modo inefable. Pero ¿es eso un uso ilícito de la razón, como quería Kant?

Para seguir hablando hay que hacerlo al margen de Kant, y quizá de las consideraciones de Villoro sobre el conocimiento; hay que establecer aquí *una enfática salvedad nietzscheana*: si todo ello no es más que “mitología” en un sentido fuerte (es decir, como mero juego del lenguaje), ella vale para nosotros en tanto “potencia la vida”; y quizá Villoro estaría de acuerdo en que dicha mitología vale para determinar “su sentido”, si se entiende ella misma como totalidad. Siendo completamente consecuentes con ello, poco importa entonces la “verdad” o “falsedad” de las cosas en una acepción fuerte, como también Villoro ha sabido discernir en *La mezquita azul*. Más bien parecen ser preferibles las explicaciones que funcionan mejor; dicho de otro modo, sea que se corresponda con el mundo, o que nos brinde un sistema de valores, la verdad es tal principalmente por su *carácter funcional y regulativo* (en el sentido de qué es lícito decir y qué no). De modo que parece más sensato preguntarnos ¿para qué (o para quién) sirve buscar (y encontrar) tal o cual fuente última de sentido?, ¿de qué modo?, ¿quién ve incrementada su fuerza?

⁴ *Loc. cit.*

Nosotros sostenemos con Spinoza que dicho sentido es deseable únicamente si incrementa “nuestra potencia”, en un sentido válido para todo individuo (entendiendo por potencia la capacidad de obrar): “Dado que cada cual tiene su esencia en perseverar en el ser, aquello que aumente nuestra potencia es benéfico”.⁵

¿INMANENCIA O TRASCENDENCIA?

VILLORO Y LA TOTALIDAD

Ahora, en *La mezquita azul* y otros ensayos, Villoro analiza que en general para esta búsqueda especial de sentido, el punto relevante está situado del lado de “lo otro” más radical:

Cristianismo y budismo tienen concepciones muy distintas. Con todo, podemos advertir una experiencia existencial en su base, común a toda religión auténtica.⁶ Se expresa no en las preguntas por algún hecho en el mundo sino en la pregunta por aquello que daría un sentido a la existencia. [...] Lo Sagrado no es un hecho más en ese campo [de lo profano]; es lo otro de todo hecho.⁷

Y así, *lo otro* es aquello que amalgama a los hechos profanos en un conjunto. Digamos que el sentido mismo los vuelve esencialmente totalidad, porque el sentido mismo explica la existencia de todos y cada uno. Veamos:

Podemos ahora proponer una definición aproximada: tener sentido es ser un elemento integrado en una totalidad de modo que adquiere valor en ella. El sentido de un hecho o de un ente es, pues, aquello por lo cual pertenece a un todo-uno.⁸

⁵ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007, Libro 3, Prop. VII y Libro 5, Prop. XXXI.

⁶ Nos preguntamos, ¿posible de ser común a todo ser humano?, y por ello ¿total, o subjetiva o ambas?

⁷ Villoro, *op. cit.*, pp. 88 y 89.

⁸ *Ibid.*, p. 90.

Villoro, tras una distinción entre este pensamiento del sentido del todo, o lo Sagrado como totalidad, que encuentra próximo a las tradiciones más místicas de todas las religiones, y en oposición a aquello que se encuentra en las interpretaciones que tienden a identificar esta fuente de sentido, o las escuelas religiosas más literales, se decanta entonces por mostrar que el sentido en su visión original es *trascendente a los hechos aislados*, sin que nos quede claro exactamente por qué es trascendente. Veamos:

Por ello la Divinidad es trascendente a cualquier hecho. No porque fuera una entidad existente en otra región de hechos —en un “cielo” o en un “trasmundo”— sino porque no es un ente, sino aquello por lo que todo ente tiene sentido y valor.⁹

Cabe preguntarse entonces qué se entiende por trascendencia, pues cuando menos no se trata aquí de un sentido habitual, como bien ha precisado Villoro. En las antípodas de esta opinión, Spinoza dirá: “Dios es *causa inmanente*, pero no transitiva, de todas”.¹⁰ Afirmación con la que estamos de acuerdo.

De modo que, si seguimos las argumentaciones, diremos que el sentido no es otra cosa que el valor de las cosas mismas en tanto existentes. Un valor que no es distinto al infinito, en tanto que consideramos que las cosas no pueden sino ser manifestación de Dios o de la naturaleza. Desde una lectura spinozista (o si se prefiere, inmanentista), la pregunta por el sentido se resuelve teniendo una experiencia consciente de la totalidad y de nuestro lugar en ella, en tanto manifestación de la naturaleza que no admite *un otro* fuera de ella.

EL CONOCIMIENTO INTUITIVO

Villoro añade que la verdadera religión (que él entiende como un asunto esencialmente trascendente) no es contradictoria respecto de la ciencia (que nosotros consideramos esencialmente inmanente):

⁹ *Ibid.*, pp. 88 y 89.

¹⁰ Spinoza, *Ética demostrada...*, Libro I, Prop. XVIII. Las cursivas son nuestras.

La verdadera pregunta de la religión dista de las que se plantea la ciencia. No inquiera por la manera como se relacionan los hechos, ni por sus causas y sus efectos. Porque no intenta explicar el conjunto de las cosas que componen el mundo, sino comprender el valor y el sentido que se muestra en él; no quiere dar razón de la existencia humana, sino conocer si tiene sentido.¹¹

Plantear que la pregunta sobre la ciencia y la pregunta sobre Dios no se contradicen sino que son asuntos distintos, o mejor dicho, dos formas de aproximación a la naturaleza, es uno de los puntos que rescataremos al hablar de Spinoza.¹²

Si bien es cierto que el término “trascendente” no nos parece el más adecuado, sí comulgamos con hacer notar cómo la totalidad es la que otorga sentido a través del valor de las cosas, pero perfectamente puede ser una totalidad “inmanente”, o un sentido que cristalice en formas inmanentes. Y lo decimos para evitar lo mismo que Villoro sostiene de la trascendencia: “No porque fuera [lo sagrado, lo que da sentido] una entidad existente en otra región de hechos —en un “cielo” o en un “trasmundo”— sino porque no es un ente, sino aquello por lo que todo ente tiene sentido y valor.”

Para Spinoza (y para nosotros con él) resulta necesario comenzar el estudio de las cosas (es decir, la búsqueda de sentido) con la adquisición de ideas adecuadas. Spinoza distingue cuatro¹³ modos de percibir las cosas, de los cuales el último es el preferible para obtener información verdadera de los objetos, o lo que es lo mismo, captar su “esencia objetiva”. Este cuarto modo, *que también es llamado conocimiento intuitivo*, resulta relevante por un requerimiento metodológico:

Llamo imposible aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista; necesaria, aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista; posible, aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras

¹¹ *Ibid.*, p. 94.

¹² Spinoza, *Ética demostrada...*, Libro I, Prop. XVII.

¹³ Nos referimos al *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, en la *Ética* sólo son tres modos.

fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir que depende de causas externas nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella.¹⁴

Para el holandés, proceder de este modo es indispensable para garantizar que se ha percibido la “esencia objetiva”¹⁵ del objeto que se desea concebir claramente. El autor plantea que es necesario poder explicarse las cosas por sí mismas para tener una idea adecuada de ellas. Y que esta explicación (*o apropiación de la esencia objetiva*) debe tener en cuenta a las cosas mismas en tanto interactúan y se diferencian de otras. Un movimiento que requiere una dirección que al parecer no se agota en lo racional, sino en la capacidad del intelecto de sopesar y acomodar una gran variedad de hechos y elementos con respecto a su valor. Veamos:

Por lo dicho se comprende fácilmente cómo, a medida que la mente entiende más cosas, adquiere con ello otros instrumentos, gracias a los cuales le es más fácil seguir entendiendo. Ya que, como se puede colegir de lo anterior, es indispensable, ante todo, que exista en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato, para que, una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás. En esto consiste una parte del método. Y como es evidente por sí mismo que la mente se entiende tanto mejor cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza, resulta que esta parte del método será tanto más perfecta cuantas más cosas entienda la mente, y que alcanzará su máximo grado de perfección cuando fije su atención en el ser perfectísimo o reflexione sobre él. [...] Cuantas más cosas ha llegado a conocer la mente, mejor comprende también sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor entiende sus fuerzas, tanto mejor puede también dirigirse a sí misma y darse reglas; y cuanto mejor entiende el orden de la Naturaleza, más fácil-

¹⁴ Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 2014, p. 53.

¹⁵ Por “esencia objetiva” se entiende aquello que el intelecto percibe como definitivo del objeto que se piensa, se entiende como la expresión de lo que ese objeto es.

mente puede librarse de sus esfuerzos inútiles. En esto consiste, como hemos dicho, todo el método.¹⁶

Para ello es necesario proceder en orden. Es necesario tener una idea clara y distinta que inicie el camino reflexivo. Spinoza propone comenzar con aquello que es necesario; es decir, aquello que su esencia implique necesariamente la existencia; aquello que es causa de sí y no puede pensarse sino sólo como existente: *Dios o la naturaleza*.

El gesto parece sutil, pero creemos que en la extensa cita anterior es más claro. Cuando no podemos fingir que la naturaleza no existe, entonces ya tenemos una totalidad por la cual las cosas adquieren sentido. Si, como hace Spinoza, se presupone esta idea verdadera (sobre la infinitud de la naturaleza y sobre la naturaleza entendida como la totalidad de lo que es) para hacer una lectura inmanente del sentido de los entes, entonces debería postularse que ellos tienen sentido en tanto son expresiones de la naturaleza.

También, por los subrayados, logramos ver que Spinoza tiene una visión perfeccionista de la naturaleza humana, y que concibe su bien mayor (su sentido) en la obtención del conocimiento, en tanto éste necesariamente incrementa nuestra potencia (*cfr.* nota 5). Para nosotros, esto presupone una idea del mundo ordenado que, dado nuestro lugar, nos exige extraer conclusiones sobre nuestra “realización más acabada” en tanto parte de la naturaleza, para decirlo en términos spinozistas. Así, el sentido de la existencia no puede ser más que inmanente, necesario y restringido para los seres humanos; este sentido no es otro más que incrementar la capacidad de obrar, o lo que es lo mismo, incrementar la alegría o nuestro conocimiento, o nuestra potencia, o nuestra realidad. En pocas palabras, el sentido de nuestra existencia sería hacer lo mejor que podamos con lo que tenemos.

LA EXPERIENCIA MÍSTICA COMO EXPERIENCIA SUBJETIVA

Nos resta un último asunto: explorar las particularidades de la experiencia mística, equiparándola con dos aspectos del conocimiento intuitivo de Spinoza: la percepción de un orden natural que se insi-

¹⁶ Spinoza, *Tratado de la reforma...*, pp. 39 y 40.

núa al intelecto con la adquisición de una idea adecuada (sobre todo si esta idea es sobre la Naturaleza o el ser perfectísimo), y la intuición del lugar propio entre lo existente, también derivada de la percepción clara y distinta de una idea adecuada.

Pues creemos que a fin de cuentas, la experiencia mística puede resumirse en un movimiento que no se agota en lo lógico/argumentativo, y que intuye una cierta regularidad de la que forma parte y de cuyo lugar en ella percibe, quiere deducir su forma idónea de participación, o dicho de otro modo, su forma idónea de ser.

La principal objeción a este modo de proceder es que no parece legítimo concluir generalidades normativas de una experiencia particular (en muchos casos inefable) que no sale al mundo para confrontarse con los objetos directamente; ello por sus propias determinaciones y contenidos ineludiblemente subjetivos. Por otro lado, Villoro cree que no existe una relación importante entre subjetividad y veracidad, veamos:

El condicionamiento subjetivo de una experiencia no es argumento suficiente para negarle veracidad. Toda experiencia depende de condiciones subjetivas. Lo que puede variar es la amplitud y el carácter de ellas.¹⁷

Y no tiene problemas en reconocer que hay cierto conocimiento que requiere de capacidades que no se agotan en el intelecto: “Hay realidades cuyo conocimiento requiere de capacidades subjetivas más amplias que las puramente intelectuales”.¹⁸

E incluso insinuará que lo percibido permanece igual aunque para nosotros aparezca de modos diversos, sugiriendo una acción maquina (quizá cerebral) que los haga aparecer como especiales o dotados de sentido: “Los datos sensoriales son los mismos antes y después de los tránsitos sucesivos. Son su organización y su valor los que difieren”.¹⁹

Ello arroja claridad sobre la naturaleza del sentido. Como bien decía Spinoza, éste encuentra sus límites en los límites humanos,

¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁹ Villoro, *op. cit.*, p. 56.

pues sólo podemos compartir estas valoraciones de forma válida con quienes comparten nuestra naturaleza. Al respecto también podemos ver lo que dice Villoro sobre la confianza intuitiva en los datos de una experiencia mística:

Ahora bien, la aceptación del carácter objetivo de las cualidades percibidas se basa únicamente en la reseña del modo cómo se ofrece directamente el mundo a una experiencia. En cambio, su interpretación como “proyecciones” subjetivas es contraria al testimonio espontáneo del observador. No tiene el carácter de una descripción de lo dado, sino de una hipótesis de tipo causal que trata de explicarlo. En efecto, sólo si negáramos veracidad a los datos, tendríamos necesidad de recurrir a la postulación de un proceso causal, para explicarnos como apariencias engañosas producidas por un mecanismo de “proyección”, cualquiera que éste sea. De las dos posibilidades que señalábamos, la elección de la primera se basa en la confianza espontánea en los datos experimentados, la segunda, en una hipótesis explicativa inconfirmable. Pero el peso de la prueba recae sobre la hipótesis. Mientras no se pueda demostrar, lo razonable es atenernos a lo que se muestra.²⁰

Y Villoro asegura como su primera conclusión en *La mezquita azul*:

1. No hemos encontrado razones suficientes para negar credibilidad a la experiencia descrita, menos aún para sostener que se trata de un engaño o una ilusión. Todos nuestros conocimientos personales se basan, en último término, en experiencias directas; suponen, por lo tanto, una confianza espontánea en el modo como las cosas se muestran. La convicción que acompaña a la experiencia de lo otro se basa en una mostración del mundo, sin intermediarios. Nada nos permite aseverar con seguridad que esa convicción fuera falsa. Es razonable, por lo contrario, atenerse a lo que ofrece una experiencia, mientras no haya razones suficientes para rechazarla.²¹
2. No obstante que tampoco se trata de confiar ciegamente en lo dado a través de esa experiencia. Sobre la relación de la razón y la reli-

²⁰ *Ibid.*, p. 68.

²¹ *Ibid.*, p. 70.

gión Villoro dirá: La labor del pensamiento ha sido “profanizar” la creencia en lo sagrado, mostrar que no infringe los criterios de racionalidad exigidos por nuestra época y que es capaz de coexistir con el conjunto de sus creencias sobre el mundo. Lo ha hecho en dos sentidos: despojándola de su carácter disruptivo [a la creencia en lo sagrado] e integrándola en una visión del mundo que podría permanecer y operar en la vida posterior. Profanizar lo sagrado en esos dos sentidos es un requisito para que pueda aceptarlo quien no vive habitualmente en él. Y ésa ha sido siempre la obra del pensamiento, en su ejercicio filosófico. Su empeño paradójico ha sido convertir en razonable lo indecible. ¿Pero en qué otra forma podría la razón dar testimonio de aquello que la rebasa?²²

LOS LÍMITES DE LA EXPERIENCIA SUBJETIVA

La experiencia de lo sagrado como “lo otro”, debido a su subjetividad reconocida ¿logra quebrar la subjetividad cotidiana y ponernos en otra relación de conocimiento del mundo; o más bien resulta ser una simple alucinación? ¿No es la alucinación un vehículo simbólico? Es asunto donde las opiniones no parecen tener un consenso. Pero si apostamos con Villoro (particularmente en *La mezquita azul*) porque ello constituye el espíritu central de las religiones, e incluso es núcleo original de su forma más filosófica: la desnuda búsqueda de sentido, tendremos que admitir que nos obliga a emprender un camino que no es posible ni deseable agotar en términos subjetivos “inefables”.

Aceptar que Dios o la naturaleza se conocen a sí mismos a través de nuestra conciencia nos obliga a otorgarnos un sentido en un marco de libertad incontrovertible y de validez humana total; y al mismo tiempo nos permite observar cómo la subjetividad es quebrada desde dentro por experiencias que alteran la relación del sujeto con su realidad, obligándole a reconocerse como una parte de la totalidad, y por ello, forzándole a buscar el sentido que ello genera de suyo. ¿Cuál es ese sentido?

²² *Ibid.*, p. 86.

Dice Spinoza que conocer las causas es liberarse, porque ello permite una interacción consciente con la totalidad en la que estamos. Más aún, dado que formamos parte de lo existente, y dado que somos la única parte que conocemos que puede pensar lo existente, no tenemos opción. Perfeccionarnos es nuestro único sentido, liberarnos a través del conocimiento; incrementar nuestra alegría y nuestra capacidad de obrar.

Para algunos es un gesto honrado y hasta piadoso dudar de la religión misma, porque a la luz de la razón podemos distinguir mejor sus límites y sus ficciones. No obstante, la religión se trata, más que de un marco conceptual, de una experiencia originaria que nos remite a significaciones que rompen con la relación cotidiana que mantenemos con “lo real”. Este movimiento, que suele ser llamado intuición, nos permite discernir qué es lo más deseable para nosotros, en el marco de una existencia dada de la que somos parte; en otras palabras, la intuición nos obliga a dotar nuestra existencia de un sentido puramente fundamentado en lo inmanente, a situarlo en la mejora de nuestras condiciones materiales actuales.

MEMORIA DE UNA RAZÓN, LUIS VILLORO Y LO POLÍTICO

Morgan Quero*

Un pueblo que durante siglos ha vivido bajo el régimen de castas y clase, no puede alcanza un estado social democrático sino a través de una larga serie de transformaciones más o menos penosas, con ayuda de violentos esfuerzos y después de muchas vicisitudes durante las cuales los bienes, las opiniones y el poder cambian rápidamente de manos.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE,
La democracia en América, t. II

PREÁMBULO

Según Thomas Mann, el intelectual no tiene más opción que entre el radicalismo y la ironía.¹ El talante de Luis Villoro, acompasado por la elegancia en su palabra y en su trato, contrastaba fuertemente con la perspectiva radical que adoptó en la última etapa de sus trabajos filosóficos, esencialmente orientados a rediscutir lo político. Villoro fue durante buena parte del siglo XX uno de los intelectuales mexicanos de renombre con mayor fuerza en el escenario filosófico de México. Su trayectoria se vio marcada muy temprano por la publicación de su tesis titulada “Los grandes momentos del indigenismo en México” y tuvo una brillante experiencia como alto funcionario de la UNAM. Fue secretario particular del Rector Ignacio Chávez a inicios de los años sesenta y, posteriormente, miembro de la Junta de Gobierno de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Desde muy joven fue un intelectual destacado y reconocido por co-

* CIALC-UNAM.

¹ Thomas Mann, *Consideraciones de un apolítico*, Madrid, Capitán Swing, 2011, 568 pp.

legas, alumnos y el propio gobierno, quien lo designó embajador de México ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) entre 1983 y 1987. Gravitó de manera determinante en las orientaciones teóricas y epistemológicas que vivió la filosofía mexicana² al ser presidente de la Asociación Filosófica de México, Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y uno de los más influyentes profesores de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la máxima casa de estudios. Fue miembro del grupo Hiperión, que reivindicó la actividad filosófica con profesionalismo y rigor académico, al mismo tiempo que proponía darle un lugar preponderante al problema de la realidad social y política circundante, en especial de México. Sin embargo, y aunque desde muy joven se planteó el problema del indigenismo en México, su vocación lo llevó a ser uno de los impulsores del quehacer de la filosofía analítica en México y la región. En apariencia, se alejó de ciertos debates políticos para luego finalmente volver a ellos, al abrazar una perspectiva más radical, la de la defensa de las comunidades del neozapatismo, desarrolló herramientas teóricas desde la filosofía que ayudaran al proceso de empoderamiento de los pueblos indígenas, articulados políticamente desde el concepto de comunidad.³ Así, Luis Villoro habría sido militante del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), asunto que recién se reveló públicamente a un año de su fallecimiento en 2014, por el propio Subcomandante Marcos, cuando éste salió de su retiro voluntario y tomó nuevamente la centralidad del movimiento desde Oventic, en esa ceremonia conmemorativa dedicada enteramente a Luis Villoro.

EL VIGÍA QUE ERA UN PRÍNCIPE

El itinerario de nuestro autor, nos coloca ante un personaje fuera de serie y, al mismo tiempo, ante un filósofo que fue consciente de ejer-

² Guillermo Hurtado, “Retratos de Luis Villoro”, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 49, marzo 2009. En <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/4908/hurtado/49hurtado.html> (fecha de consulta: 7 de abril, 2015).

³ Véase Pablo de Llano, “Marcos reaparece entre la niebla”, en *El País*, 4 de mayo, 2015. En http://internacional.elpais.com/internacional/2015/05/03/actualidad/1430655747_595517.html (fecha de consulta: 5 de mayo, 2015).

cer un poder a cada paso que daba. Tenía la rara cualidad de ubicarse en una posición decisiva y decisoria sin aparecer en un primer plano como el responsable de la dirección y la tensión. Su elegancia natural al hablar, al vestir y al caminar, se confundía con la potencia de su ser, su porte con tono castizo (nació en España en 1922) combinaba con una vocación por el trato cortés, afable y hasta seductor del maestro que causaba impresión. Villoro era para muchos, algo más que un filósofo. Como me dijo un amigo, al terminar de escuchar su Conferencia Magistral en un Congreso Nacional de Filosofía de 1998, en Guanajuato: —“*Parece un Príncipe*”.

A la manera de Paul Newman, en *El color del dinero* película de Martín Scorsese, Villoro desplegab, en la etapa final de su vida, una rara vitalidad. En la película de Hollywood, un hombre mayor (Paul Newmann) descubre a un joven (Tom Cruise) talentoso jugador de billar y lo guía por el camino de las apuestas y el dinero fácil. El éxito de su pupilo es inmediato, pero el maestro parece necesitar algo más para encontrarse a sí mismo, para reconciliarse con su propia historia. Él había sido un joven como el que ahora estaba guiando por el turbio mundo de las apuestas de billar, las fintas y las carambolas de los espectaculares torneos. Pero su vida se había convertido en un gran vacío alrededor del dinero. Al guiar a su pupilo, el viejo maestro se da cuenta de que debía recuperar la pasión perdida por la esencia de la vida, que no es otra cosa que el placer de jugar. Así, la dimensión existencial se vuelve el descubrimiento central de la recuperación del sentido, más allá del dinero. Como el personaje representado por Paul Newman que está ávido de desafiar nuevamente al destino regresando al juego que es su pasión, así también Villoro se redescubrió a sí mismo en su trabajo filosófico, al abrazar la causa zapatista e intentar teorizarla y ofrecerle una razón.

DESHACIENDO LOS NUDOS DE LA TEORÍA POLÍTICA

Villoro trabaja incansablemente en sus últimos años. Parece estar habitado por una nueva pasión que lo impulsa a leer y releer, publicar y escribir. Su sed es inmensa y su talento desborda, con mucho, lo hecho previamente en su etapa de filósofo analítico. Hay algo así como un regreso a las fuentes, a su propio ser inquieto por la injusti-

cia, por el lugar de los que no tienen lugar, por escuchar y proyectar la voz de los que no tienen voz. Así se lo confiesa a un joven filósofo alemán en una importante entrevista: “Por último, en las etapas posteriores de mi pensamiento, he tratado de constituir algunas reflexiones de una filosofía que quiero que sea *una filosofía propia* porque deseo que responda a preguntas que, aunque sean universales, se plantean desde una perspectiva de *una realidad distinta a la europea*. De ahí han nacido mis últimos libros”.⁴

Es una forma novedosa de retomar la crítica al indigenismo que había retratado en su tesis primigenia. El indigenismo en México, no sería producto de una lucha política que tuviera como protagonistas a los mismos indígenas, sino que habría sido utilizado como un argumento legitimador por excelencia de las causas de los criollos, por lo menos en las coyunturas y autores estudiados por Villoro.⁵ La capacidad de articular un discurso político propio, de construir una representación política por sí mismas les fue negada a las comunidades indígenas, al mismo tiempo que se engrandecía su pasado para justificar los mitos ideales de una nación en construcción en momentos clave de la historia de México: la conquista, la independencia, y la etapa posterior a la revolución. Así lo afirma José Lameiras, en una reseña clásica, al citar a Villoro: “El indio se encuentra sometido, en su realidad misma, a un doble juego en el que los “otros” le otorgan y transforman su ser, [...] juega en la historia sin saberlo”, en una historia ajena, “de arriba”. “Así fue como resultó enemigo del español a la luz de la providencia, aliado del criollo a la luz de la historia (y) del mestizo a la luz de la sociología”.⁶ En otras palabras, el indigenismo no logra retratar al indio más que de manera parcial, siempre como comparsa de algo más que ocupa la centralidad política de ese “gran momento”, nunca como actor central capaz de construir su autorrepresentación en la escena pública, en el discurso de lo mexicano o en el sistema político.

⁴ “Mi experiencia es que el consenso es posible. Luis Villoro en conversación con Bertold Bernreuter”, en *Revista Polylog*. En <http://them.polylog.org/3/dvl-es.htm> (fecha de consulta: 12 de marzo, 2015). Las cursivas son nuestras.

⁵ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE/El Colegio de México/El Colegio Nacional, 1996, 303 pp.

⁶ Véase la excelente reseña de José Lameiras a Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, 1979, en *Relaciones*, vol. I, núm. 2, primavera de 1980, El Colegio de Michoacán, pp. 199-206.

En el clásico de Villoro sobre los grandes momentos del indigenismo, ya se expresaban algunos de los principales temas que luego desarrollaría, en su etapa de absoluta madurez: la alteridad, la relación política con el Estado, la libertad individual y la colectividad, la pluralidad política, el multiculturalismo pero, sobre todo, el problema de la representación de lo indígena, la autorrepresentación de los pueblos indígenas, las comunidades y las etnias. En otras palabras, el problema de la representación política de lo indígena por parte de los indígenas mismos, y de su relación con la sociedad y el Estado.

Después de su largo “periplo” por los caminos de la filosofía analítica, donde su lectura de Rawls lo conectó y lo entusiasmó con las amplias alamedas de un nuevo método de reflexión filosófico-política, Villoro se lanzó en una empresa tan ambiciosa como arriesgada; la de la demolición de la vieja ética política. En 1997 publicaría su obra más ambiciosa sobre la política y lo político: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*.⁷ En esta obra, Villoro aborda, con la pasión del erudito, una historia de las ideas políticas, haciendo hincapié en la crítica a Maquiavelo, Marx y Rousseau, así como a diversas fuentes de la tradición “liberal”. En su análisis insiste en los límites y contradicciones de los autores a los que desnuda con implacable consistencia teórica construyendo, al mismo tiempo, su respuesta a los retos del mundo actual. “Renovar la modernidad quiere decir superarla en una traza nueva: recuperar el momento de verdad del pensamiento y la vida premodernos, sin renunciar a los valores fundamentales de una asociación para la libertad.”⁸

La respuesta que anuncia Villoro, no es otra que la vuelta a la comunidad. Una vuelta hacia el futuro, con la posibilidad de dibujar un esquema o escenario político innovador que permitiría el surgimiento de un Estado plural, que, en su diversidad, reconozca a su vez, la pluralidad de culturas, sin querer fundirlas en una sola dominante y hegemónica.⁹ La tarea de Villoro fue ardua. Sin duda recibió el impulso de aquellos que descubren la pasión del converso, y reci-

⁷ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, El Colegio Nacional, 1997, 400 pp.

⁸ *Ibid.*, p. 373.

⁹ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, FFyL-UNAM, 1998, 184 pp.

bió un digno reconocimiento, al año de su fallecimiento, en Oventic, Chiapas por el EZLN, donde el Subcomandante Marcos lo reveló como un “miliciano zapatista”, un “centinela”.¹⁰

Para Villoro no se trataba de habitar el conflicto, constitutivo de lo político, sino de encontrar consensos, a través del regreso a la comunidad y en el nuevo contexto del multiculturalismo. Así lo señaló en una entrevista.

Una segunda experiencia es que, a pesar de estas dificultades en las dos concepciones del mundo encontradas, es posible llegar a acuerdos en los cuales cada una de las concepciones del mundo hace una concesión. Los acuerdos entre los zapatistas y el gobierno de la república llegaron a establecer consensos muy claros. Había lo que se ha llamado en la teoría de John Rawls por ejemplo, un *overlapping consensus*. Eso es un consenso que nace de la conjunción parcial de dos puntos de vista diferentes. Mi segunda experiencia fue que esto es posible, que así como fue posible entre las comunidades agrícolas de origen maya de México y el gobierno federal, que tiene una mentalidad liberal-moderna, así sería igualmente posible entre otras muchas comunidades con visiones del mundo aparentemente irreconciliables.¹¹

Para superar esta brecha *aparentemente irreconciliable*, la clave es, según Villoro, el reconocimiento del *otro* como una dimensión ética. “La lucha por el reconocimiento no puede tener más que una solución satisfactoria: un régimen de reconocimiento entre iguales”, escribe Taylor.¹² El vínculo inspirador con la visión del multiculturalismo de Taylor se hace evidente. El canadiense fue uno de los impulsores de esta corriente de promoción de las políticas de reconocimiento a partir de la afirmación de sí, de la voluntad de construir una identidad intrínseca, digna y distinguible de la de los otros, un sistema político sin ciudadanos de “segunda clase”, es lo que preo-

¹⁰ Así lo informa la prensa. En <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/05/03/el-ezln-rinde-homenaje-a-luis-villoro-y-galeano> (fecha de consulta: 10 de mayo, 2015).

¹¹ *Revista Polylog...*

¹² Charles Taylor, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

cupa a Taylor. El canadiense plantea la abolición de la separación entre espectadores y actores citando a Rousseau:

Pero ¿cuáles serán los objetos de estos espectáculos? ¿Qué se verá? Nada, si se quiere. [...] Que los espectadores sean el espectáculo; conviértanlos en actores; hagan que cada uno se vea y se quiera en los otros, que todos se sientan de este modo unidos.¹³

La propuesta es atractiva y fascinante. Se trata de liberar al hombre de la representación política de toda ley, toda cultura, toda economía que lo oprima. Lo esencial es volver a producir una representación que, a la manera de una narración o discurso sobre la propia identidad, se autoerija en poder. Pero esta autoproducción debe posteriormente desvanecerse para permitirle al sujeto vivir su libertad. En esta perspectiva, toda representación que se convierte en institución puede derivar en sistema represivo, o manipulable, en contra del propio sujeto o de aquel otro, como alteridad irreconciliable.

LOS LÍMITES DE UNA RAZÓN

En 1994, a raíz del levantamiento zapatista, en México se escenificó una brecha política muy profunda al interior de la sociedad en un contexto de cambio, marcado por las expectativas en torno a los alcances sociales del modelo económico y la globalización, los supuestos culturales de lo nacional y lo local, y las esperanzas de transformación sobre la participación y la democratización. Esta brecha puso de manifiesto los alcances y límites del proceso de mutación que México estaba viviendo.

Esta brecha podría resumirse con la expresión: “una crisis de representación”.¹⁴ ¿Pero cómo era posible, si en ese mismo momento, a mediados de la década de los años noventa, México estaba empezando a descubrir su propio proceso democratizador? No es descabella-

¹³ Rousseau, citado por Taylor, *op. cit.*, p. 13.

¹⁴ Jacqueline Peschard, “Aspectos normativos e institucionales de la crisis de representación”, en Carlota Jackish, *Representación política y democracia*, Buenos Aires, CIEDLA, 1998, pp. 135-149.

do pensar entonces en la reflexión trágica plasmada en la *categoría de lo impolítico*. Según Roberto Esposito, filósofo político italiano: “en el centro de la perspectiva impolítica está [...] la imposibilidad de la comunidad en cuanto a la coincidencia consigo misma, su impresen-tabilidad histórica”.¹⁵

Así, una lucha de resistencia o un conflicto político severo, no sería resultado de la búsqueda de una mejor representación, sino de su imposibilidad permanente. Según Pierre Rosanvallon, “el problema contemporáneo no es el de la pasividad, sino el de lo *impolítico*, es decir de la dificultad de aprehensión global de los problemas ligados a la organización de un mundo común”.¹⁶

Esto tendría como resultado la noción de *contrademocracia* que nos remite a la brecha cada vez mayor entre la sociedad civil y las instituciones, y cuya consecuencia es la “disolución de las expresiones de pertenencia a un *mundo común*”.¹⁷ Para Rosanvallon, el problema de las democracias contemporáneas sería causado por el carácter impolítico de la *contrademocracia*, que superpone una actividad democrática con efectos propiamente no políticos que impactan en la confianza y socavan la legitimidad.

Para Luis Villoro, en cambio, la representación de las diferencias es posible y, además, es la única forma necesaria para alcanzar los consensos. La democracia no está amenazada por la contrademocracia, sino que es un horizonte de plenitud en el reconocimiento, la libertad, la participación y la justicia.¹⁸

En este enfoque de virtuoso que buscó nuevos esquemas de interpretación, sin duda, la mirada de Jacques Rancière le hubiera sido de gran utilidad. Lejos de una versión idealista, el filósofo francés problematiza el conflicto y, en especial, el desacuerdo desde la lógica de la democracia y la política. Al considerar que sólo hay política cuando hace irrupción la diferencia y el conflicto, el reclamo de

¹⁵ Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 27.

¹⁶ Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, París, Ed. du Seuil, p. 28. La expresión de lo *impolítico* sólo es retomada de Esposito, y de manera general, para argumentar en relación con su propia tesis de la *contra-democracia*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28. La traducción es mía.

¹⁸ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, 226 pp.

aquellos que no tienen parte en el recuento de las partes, el consenso sería lo más parecido no a la política sino a la policía.

En este sentido Rancière apunta, certeramente, al problema de la ilusión democrática en las comunidades:

La pretensión exorbitante del *demos* a ser el todo de la comunidad no hace más que realizar a su manera —la de un partido— la condición de la política. La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte.¹⁹

Desde la complejidad y los contrastes, Rancière insiste en problematizar a la comunidad:

La afirmación del mundo común se realiza así en una puesta en escena paradójica que reúne a la comunidad y a la no comunidad. Y una conjunción tal siempre es muestra de la paradoja y el escándalo que trastorna las situaciones legítimas de comunicación, las particiones legítimas de los mundos y los lenguajes y redistribuye la manera en que se distribuyen los cuerpos parlantes en una articulación entre el orden del decir, el orden del hacer y el orden del ser. La demostración del derecho o manifestación de lo justo es nueva representación de la participación de lo sensible.²⁰

REFLEXIÓN FINAL

Luis Villoro apuntó claramente a un ideal, basado en la lógica de la representación y el reconocimiento para darle un lugar a aquellos que no tenían más que exclusión y pobreza, las comunidades indígenas, en especial de Chiapas. La fuerza de sus argumentos se nutrió de la memoria de su propia experiencia sensible en la juventud y de la pasión recuperada en 1994, 20 años antes de su muerte. También se nutrió de un camino original que pasó por la filosofía analítica,

¹⁹ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva visión, 1996, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, p. 75.

distanciándose de muchos de sus contemporáneos y creó un rumbo propio para él, y para otros, que lo siguieron. Las preocupaciones de Villoro se volcaron enteramente hacia la política y lo político de una manera que probablemente él mismo no sospechó en su juventud. Más allá de los debates y las contradicciones es fundamental afirmar que Villoro se reinventó siempre como un filósofo fuera de lo común, desarrolló una obra vasta y ambiciosa que seguirá siendo referente para muchos académicos en el futuro. Más cerca del radicalismo que de la ironía, Villoro fue un intelectual en el sentido clásico del término, un hombre comprometido con los problemas de su tiempo y dispuesto a pensar, dialogar y testimoniar. Una forma como otra de rendir homenaje a la memoria de una razón.

LUIS VILLORO Y LA VÍA NEGATIVA

*Luis Muñoz Oliveira**

Este texto es una revisión de la propuesta que hizo Luis Villoro para acercarnos a la justicia por la vía negativa. Lo hago como homenaje y porque me parece que encaja muy bien en el debate contemporáneo sobre la justificación de principios y valores. No tengo duda de que la propuesta de Villoro es ampliamente compatible con, por ejemplo, la de T. M. Scanlon en su obra *Lo que nos debemos los unos a los otros* y con la de Amartya Sen en *La idea de la justicia*. Desgraciadamente, por la extensión del texto, apenas lograré apuntar estos vínculos. También me refiero a Rawls y muestro que como Villoro y Sen, estaba preocupado por lo urgente, pero tenía la convicción de que una teoría ideal de la justicia era fundamental para detectar la injusticia. No así Villoro, ni Sen y seguramente tampoco Scanlon.

LA VÍA NEGATIVA

Al principio del capítulo *Una vía negativa hacia la justicia*, Luis Villoro subraya que en las últimas décadas del siglo XX y en las que han corrido del siglo XXI, las reflexiones filosóficas sobre las características y los fundamentos de la justicia han florecido de manera muy notable. Sin embargo, la mayoría de dichas reflexiones, dice, se hacen desde lugares donde los umbrales de injusticia social y política son mucho menos insostenibles que aquí, donde la democracia es flaca y las injusticias son terribles.¹

* CIALC-UNAM.

¹ Habría que ver si este supuesto es cierto: injusticias palpables e insostenibles también hay en el primer mundo: ahí están los millones de pobres estadounidenses,

En nuestras sociedades, dice Villoro, “no son comunes comportamientos consensuados que tengan por norma principios de justicia incluyentes de todos los sujetos; se hace patente su ausencia. Lo que más nos impacta, al contemplar la realidad a la mano, es la marginalidad y la injusticia”.² Por ello, él defiende que nuestra vía de reflexión debe ser distinta y así, “en lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla”.³

Debido a que, según Villoro, el acuerdo racional es inoperante en una sociedad real, nos vemos obligados a contraponer a la justicia estilo rawlsiano, una vía diferente: la de finalizar las injusticias que son patentes. Ahora ¿cómo reconocemos claramente la injusticia? Villoro lo tiene muy claro: “Sólo cuando tenemos la vivencia de que el daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia. La experiencia de la injusticia expresa una vivencia originaria: la vivencia de un mal injustificado, gratuito”.⁴ Es decir, la percepción de la justicia no es una intuición, se da cuando cierto daño es injustificable, cuando carece de razones que lo sustenten. Esto, sin duda, se parece a la teoría de la razonabilidad de Scanlon, pero por su extensión aquí no puedo mostrar de qué manera.⁵

En la teoría de Villoro, para enfrentarnos al mal gratuito, debemos atravesar tres momentos, que no son etapas sucesivas, sino más bien estados de complejidad en el desarrollo de un orden moral.

El primer momento es la experiencia de la exclusión, donde aquel que padece una carencia causada por el daño, toma conciencia de la misma. Daño, dice Villoro, no es únicamente tener una nece-

el racismo incesante que padecen los negros y los inmigrantes latinos. Esto, por supuesto, también sucede en Europa, la marginación de los africanos en países como Francia es innegable.

² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ Para una revisión del asunto véase Luis Muñoz Oliveira, “Los significados de la razonabilidad en la filosofía moral”, en *Revista Argumentos*, UAM-Iztapalapa, 2016.

sidad no satisfecha, es también sufrimiento causado por un agente, que además no debe estar necesariamente personalizado. Así, “la sociedad” puede perfectamente ser agente de daño. Para Villoro, el daño es exclusión forzada de bienes específicos que satisfacen necesidades. Y como las necesidades no satisfechas pueden ser distintas, la conciencia del daño también podrá serlo, esto es importante: “la carencia del obrero no es la misma que la del indio o la mujer y, por lo tanto, su conciencia de falta no puede ser la misma”.⁶ Esta diversidad de exclusiones lleva forzosamente a reivindicaciones distintas, todas desde una experiencia diferente de la exclusión.

El segundo momento de la vía negativa es la equiparación con el excluyente. Ésta se da cuando aquellos que son víctimas del daño y la exclusión pasan de decir “por la carencia que tengo soy diferente a ti” a reconocer, “y sin embargo soy igual a ti”. Entonces comienza la batalla, que puede ser violenta o expresarse en un duelo de palabras. “Por diferentes que sean sus fuerzas, poder y contrapoder se miden en el campo de la sociedad”.⁷ Al discrepar con la justificación de las razones que ofrece el poder, se abre el espacio del disenso. Romper el consenso, dice Villoro, es el primer paso para “escapar del poder”. Este disenso razonado abre dos vías: o bien caminamos hacia la controversia, o bien a la resistencia. Este segundo paso de la vía negativa, dice él, puede llevarnos a la ruptura o el deterioro de toda comunicación; pero también puede llevarnos a un reconocimiento del otro menos injusto.

Antes de hablarnos del tercer momento de la vía negativa, Villoro abre un paréntesis para defender las acciones concretas que buscan la realización de una sociedad digna, y ya no la fundamentación abstracta de los derechos humanos. Así, Villoro acude tanto a la noción de “coto vedado” que defiende Garzón Valdés, como al “imperativo del disenso” de Javier Muguerza. Y nos dice que este último: “no debería interpretarse como una norma abstracta sino como un principio universal de una *ética concreta*. Funcionaría como una idea regulativa de toda acción que, en la práctica, favorezca la realización de una sociedad digna”.⁸ Lo anterior, según dice el propio

⁶ Villoro, *op. cit.*, p. 21.

⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁸ *Ibid.*, p. 31.

Villoro, está directamente relacionado con lo que propuso él mismo en su obra *El poder y el valor*, donde defiende que una ética política no puede sólo promulgar principios universales, sino que debe tomar en cuenta las circunstancias en las que se aplicarán las normas generales. El fin de la moralidad, escribió Villoro: “no consiste en el deseo ocioso del bien común; sino en la voluntad de realizarlo en acciones concretas. Una acción se justifica en la medida en que origina una situación en la que los valores morales elegidos se realicen”.⁹

En fin, para Villoro, la postulación afirmativa y abstracta de los derechos humanos no está peleada con la negación de la humillación, pues de lo que se trata, como nos recuerda Villoro que decía Sócrates, es de “escapar de la injusticia”.

Pasemos, ahora sí, al tercer momento de la vía negativa hacia la justicia, que es el reconocimiento del otro hacia una ética concreta, donde el excluido fundamenta racionalmente su reivindicación. Esto puede conducir a promulgar normas *universalizables*. Ahora, nos dice Villoro, no llegamos a este punto a través de un consenso sobre los valores y principios aceptables para todos. Más bien, tomamos la ruta negativa que implica mostrar normas y valores que no excluyan a nadie más para, a partir de ahí, remediar exclusiones, daños, humillaciones concretas. Así, dice Villoro, y para subrayar el punto, el criterio de universalización que se utiliza en la vía negativa es el siguiente: serán *universalizables* las normas y principios que no excluyan a ninguna persona.

Para Villoro es importante señalar que cuando se utiliza el procedimiento que nos presenta al sujeto moral, no se le pide prescindir de su identidad personal,¹⁰ por el contrario, es importante que esté ubicado en un contexto histórico específico pues “sólo gracias a su situación, puede acceder a la experiencia personal de un nuevo sen-

⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰ Seguramente al afirmar esto Villoro tiene en mente la “posición original” de John Rawls, y el “velo de ignorancia” que ahí se postula. Éste no es el lugar para debatir a fondo el asunto, pero no puedo dejar de hacerle un poco de justicia a Rawls: el estadounidense, a diferencia de lo que muchas veces se asume en la discusión desde nuestras tierras, nunca pide que los sujetos “prescindan” de su identidad, pide imparcialidad a las partes que acuerdan. Me parece que una de las mejores formas de garantizarla desde el punto de vista teórico, es suponer un “velo de ignorancia”.

tido de justicia”. Ahora, este “sólo gracias a su situación” no implica que únicamente los excluidos en persona pueden tener un nuevo sentido de justicia, ya veremos esto con el ejemplo de Bartolomé de Las Casas que nos ofrece el propio Villoro.

Antes de avanzar a lo señalado, quiero hacer un breve paréntesis para enfatizar que la idea de justicia por la vía negativa no nos da certezas absolutas, no plantea que la justicia es un orden definitivo, más bien se funda en la que Villoro llama racionalidad razonable: “La racionalidad razonable es incierta. No confunde fundamento racional con certeza. No pretende alcanzar una base indudable”.¹¹ Tomando en cuenta lo anterior, Villoro sostiene que la justicia es un proceso histórico que puede tener distintas etapas concretas, donde cada etapa está más próxima a la idea de la justicia cabal, que nunca alcanzaremos: siempre se podrán justificar nuevas exclusiones.

Llegados a este punto, podemos mencionar los ejemplos históricos del proceso negativo de construcción de la justicia que nos ofrece Villoro.

Comienza con Bartolomé de Las Casas, que en palabras de Villoro “experimenta la exclusión en la opresión de sus prójimos los indios” (esto prueba que no sólo los excluidos pueden acceder a un nuevo sentido de justicia). Y discrepó al exigir que se reconociera que el indio es tan sujeto moral como el español. Gracias a esto, el indio obtuvo el derecho de ser un súbdito igual que el español. Sin embargo, aún no podía afirmar su libertad política o sus creencias “heréticas”. Así, nos dice Villoro, “la nueva noción de justicia será más racional, porque ampliará el círculo de las diferencias admitidas; consistirá en la no-exclusión del rasgo identitario rechazado en el aspecto en que fue rechazado, pero podrá seguir manteniendo el rechazo de otras diferencias, en otros aspectos”.¹²

Después utiliza el ejemplo de Locke, quien, junto con muchos europeos durante los siglos XVI y XVII, experimenta otra forma de exclusión: la intolerancia religiosa. Frente a tal injusticia, él defendió la virtud de la tolerancia religiosa, con lo que, una vez más, se hizo más extenso el ámbito de las diferencias que no pueden ser repudiadas, incluyendo las creencias y opiniones privadas. Sin em-

¹¹ Villoro, *op. cit.*, p. 221.

¹² *Ibid.*, p. 36.

bargo, dice Villoro, aún quedó pendiente la exclusión de otras discriminaciones, como las que derivan de la propiedad.

El tercer ejemplo es el de los revolucionarios del siglo XVIII que “experimentan la exclusión del Tercer Estado respecto del poder político”.¹³ Lo que los llevó a la idea del “sujeto universal de los derechos humanos”, que entre otras cosas incluye las exigencias de equidad de los que hasta entonces eran excluidos del poder. Esta nueva idea de justicia abarca los derechos individuales de los ciudadanos. Sin embargo, dice Villoro, aún permite la exclusión de grupos con diferencias culturales y económicas, que es, *grosso modo*, donde nos encontramos hoy.

Villoro termina la exposición de su procedimiento de la siguiente manera: “La vía hacia la justicia que he presentado en resumen ha pretendido reflejar el proceso que históricamente los hombres y mujeres han seguido para acercarse a ella. El logro de relaciones más justas entre los hombres se ha dado de hecho en etapas sucesivas. Su fin no ha terminado, pues la justicia plena es una idea regulativa que puede orientar las acciones de la sociedad sin nunca, tal vez, realizarse plenamente”.¹⁴

VILLORO, RAWLS, SEN Y SCANLON

Villoro comienza su exposición de la vía negativa hacia la justicia descartando, por impracticable, la posibilidad de la justicia a la Rawls. Por ello, déjenme traer al estadounidense a la discusión: Rawls dice, muy al principio de su *Teoría de la justicia*, que podemos imaginarnos una sociedad perfectamente justa:

Por eso considero primeramente lo que llamo una teoría de la obediencia total como opuesta a la de la obediencia parcial. Esta última estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia. Comprende temas tales como [...] la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos; temas que van desde la desobediencia civil y la resistencia militante hasta la revolución y la

¹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 40 y 41.

rebelión. Se incluyen también cuestiones de justicia compensatoria y del modo de separar una forma de injusticia institucional contra otra. Es obvio que los problemas de la teoría de la obediencia parcial son los más apremiantes y urgentes.¹⁵

Por supuesto, si dichos asuntos son los más urgentes, entonces podemos preguntarle a Rawls por qué escoge ocuparse por la obediencia perfecta a ciertos principios de justicia, asunto que, según nos dice, permite pensar una sociedad perfectamente justa en lugar de dedicarse a resolver los asuntos urgentes. Rawls tiene una respuesta: “La razón de empezar con la teoría ideal es que creo que ofrece la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes”.¹⁶

Mucho más adelante en su *Teoría de la justicia*, Rawls nos explica que la parte ideal de la justicia presenta la sociedad que hemos de intentar alcanzar. Así, por ejemplo, nuestras instituciones se deben juzgar a partir de dicha idea de justicia. Además, la jerarquización de los principios de justicia nos permite saber qué injusticia debemos enfrentar con mayor urgencia. “En tanto lo permiten las circunstancias, tenemos un deber natural de evitar las injusticias, comenzando por las más graves, identificadas por el alcance de su desviación de la justicia perfecta. No cabe duda que esta idea es extremadamente rígida. La apreciación de las desviaciones del ideal se deja en su mayor parte a la intuición”.¹⁷

Con esto, Rawls parece decirnos que en una buena cantidad de casos, nuestras intuiciones sobre lo injusto son correctas, por ejemplo, frente a la esclavitud, a la intolerancia religiosa o a la falta de derechos políticos: “Hay problemas respecto a los cuales nos sentimos seguros de que deben ser resueltos de cierta manera. Por ejemplo estamos seguros de que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas [...] estas convicciones son puntos fijos provisionales”. Ahora, ¿qué hacemos frente a casos que no son tan claros? Es justo ahí donde los principios de justicia, la posición original y

¹⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*, p. 231.

el equilibrio reflexivo, son, por decirlo *grosso modo*, los criterios que Rawls propone para solucionar los problemas de justicia.

Ahora, ¿será necesaria una teoría ideal de justicia? ¿No bastará, como sugieren Sen y Villoro, con escoger un foco de información? dice Amartya Sen, “cualquier teoría sustantiva sobre ética y filosofía política, particularmente cualquier teoría de la justicia, tiene que elegir un foco de información, es decir, tiene que decidir en qué características del mundo debemos concentrarnos para juzgar una sociedad y evaluar su justicia e injusticia”.¹⁸ El utilitarismo escoge la utilidad, Sen las capacidades, ¿y Villoro? Creo que es muy claro, escoge la exclusión: serán aceptables aquellos valores y normas que no excluyan injustificadamente. Esta no exclusión no es sólo un sentimiento de injusticia del que el sujeto moral se hace consciente en el primer momento de la vía negativa y que lo lleva a la equiparación con el excluyente. Es, sobre todo, el tercer momento, donde se da la reivindicación de la demanda de no exclusión. Déjenme citar a Villoro: “la comprobación de una injusticia conduce a la proyección intelectual de un orden social más justo. Ese orden nace de la disrupción de un consenso fáctico anterior y conserva las características peculiares de esa disrupción. Su carácter objetivo no puede fundarse, por lo tanto, en ese consenso. Se justifica en el conocimiento personal sometido a crítica, de una injusticia padecida”.¹⁹ ¿Y cuál es el procedimiento de esta crítica? Para empezar, el sujeto debe revisar si la valoración universalizable que propone excluye o no a los demás. “Un valor objetivo es aquel que es deseable para todos y que no excluye a nadie”.²⁰ Será universalizable si no implica exclusiones injustificadas.

Como vimos, Villoro también nos dice que el consenso no es un criterio para llegar a la universalización del valor, en todo caso es una consecuencia posible de una argumentación que muestre que los derechos reivindicados por un grupo no son excluyentes. Aquel que propone un nuevo orden social debe mostrar que éste es menos injusto, esto gracias a que los valores en los que se asienta son universalizables por no excluyentes. La demostración anterior se hará,

¹⁸ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010, p. 261.

¹⁹ Villoro, *op. cit.*, p. 37.

²⁰ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, FCE, 2003, pp. 58 y 59.

como ya señalé antes, a través de la racionalidad razonable, que es, entre otras cosas, dialógica, impura, e incierta: “en el campo de las relaciones entre personas racionales, la racionalidad práctica sólo es razonable cuando no se atiene solamente a las deliberaciones de un sujeto moral, sino se basa en la contraposición de razones aducidas por diferentes sujetos, en un contexto de comunicación dado”.²¹ Al respecto, Villoro también nos dice lo siguiente: “Lo razonable es llegar a algún consenso, respetando la racionalidad de todas las posiciones, y rechazando sólo las que sean irracionales”, que son las que no están respaldadas en razones.²²

En fin, cuando la exclusión es evidente, debemos hacer todo lo posible para remediarla lo más pronto que permitan las circunstancias. Cuando no es evidente, resulta fundamental el discurso razonable y bien fundamentado que altera el consenso establecido, el *status quo* ciego que reniega de las exclusiones injustificadas. Para lograr hacerlas patentes, aquél que las padece o quien, como Las Casas, se las topa de frente, debe apelar al discurso para mostrar con él la exclusión que hemos de remediar.

Desgraciadamente las buenas razones no siempre logran vencer a los aventajados, a los cómodos. Es entonces cuando la ruptura puede ser más dramática, dice Villoro: “el disenso razonado puede llevar a la controversia, pero también a una resistencia. La equiparación con el agresor —en la controversia y en la acción social y política— es el segundo momento de esta vía negativa”²³ que, como ya dijimos, “puede culminar en la ruptura o en el deterioro de la comunidad de comunicación”.²⁴ Cuando las razones fracasan, no hay que ser inocentes, sólo queda la resistencia civil, pero por su extensión esto no podemos desarrollarlo aquí.

²¹ Villoro, *Los retos de la sociedad...*, p. 218.

²² No tengo duda que la postura de Villoro se puede ver fuertemente respaldada por la defensa que hace T. M. Scanlon de las buenas razones. Desgraciadamente aquí no tenemos espacio para desarrollar esta relación. Pero instisto, hay en Villoro una aproximación semejante a la que hace Scanlon con respecto a que son válidos todos aquellos principios que nadie pueda rechazar razonablemente.

²³ Villoro, *Los retos de la sociedad...*, pp. 27 y 28.

²⁴ *Loc. cit.*

POLÍTICA Y DEMOCRACIA COMUNITARIA EN LA FILOSOFÍA DE LUIS VILORO (1922-2014)

*Mario Magallón Anaya**

Reflexionar sobre la obra filosófica, política y cultural de Luis Villoro, en la mitad de la segunda década del siglo XXI, es poner en cuestión la época moderna occidental del progreso lineal, técnico, material, intelectual y moral continuo; donde la razón humana hizo posible el avance impetuoso e incontenible de la modernidad; y donde se constituye el Estado-nacional moderno e ilustrado del siglo XVIII.

Porque,

La nación moderna no nace de la federación y convenio entre varias naciones históricas previas. Es un salto. Se origina en la elección de una forma de asociación inédita y en su imposición a las naciones históricas existentes en un territorio. El proyecto de nación-Estado nace de la voluntad de poder de un grupo, porque para imponerlo requiere de un poder; por ello el proyecto de una nueva nación debe convertirse en la voluntad del Estado.¹

Hoy, la Filosofía se ha convertido en motivo de perplejidad, ante una realidad compleja donde las formas y las relaciones de poder mundial se han redefinido. Aquella filosofía donde las doctrinas, las políticas de la filosofía y la filosofía política, se ha resemantizado y

* CIALC-UNAM.

¹ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/FFyL-UNAM, 1999, p. 31.

lo que parecía estar destinado a la seguridad de un saber racionalmente seguro, como la ciencia, las filosofías y las filosofías prácticas han sido utilizadas en el ejercicio reflexivo y filosófico, algunas de las veces, para encubrir opiniones social y políticamente manejables, como serían las ideologías. Esto es un mirar la filosofía desde la estructura social de dominio.

La ideología en la concepción villoriana ha de ser entendida como un conjunto de enunciados, “productos de un trabajo como cosas o cualidades de esas cosas independientes de ese trabajo”; “explican el proceso de producción por esos productos cosificados.” La ideología debe ser concebida como una forma de ocultamiento que los intereses o preferencias de un grupo social encubren o disfrazan, y se hacen pasar por valores universales aceptados por los miembros de la sociedad.

Empero, cabe advertir, que podría tratarse de estilos de pensar y de creencias básicas de una época histórica. La ideología se constituye por un conjunto de creencias regularmente sistematizadas susceptibles o compatibles por un grupo de individuos. Por ello puede decirse que la ideología constituida por creencias enunciativas y conceptuales puede ser falsa o verdadera. La creencia es un estado o disposición adquirida del sujeto internamente, que provoca un conjunto coherente y sistematizado de respuestas determinadas por un objeto de conocimiento objetivo aprehendido por la percepción, la memoria o el entendimiento, aunque no siempre esté presente en la conciencia.

Es importante señalar que la creencia concebida como episteme es una forma de acercarse al conocimiento del mundo. La creencia es una disposición de un sujeto, considerada en relación con la realidad y con el sentido o valor de la verdad, en la medida de que creemos, en la mayoría de los casos, en aquello que consideramos verdadero. Por ello, la creencia es una actitud cognitiva.

Es decir,

La creencia sería la disposición determinada por los hechos tal como son aprehendidos por un sujeto, el conocimiento sería la disposición determinada por los hechos tal como son en la realidad. El concepto de creencia remite al de saber y viceversa. Ambos remiten, a su vez, a los conceptos de “mundo objetivo”, “mundo real”, “mundo común a todo

sujeto”, “verdad”, “creencia”, “saber”, “objeto”, “realidad”, “verdad”: familia de conceptos ligados que sólo pueden comprenderse en su relación recíproca. *Ninguno* de ellos tiene que introducirse para responder al problema de la explicación del comportamiento; *todos*, para responder a la cuestión de la adecuación del comportamiento al mundo real; si el interés psicológico consiste en explicar y comprender la conducta de un sujeto por motivaciones internas, el concepto de creencia no responde a un interés psicológico; responde más bien a la necesidad de saber si el objeto de la actitud forma parte o no del mundo real, esto es, un interés epistémico.²

En el Siglo de las Luces la modernidad ilustrada se impuso a la intolerancia, a las supersticiones, a los preceptos, a los dogmas religiosos y a las formas ideológicas; engendró la revolución industrial y encumbró a la razón como la fuente de todo conocimiento. El racionalismo y la Razón se convierten en la puerta de acceso a la verdad, a la felicidad que se sobrepuso a la base del poder real y a la Iglesia. El Siglo de las Luces de la modernidad ilustrada occidental, inicia en el Renacimiento, el cual representa su culminación con la Ilustración; de la filosofía moderna ilustrada surge el racionalismo concebido como la razón universal, el ejercicio individual y la capacidad de pensar a partir de un sujeto individual que exalta la autonomía, garantiza el mantenimiento de la identidad y rechaza toda autoridad más allá de la razón humana, se afirman las ideas de libertad, justicia, equidad, igualdad y democracia, y la conformación del Estado-nacional moderno de Europa y de la América hispana.

El fin de las autonomías de los pueblos y sus culturas es garantizar la defensa del derecho a la construcción de la identidad como la libertad para defender, sin interferencias ajenas, sus propias formas de vida, allí donde la igualdad y la equidad ciudadana componen la nación y no sólo una mayoría. La cual requiere de una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado plural y multicultural, lo demanda la aceptación de un Estado plural y una pluralidad de culturas. Allí donde libertad e igualdad llevan implícito el derecho de pertenencia, y hace viable la aceptación de una ciudadanía común ante todos los derechos culturales.

² Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1989, p. 61.

La cultura nacional ha solido ser instrumento de dominio de un grupo social, al dictar un patrón al que deben integrarse los demás grupos. Un Estado plural propiciaría una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y de la diversidad. Los países latinoamericanos están en una situación privilegiada para lograr este objetivo, pues nacieron del encuentro entre las culturas más diversas; en su propia historia pueden encontrar las fuentes de un proyecto nuevo de diálogo intercultural.³

La nación-Estado, el Estado-nación moderno implica desarraigo, es decir, más allá de las comunidades históricas reales, como a la vez, en las historias hay quienes inventan una nueva comunidad e invitan a grupos, individuos y comunidades a integrarse para formar el Estado nacional.

En la América hispana la conciencia de las nuevas naciones no aparece en los pueblos indios, apegados a sus culturas tradicionales; tampoco en los inmigrantes españoles, ligados a las metrópolis; sólo puede surgir en un grupo que se siente desligado de todo vínculo comunitario: ya no puede reconocerse en la lejana España, pero tampoco pertenece a las comunidades indias y mestizas locales. Es una parte del grupo “criollo”, sobre la clase media “letrada”. Ella se encuentra sin asidero real en la sociedad; sin pertenecer a una ni a otra comunidad, ni a los pueblos locales ni a la metrópoli, imagina una asociación que sí le concede plena pertenencia: una nueva nación.⁴

El siglo XIX es el del progreso, de la técnica, del liberalismo, del socialismo, del anarquismo, del anarcosocialismo, del marxismo, del idealismo, del espiritualismo, del liberalismo, del krausismo; de la definición de las clases sociales y del conflicto; de la expansión insaciable del capitalismo industrial y la irrupción de los valores y de las *instituciones* democrático-liberales; donde se promueve el progreso, la libertad del libre mercado, se proclama la democracia, ideal individualista liberal capitalista, y de los derechos humanos, hasta alcanzar la concepción del socialismo como la “razón utópi-

³ Villoro, *Estado plural...*, p. 105.

⁴ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007, pp. 31 y 32.

ca”, la que plantea una ruptura con el mundo real y la afirmación de uno ideal.

Donde la sociedad idealizada en ella se proyecta, deseo y esperanza. No es sólo el cálculo racional, sino más bien el anhelo, la entrega por superar el estado de cosas presentes. La utopía es, en este sentido, un pensamiento disruptivo porque es una relación tensionada entre el mundo real y el mundo proyectado.

Para Villoro,

La actitud utópica no está dirigida a cualquier valor sino a los valores supremos que satisfarían todo lo deseable para una comunidad. Encarna así los más profundos anhelos del hombre, su voluntad de transfiguración la oposición mundo proyectado-mundo efectivo alcanza en ella un punto máximo. Al igual que la ruptura.⁵

El siglo XX es el de las filosofías y de las ideologías encontradas y contrapuestas: liberalismo, socialismo, fascismo, anarquismo, comunismo, etc., las que se darán en una sociedad mundial atrapada en la confrontación; en las graves consecuencias sociales, económicas, políticas y culturales de dos guerras mundiales; hasta alcanzar el fin de la Guerra Fría con la caída del Muro de Berlín de 1989; la razón “liberal utópica” del pasado aparece hoy desencantada y agotada ante la avalancha de los acontecimientos mundiales y la “utopía neoconservadora liberal”.

Así, a lo largo de la historia la filosofía ha de mirarse desde la estructura social de dominio del control ideológico y político.

La filosofía siempre ha tenido una relación ambivalente con el poder social y político. Por otra parte, tomó la sucesión de la religión como justificadora teórica de la dominación. Todo poder constituido ha tratado de legitimarse, primero en una creencia religiosa, después en una doctrina filosófica. Todo poder por constituir ha buscado en el fervor de una promesa divina, en la visión de un mundo utópico o en el análisis racional de una sociedad, el fundamento de sus pretensiones revolucionarias. Tal parece que la fuerza bruta que sustenta el dominio

⁵ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1999, p. 210.

careciera de sentido para el hombre si no se justificara en un fin aceptable. El discurso filosófico, al relevo de la religión, ha estado encargado de otorgarle ese sentido: es un *pensamiento de dominio*. Por otro lado la filosofía ha sido vista a menudo como un ejercicio corrosivo del poder. [...]En efecto, la actividad filosófica auténtica, la que no se limita a reiterar los pensamientos establecidos, no puede menos que ejercerse en libertad de toda sujeción a las creencias aceptadas por la comunidad: es un *pensamiento de liberación*.⁶

Así, en la filosofía moderna es el fin del progreso lineal, comandado por el Estado nacional y puesto en cuestión por las filosofías posmodernas y la globalización. Para mostrarse que el progreso tiene límites determinados por el mundo de la naturaleza y la emergencia de la conciencia ecológica. Se desdibuja la centralidad de occidente, que en el pasado había sido el eje articulador de la historia mundial y defiende la libertad individual, los derechos humanos; se redefine la democracia y la idea de desarrollo, de Estado, de nación, cultura, etcétera.⁷

Pero hay otros puntos. La globalización nos ha hecho sensibles a los grandes problemas planetarios que los Estados nacionales no están en posibilidad de resolver. Ante todo, el peligro de la extinción de la vida en la Tierra: la contaminación de la biósfera; la destrucción de la capa protectora de ozono; el “efecto invernadero”; el crecimiento demográfico a niveles que pronto harán imposible su subsistencia; el agotamiento de los recursos naturales, que mañana impedirá el tránsito de muchos países a la era industrial; la exploración de los espacios interplanetarios, posible lugar de exilio para la humanidad; [...] la proliferación incontrolada de armamentos nucleares, el genocidio organizado o el agravamiento de la marginalización de la mitad de los habitantes del planeta.⁸

El siglo XXI es la época de crisis y de cambios, en un mundo globalizado donde la historia se reconfigura, resemantiza y reinterpret-

⁶ *Ibid.*, pp. 120 y 121.

⁷ *Cfr.* Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Cuadernos de la Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey/Ariel, 2001.

⁸ *Ibid.*, p. 54.

ta; de las grandes migraciones, de los derechos humanos, del medio ambiente, del crecimiento demográfico mundial, de las pandemias, del exterminio, de los genocidios, etcétera.

Ante esta realidad de desencanto por la modernidad, el mundo de la vida de la historia se ha transformado:

Aun los esfuerzos de cambios paulatinos nos han dejado un mal sabor de boca. Destinadas a moderar los excesos de un capitalismo salvaje, las reformas socialdemócratas y populistas tuvieron que aceptar, a la postre, administrar el sistema que pretendían cambiar. Los logros que, sin duda, obtuvieron en aumentar el bienestar material de la mayoría, se vieron oscurecidos por el incremento de la miseria de muchos al lado de la afluencia de pocos. Pero la decepción más hiriente ha sido el despertar del sueño revolucionario. La anunciada emancipación del hombre condujo, en la realidad, a una atroz barbarie en los países que la intentaron; la apuesta por la igualdad llevo a la opresión; el anuncio del hombre renovado, a una nueva forma de esclavitud. El sueño se había convertido en pesadilla.⁹

En el desencanto colectivo se ha apoderado la tristeza, los sentimientos contrapuestos y encontrados; aparece y se hace presente la nostalgia por lo perdido, se dan sentimientos contradictorios y contrapuestos. El nuevo liberalismo que se ha expresado en la libertad individual, la democracia liberal, el Estado débil, el desarrollo humano y la exclusión.

Luis Villoro señala que

El giro mundial hacia la democracia liberal exige una reflexión serena. Porque el imperio de esta forma de democracia, que parece imponerse a nivel planetario, presenta una doble cara. De hecho, los nuevos gobiernos democráticos han generado una paradoja: decididos a asegurar la libertad de todos, han provocado, sin embargo, la exclusión de muchos. Contra esta situación se han elevado en los países desarrollados otras voces. No tratan de eliminar la democracia. Todo lo contrario. Intentan darle un contenido que atenúe su efecto de exclusión. Esas voces suelen agruparse bajo mimbres de “republicanismo” y “comu-

⁹ *Ibid.*, p. 22.

nitario”. Estas corrientes surgen en el seno de los estados nacionales modernos y acuden a una tradición intelectual propia de la cultura de Occidente.¹⁰

En la sociedad liberal moderna, de finales del siglo XX, cuyos valores supremos son la preservación de los derechos individuales, la protección de la vida privada, el resguardo de los intereses particulares por encima de los públicos, se desatendieron los intereses colectivos. Es la disgregación de las relaciones comunitarias fundadas en el principio de pertenencia común a la comunidad. Es una forma política de democracia radical, donde el límite tiene un fin ético.

Una democracia radical conduciría al poder de las personas situadas, sujetos de redes concretas, en los lugares donde viven y donde trabajan. Un conjunto de personas situadas, ligadas por vínculos de pertenencia común a una totalidad, pueden formar una comunidad. La democracia radical es la vía hacia la comunidad. [...] La comunidad puede considerarse un límite al que tiende toda asociación que se justifica en un vínculo ético. En efecto si el individuo se considera a sí mismo un elemento de una totalidad, al buscar su propio bien, busca el de todos. [...] Al sujeto de la comunidad, la coincidencia entre lo que él desea y lo deseable para la colectividad le está dada; no tiene dificultad en justificarla; por el contrario, requiere de un esfuerzo racional para oponer al interés colectivo el propio. En la comunidad nadie se plantea por lo tanto, la posibilidad de sacar beneficio de un bien común sin haber contribuido a él.¹¹

La comunidad concebida como el respeto de la pluralidad de fines y valores; reconocimiento al derecho a la diferencia de pueblos y minorías; movimiento general que favorece la creación de espacios sociales donde todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida en el espacio del Estado-nación; y la concesión de autonomías y la máxima capacidad de decisión compatibles con la unidad nacional. Esto es la conformación de un Estado plural moderno y el conflicto entre los grupos diferentes que lo conforman. La

¹⁰ Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, pp. 117 y 118.

¹¹ Villoro, *El poder y el valor...*, pp. 359 y 360.

lucha por las autonomías de los pueblos que conforman un Estado, no es sino un movimiento más general que propicia la creación de espacios sociales en los grupos y comunidades, para elegir sus formas de vida en la unidad del Estado-nación.

Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforma a sus propios valores, por diferentes que éstos sean. En lugar de buscar la homogeneidad, respetar por igual las diferencias. Un Estado plural impediría, por lo tanto, cualquier supeditación o discriminación de un grupo social a otro. Tendría que asegurar la equidad a toda minoría étnica, pero también religiosa, racial o de preferencia sexual. Porque no entendería “igualdad” como uniformidad en un solo patrón, sino como trato semejante a todo lo diferente. Eso es equidad.¹²

En cambio la comunidad está dirigida al interés común del todo. Cada sujeto se siente parte de la totalidad, lo que le suceda a uno de sus miembros le acontece a todos. Sin embargo, la colectividad comunitaria siempre se encuentra en una relación tensionada y tensionante entre los intereses personales y los de todos. Por ello los individuos de la comunidad han de sacrificar sus deseos e inclinaciones personales por los deseos de la colectividad, de la comunidad. Cuando esto no ocurre la situación comunitaria se encuentra en tensión constante, a la cual sólo se le puede acercar pero nunca alcanzarla.

El bien común es el resultado del choque arriesgado de intereses particulares, al cual todos se someten por conveniencia propia, al logro máximo del beneficio dado. Empero, el bien común será favorable a aquellos que detentan el poder o tengan mayor fuerza real, efectiva, donde siempre está presente la competencia y cada quien busca su propio interés.

Frente a este tipo de convenio existe el del convenio ético.

Buscar el valor común quiere decir atenerse a la voluntad general, que conviene a todos y no sólo a una persona o grupo. En este tipo de convenio, lograr que el interés sea personal, la voluntad de cada individuo,

¹² Villoro, *Estado plural...*, p. 58.

se atenga al interés y a la voluntad comunes es la muestra, el criterio de una acción ética, de una acción moral en la sociedad. En resumen, existen estas dos formas de convenio, una que responde al interés personal y que mantiene la competencia entre todos en la búsqueda del bien común, y otra, la propiamente ética, que en la asociación busca para cada quien un bien común, un bien general y permite, además, que cada individuo logre que su propia voluntad coincida con esta voluntad general.¹³

La comunidad para Villoro se funda en el servicio, no busca el beneficio individual. Cada quien tiene la obligación de prestar su contribución al bien común. Es decir, el servicio a la comunidad por los sujetos individuales ha de ser recíproco, allí donde nadie está disculpado de éste, pues es el signo de pertenencia a la comunidad. El servicio es asumido en libertad pues permite la realización de sí mismo como fin ético. Allí donde nada es impuesto, porque sería opresión y servidumbre de las democracias liberales. La comunidad puede considerarse un límite al que tiende toda asociación. Por ello desde este horizonte epistémico, la política ha de ser la de recuperar los valores de la comunidad, como democracia radical, fundada en una nueva forma de Estado múltiple, plural y respetuoso de la diversidad interna.

La comunidad es, por lo tanto, el horizonte de toda asociación cuyos miembros son capaces de negarse a sí mismos, en lo que tienen de individualidades excluyentes de los otros, e identificarse con una realidad que los abarca; admite pues grados, es más o menos acabada según la medida en que sus integrantes realizan su propio bien en el bien de la comunidad y viceversa. Es también más o menos amplia, según se identifiquen con ella una parte o todos los miembros que la componen. La comunidad está presente como límite posible en toda asociación conforme el valor. [...] La comunidad, si se realiza cabalmente supera los valores de la asociación para la libertad. Porque la comunidad no está constituida por una trama de derechos y obligaciones compartidos. Para que una asociación constituya una comunidad es menester algo más: que cada individuo asuma la prestación de un servicio a la colec-

¹³ Villoro, *De la libertad a la comunidad...*, pp. 58 y 59.

tividad. Es el conjunto de relaciones serviciales, en que cada quien da algo de sí, y no sólo la sumisión a la ley común, lo que constituye una comunidad.¹⁴

En América Latina, la comunidad en los pueblos originarios históricamente ha coexistido con las instituciones políticas y sociales de orden democrático-liberal. Los pueblos originarios en el tiempo han luchado por mantener su unidad comunitaria. Cinco siglos han reivindicado de nuevo sus derechos. La comunidad ha permanecido en el Estado nacional liberal, como el ideal convivencial que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales, aunque no se realicen completamente. En casi todas las comunidades indígenas se da el servicio y la reciprocidad a la comunidad: por ejemplo, *el tequio* o trabajo comunitario, el cumplimiento de los cargos, los compromisos sociales y servicios, a lo que todo miembro está obligado con la comunidad.

Esa vivencia ético-política de “Mandar obedeciendo” de los zapatistas; “Para todos todo, nada para nosotros”. Éste puede decirse que sería el ideal indígena comunitario, donde la justicia establece la igualdad de derechos y obligaciones, fundada en el amor recíproco. En la comunidad de los pueblos originarios americanos y en la práctica política con justicia y equidad solidaria se da la condición de posibilidad de la libertad.

Allí donde

La vida política en las decisiones tomadas en común. En la asamblea todos toman la palabra y discuten; al final de la discusión un anciano interpreta y resume la decisión a que se ha llegado. Anuncia: “nosotros pensamos y decidimos...”. Es decir —escribe Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, 1996, p. 80— “nosotros somos iguales, y el anciano, gracias al hecho de tener corazón ya, intuye nuestro pensar comunitario y lo anuncia”. Se Ha logrado un consenso expresado por la palabra “nosotros”. Esta clase de asambleas nos demuestra la intersubjetividad en acto. Es la comunidad que vive gracias a la participación de todos y cada uno.¹⁵

¹⁴ Villoro, *El poder y el valor...*, pp. 360 y 361.

¹⁵ *Ibid.*, p. 370.

Las comunidades indígenas buscan superar las formas de liberalismo y democracia moderna radicados en la exclusión y el individualismo, fundadas en la cooperación ética comunitaria con equidad y justicia. Así frente a los intereses individuales en conflicto, el ideal de la comunidad destaca: “La sociedad preexistente al individuo;” “la sociedad explica características del individuo[...];” “los fines del individuo se realizan en la comunidad [...];” “juntos a los derechos individuales existen derechos colectivos, condición de la realización de bienes comunes;” “en la comunidad, la competencia entre individuos deben reemplazarse por la persecución de un fin propio a todos;” “En la comunidad, la solidaridad va más allá de la tolerancia recíproca. No hay justicia plena sin solidaridad”.¹⁶ Es una práctica y un valor moral.

La definición misma de un valor moral implica que sea benéfico para todos y que no cause daño a nadie. Justamente, un valor objetivo es aquel que es deseable para todos y que no excluye a nadie. Pero también un valor subjetivo puede ser objetivo. Puedo considerar subjetivamente que algo es bueno, que una determinada cosa que me gusta mucho, una sinfonía de Beethoven, por ejemplo, puede gustar también y ser un bien para cualquier otro a pesar de que sea un valor subjetivo, pero lo que constituye el daño moral es que el valor subjetivo que yo creo bueno para mí excluya a los demás y pueda realizarse sólo a costa de esta exclusión.¹⁷

Los valores básicos de la moralidad social de interés general al ser interpretados sirven, sin duda, a un interés particular y su realización es el bien común, lo cual puede dar lugar a una ética fundada en razones de valores aceptables para todos. Por su carácter normativo obliga a los miembros de la comunidad cultural a compartir esos valores. Por tal motivo, puede decirse que en la esfera moral la crítica de moralidad social abre la posibilidad de una ética justificada en razones compartibles y en el consenso de la sociedad. Porque la ética remite a valoraciones originarias sometidas al análisis y a la crítica. En la vida pública, se contraponen a un orden de valores formalmente

¹⁶ Villoro, *Los retos de la sociedad por venir...*, p. 95.

¹⁷ Villoro, *De la libertad a la comunidad...*, p. 73.

establecidos, otro de valores que responden al interés general y traza un horizonte del mundo de lo deseable y el efectivamente deseado. La realidad ética crítica y la política proyectada es un ordenamiento ideal de valores en el cual se cumpliría lo deseable para todos; es el reino del ideal en la sociedad.

IMPLICACIONES POLÍTICAS Y EPISTEMOLÓGICAS DEL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

*Adalberto de Hoyos**

La discusión acerca de la posibilidad de que la ciencia tenga componentes ideológicos en su centro es hoy en día más palpable que nunca.¹ Pueden parecer lejanos los días de la carrera espacial, donde se alababa la ciencia que se practicaba en cada uno de los bloques, capitalista y socialista. Sin embargo, hoy en día, la ciencia está tan íntimamente ligada con la tecnología y, por tanto, atada indiscerniblemente con sus aplicaciones en la práctica, que su impacto social se vuelve amplísimo. Una ciencia que cada vez está más unida a la tecnología, sus aplicaciones y los procesos de obtención de patentes, tiene también que evaluar no sólo su factibilidad, sino su impacto.

Para nadie es un secreto que la neutralidad axiológica de la ciencia es en gran parte ficticia, ya que parte de ella está empeñada en producir patentes de invención, por lo que los usos y aplicaciones prácticas tienden a regir de manera importante el resto de la actividad científica, desde ciencia básica hasta aquellas que se consideran propiamente aplicadas, obviamente sin dejar de lado las ciencias sociales, pues en temas como economía estamos ya hablando de innovación social, como uno de los campos donde las ciencias sociales se

* CIECAS-IPN.

¹ El autor agradece el auspicio del proyecto de investigación SIP-IPN no. 20141155: “La lucha ideológica en el movimiento obrero durante la Primera Guerra Mundial. A 100 años del histórico parte aguas”.

comportan de manera similar al resto y se relacionan con valores como la eficacia y la eficiencia.²

Existe, entonces, claramente un componente muy importante de la ciencia que está siendo dirigido por valores extraepistémicos, que tienen que ver con los fines que se persiguen en la investigación y los intereses que están ligados a la puesta en marcha de ciertas investigaciones científicas. Una respuesta común a esta paradoja es que las prácticas científicas, las buenas prácticas científicas están bien establecidas; su justificación no depende de las fuentes de financiamiento, ni de los valores que tengan o persigan las compañías que buscan desarrollar esas innovaciones en el campo científico. Baste revisar las grandes revistas científicas en su sección de “Conflict of interests”, donde los científicos honestamente deben declarar si tienen algún conflicto de intereses, si su financiamiento pudiera abrir alguna duda respecto a la integridad de la investigación, y de ahí sería la comunidad científica quien puede decidir acerca de la objetividad de los resultados que ahí se vierten.³

Pero parece que tales previsiones, por importantes que sean, no mantienen la objetividad de la ciencia intacta. Por ello se vuelve relevante la discusión en Villoro del concepto de ideología, pues se centra en la capacidad de la ciencia de mantener sus resultados por razones plenamente justificadas desde una perspectiva epistemológica. Este componente epistemológico del concepto de ideología es tan importante en Villoro, que nos abre buenas perspectivas para analizar el papel de la ciencia hoy en día, junto con aquellos fines e intereses que no puedan ser considerados propiamente del ámbito epistemológico.

EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

El concepto de ideología en el trabajo de Luis Villoro fue un problema vivo y constante. Desde las primeras formulaciones como la

² Faridah Djellal, FaIz Gallouj, “Innovation dans les services, performance et politique publique”, en *Economie Appliquée*, vol. LXIV, núm. 2, 2011, pp. 53-89.

³ David Shaw, “Beyond Conflicts of Interest: Disclosing Medical Biases”, en *JAMA*, vol. 312, núm. 7, 2014, pp. 697 y 698.

de “El proceso ideológico de la revolución de Independencia” hasta “el concepto de ideología en Marx y Engels”. Tal concepto se fue afinando a partir de la propia reflexión, pero también del debate que sostuvo con otros pensadores. La discusión de este tema con Sánchez Vázquez desprendió varias modificaciones y enmiendas al concepto. Pero específicamente en el texto “Del concepto de ideología” de 1974, podemos encontrar un análisis muy puntal sobre qué es la ideología y cómo se relaciona por una parte con la ciencia, pero por otra, también muy importante, con la política.

La ideología es definida por Villoro como las creencias compartidas por un grupo social que:

1. No están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes.
2. Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo.⁴

Esta definición tiene dos componentes, uno gnoseológico y el otro sociológico. Y si nos concentramos primero en la parte gnoseológica, supone Villoro que la ideología son aquellas creencias que son compartidas y aceptadas sin justificación suficiente debido a motivos psicológicos, que inducen a pensar que las razones que se exponen son suficientes para fundarlos. ¿Cuáles serían los motivos que tiene alguien para aceptar una creencia que no está suficientemente justificada? Éstos son muchos y pueden variar, pero podemos mencionar el interés propio (o colectivo) y el pensamiento por deseo (*wishful thinking*), como sesgos naturales de la opinión y las creencias que sostenemos. Mientras que solemos ser implacables críticos de la argumentación de terceros, la argumentación propia toma, a menudo, licencias y ambigüedades que son transparentes para nosotros.⁵

Tales motivos explicarían por qué se sostienen estas creencias, aunque ninguno de esos motivos sería suficiente para justificarlas.

⁴ Luis Villoro, *El concepto de ideología*, México, FCE, 2007, p. 27.

⁵ Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

En términos gnoseológicos se trataría de creencias, las cuales no tienen razones suficientes tras de sí para poder sostenerlas. El ejemplo que Villoro aporta es la crítica de Marx a la Economía clásica, donde el modo de pensar ideológico lleva a suponer que conceptos que rigen las relaciones en un sistema de libre cambio son los únicos racionales y universalmente válidos. Sin embargo, hay que tomar en consideración aquí que el mismo Marx, al hacer la crítica de estos rasgos de la Economía clásica acepta, también, la validez de muchos de sus conceptos y los admite como científicos y bien justificados. Entonces lo problemático pudiera no residir en la ciencia vista como un conjunto de proposiciones y enunciados, sino en sus aplicaciones y su comunicación.

Si ponemos otro ejemplo, podemos considerar a un grupo de ciencias que refieren al carácter tecnocientífico al que hacía mención anteriormente, pues su estado de avance hace que la ciencia y la tecnología sean inseparables en la práctica científica. Para empezar, en este grupo de ciencias no podríamos hablar de ciencias con creencias homogéneas, valores unificados, para el caso de la medicina, bioquímica, genética, farmacéutica y biotecnología. La investigación que se desarrolla alrededor de la búsqueda de nuevos fármacos y tratamientos para resolver algún problema biomédico tiene que ver con muchas disciplinas, la Química, Biología, Medicina, Ingeniería Genética, Proteómica, etc. Y sus conocimientos no quedan claramente delineados, el conocimiento y la investigación que se genera alrededor de algún padecimiento no es homogéneo por su interdisciplinaridad, no habría muchas formas de alegar que no es científico, por el contrario, parecería que cada vez más, éstos son los rasgos de la ciencia contemporánea y de su práctica.

Lo que muestran los ensayos clínicos en el desarrollo de cualquier fármaco es la eficiencia y la eficacia del fármaco en cuestión. El análisis de la ciencia ya no puede ser exclusivamente a partir de los criterios de creencias justificadas, objetividad; pues al variar actualmente el foco de la práctica científica hacia proyectos de Investigación y Desarrollo (I+D), los valores que toman precedencia son los de eficacia, eficiencia, producción e innovación.⁶ Estos elementos

⁶ Miguel Ángel Quintanilla, *Tecnología: un enfoque filosófico*, México, FCE, 2005, p. 128.

nos hacen sospechar, entonces, que el carácter gnoseológico, como lo presenta Villoro, no sería suficiente para abarcar estos nuevos elementos de la práctica científica. El análisis de la ideología podría no residir exclusivamente en esta cuestión gnoseológica, pasemos a ver si fuesen posibles de analizar a partir del componente de la ideología, que Villoro define como sociológica. Es decir que, un conocimiento que tiene la función de promover el poder político y la dominación de un grupo sobre los demás, y desde la perspectiva de nuestro autor sería la conjunción de ambas perspectivas lo que podría permitir un conocimiento correcto de qué es la ideología.

Regresemos al ejemplo de la investigación farmacéutica, al parecer no hay nada de ideológico en buscar un medicamento más efectivo para tratar la presión alta. Sin embargo, si ponemos atención y vemos que gran parte del financiamiento a la investigación en este campo es otorgado al estudio de medicamentos para tratar enfermedades crónicas, como diabetes y ciertas cardiopatías, entre otras; los cuales son padecimientos relacionados con el sedentarismo y típicamente padecidos por una clase media que sí tiene los recursos suficientes para acceder a esos medicamentos. Esto no habría de tener ningún problema, de no ser porque resulta contrastante con los recursos que se otorgan a la investigación, por ejemplo, de las enfermedades tropicales, típicamente padecidas por países y personas pobres.

El segundo rasgo de la definición de Villoro, el que tiene que ver con los aspectos sociológicos, cobra entonces relevancia. Un conjunto de creencias se vuelve ideológico si sirve para establecer el dominio de un grupo sobre otros. El análisis cambia, de la evaluación de la justificación de esas creencias a determinar la función social que cumplen esas creencias para establecer si son propias de una comunidad, y si sirven a sus propios intereses o son ideas impuestas que benefician a otros. Nuevamente, se utiliza a Marx para señalar cómo en los *Grundrisse*, el análisis de valores como la libertad e igualdad, se consideran expresiones idealizadas que se dan sobre la base productiva del liberalismo.⁷ Tales valores son universalizados, cuando

⁷ Carlos Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980.

en realidad son valores relativos y particulares, que favorecen el desarrollo de la burguesía sobre los demás grupos sociales.

¿Cómo utilizar estos elementos para revisar la función que está teniendo esta forma de realizar ciencia en la actualidad basada en la innovación? Hay una forma específica: hay que considerar el carácter eminentemente práctico y aplicado de la ciencia, la cual busca que las innovaciones científicas y tecnológicas puedan ofrecer ventajas competitivas a aquellos quienes están produciendo mercancías para el mercado. Un criterio como la eficiencia significa poder producir más a menor costo, o bien, en menor tiempo.

La eficiencia como valor de la tecnociencia es también un valor importante para el mercado, sin embargo, no puede o no debería ser un valor transversal o dominante en la práctica científica, pues en ocasiones la eficiencia ligada a la ganancia en el mercado pudiera ser incompatible con el bienestar común, al poder desencadenar una sobreexplotación de recursos naturales y abrir el dilema de aprovechamiento-conservación de los mismos.⁸ Por ello es que todos los sistemas tecnocientíficos deben ser evaluados no sólo en términos de su eficiencia, sino también de su capacidad de impactar favorable o desfavorablemente el entorno donde habrán de tener aplicación. La capacidad de establecer y evaluar cómo se deben distribuir los riesgos y los beneficios de la ciencia y la tecnología en las sociedades democráticas sería un signo claro de cuándo una ciencia se puede estar comportando ideológicamente.⁹

Ninguna creencia se da en el vacío, las creencias se dan en un marco de razones y motivos como ya se había establecido, también es importante suponer que existe una relación entre la base productiva y la superestructura que produce conocimientos, cultura, arte y demás. Sin embargo, lo que preocupa a Villoro es que si la influencia económica y social constituye una particularización del conocimiento omnipresente, aparte de que es difícil de mostrar con cierta

⁸ Adalberto de Hoyos, “El método científico en la época de la inter y transdisciplina”, en De Hoyos, Riquelme, Monteón [eds.], *Estudios sobre metodología de la ciencia*, México, IPN (en prensa).

⁹ León Olivé, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*, México, FCE, 2007.

exactitud,¹⁰ todo conocimiento se vuelve ideológico. Y si esto sucede, el concepto se vuelve trivial y superfluo al no describir nada, o al menos tener un poder explicativo muy mermado. Este concepto de ideología llamado “amplio”, Villoro acepta que existe y está presente en Marx, así como en gran parte de la tradición marxista; pero tiene la desventaja que hace de todos los conocimientos relativos y particulares a la situación de aquellos que los sostienen.

En Villoro encontramos una distinción tajante entre aquello que es ciencia e ideología. Donde ideología es considerada como una conciencia falsa. Sin embargo, si esta distinción es así ¿cómo puede haber una ciencia que metodológica y epistemológicamente sea impecable y siga considerándose ideológica?, tal como he querido establecer en el caso de la investigación médica. Afortunadamente, esta pregunta fue planteada por Sánchez Vázquez, obviamente no en los mismos términos, pero lo cual nos da buenas perspectivas de encontrar alguna respuesta en la discusión que se desprende de esta controversia conceptual.

TODO ES IDEOLÓGICO

En la discusión en torno a este concepto que tiene Villoro con Sánchez Vázquez, el panideologismo es un punto interesante. Si existe una “ideología burguesa” y una “ideología proletaria”, una ideología “demócrata” y una “totalitaria” entonces la distinción entre ciencia e ideología resulta irrelevante, pues la ciencia forma parte también de una ideología. Se habló de una ciencia proletaria y una ciencia burguesa, por ejemplo en torno a la carrera espacial, donde se enfrentaban los modelos de gestión científica de Estados Unidos y de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas. Esta forma de describir la ideología es la que ataca Villoro, pues se ha deshecho de cualquier referencia al contenido gnoseológico del concepto. Pero Sánchez Vázquez, al tratar de mantener una concepción amplia de la ideología, se resiste, por una parte a suponer que la ciencia no

¹⁰ Mario T. Ramírez, “Teoría y crítica de la ideología en Luis Villoro”, en *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 25, enero-junio de 2011, pp. 121-147.

tenga componentes ideológicos centrales, y por otro, al suponer que si los tiene, ninguna creencia podría ser común y universal.¹¹

Afirma Sánchez Vázquez en su “Crítica a la Ideología en Luis Villoro” que, en efecto, el análisis sociológico de la ideología no puede decir mucho acerca de la validez de las creencias que forman parte de ella, sin embargo, la ideología sí puede “falsear o limitar el conocimiento”, pues por ejemplo una sociología burguesa (como considera Sánchez Vázquez aquella de Pearson) esconde las tensiones sociales, favoreciendo un orden establecido, donde un grupo dominante hace prevalecer sus intereses. Sin embargo, de acuerdo a Sánchez Vázquez, en una ideología socialista no se estaría sirviendo a nadie, por el contrario la práctica social estaría guiando a la liberación y el establecimiento de los intereses comunes a todos. Pero, afirma Sánchez Vázquez, esta guía a la praxis que establece la ideología socialista, no justifica por sí los enunciados de una ciencia como la sociología, que tendrá que justificarlos con los criterios y métodos propios de la sociología. En este caso, una ciencia que tiene, en efecto, valores ideológicos guiándola, no podrían justificarse teórica o intelectualmente, pero una práctica puede ser evaluada socialmente por sus efectos respecto a los fines y valores que se buscan.

Al otorgar preeminencia a la parte práctica de la ideología, Sánchez Vázquez niega que, debido a este carácter omnipresente de la ideología, no sea posible establecer valores comunes e incluso universales. Tal sería el caso de los derechos humanos, el cuidado del medio ambiente y, en general, de todos aquellos valores que favorecieran el interés general humano, éstos estarían legitimándose por encima de intereses particulares y no por ello dejarían de ser ideológicos. En este caso, la ciencia tiene que ser evaluada, no sólo desde sus componentes estrictamente descriptivos del mundo, sino en parte muy importante en el impacto que tienen sobre la realidad, que sería el caso de la tecnología que se desarrolla ligada al conocimiento científico. Para Sánchez Vázquez estos elementos no son gnoseológicos sino serían propiamente ideológicos y, como tales, tienen que

¹¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “La crítica de la ideología en Luis Villoro”, en G. Vargas Lozano [ed.], *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM, 1995, pp. 593-612.

ser evaluados para que la práctica científica pueda hacer que el conocimiento científico general, no sirva sólo a intereses particulares.

CONCEPTO “NEGATIVO” DE IDEOLOGÍA

ἴδιος quiere decir, en griego, “lo propio”. De hecho, “el idiota”, en griego, no es el tonto o el que no sabe, sino el que sabe mucho, pero solamente de lo propio y es incapaz de participar en la discusión pública o común. El especialista o el erudito que no puede ver fuera de su campo de conocimiento sería una buena descripción de este idiota. La ideología, etimológicamente, sería el no poder pensar fuera de la circunstancia propia. Éste es uno de los riesgos que Villoro trata de evitar al no querer que todo el pensamiento se vuelva ideologizante y tenga problemas para ser discutido con otros, hacer que prevalezca la razón y los valores más altos. Una ciencia que no puede establecer sus intereses a partir de una universalidad, sino solamente de los intereses particulares de los diversos grupos y comunidades científicas tendría problemas para justificar por qué no es ideología, en el sentido que impone los intereses de unos pocos a la mayoría, y por qué aquel conocimiento que se ha obtenido puede ser compartido y aprovechado por otros.

Se trata también de un problema y tensiones propias de la ciencia actual, pues la ciencia que tenemos se desarrolla de manera que está siempre ligada y orientada a la resolución de problemas. Esta forma de proceder, por una parte, podría significar que la innovación no se desarrolla de forma desligada de los intereses generales de una población, sino que atiende a los problemas que enfrenta una comunidad, pero a la vez introducir la problemática de una comunidad a la investigación científica y hacer responsable de ello al investigador, resta la libertad que tiene éste para escoger los temas a investigar y, por tanto, sesga los motivos y las razones epistémicas a partir de los cuales se hace una investigación.¹² Es decir, la investigación se hace

¹² Martin Carrier & Alfred Nordmann, “Science in the context of application: Methodological change, conceptual transformation, cultural reorientation”, en Carrier Martin & Alfred Nordmann [eds.], *Science in the context of application*, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 1-7.

desde una perspectiva menos universal. ¿Puede la ciencia ser universal y a la vez estar ligada con los valores de un grupo específico?

Villoro mismo nos ofrece posibilidades de romper este dilema cuando habla de la justicia en un sentido negativo. Dice Villoro, en “Los retos de la sociedad por venir”:

[E]n lugar de partir del consenso para fundar la justicia, partir de su ausencia; en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, partir de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla.¹³

La vía negativa que intenta Villoro no supone que podamos conocer qué es la justicia partiendo de principios universalmente compartidos, sino que, por el contrario, la experiencia real de la injusticia. Esta forma de concebir los bienes a los cuales se debe poder tener un acceso común, no tendrán que ver con una concepción externa a las formas de vida y las culturas, sino que esta experiencia común de exclusión puede estimular y establecer un diálogo, así como posibilitar algunos acuerdos, al reconocer al otro y equiparar la forma de exclusión que cada uno, desde las circunstancias propias, puede estar padeciendo.

Pudiera considerarse de forma análoga para los valores que están siendo promovidos por una ciencia, cuyos fines son estrictamente los de un grupo social, los que pueden ser revisados desde su función de dominación. Sin embargo, la experiencia de exclusión que puede ser causada por los efectos de tal ciencia podrían considerarse comunes a muchos, sin necesidad de que el análisis ideológico de tal gestión y desarrollo de la ciencia tenga forzosamente que ser particular a otro grupo de intereses, sino que puede considerarse común a aquellos que son dejados de lado de los beneficios que el trabajo científico puede brindar. Villoro concibe precisamente el conocimiento científico como liberador, ya que puede dar acceso a las personas a beneficios importantes, siempre y cuando sea aprovechado por una comunidad completa y no sólo por un grupo específico.

La experimentación en seres humanos puede ser un caso donde los beneficios y riesgos de una ciencia no son distribuidos equitativamente. Una ciencia como la medicina requiere forzosamente hacer

¹³ Villoro, *El concepto de ideología...*, p. 16.

investigación en seres humanos para lograr avances en el conocimiento de padecimientos, así como el desarrollo de tratamientos. Sin embargo, la forma en cómo se desarrolla esta experimentación, y cómo se distribuyen los beneficios y los riesgos de esa investigación habrán de marcar de manera importante el carácter ideológico de sus resultados. No son pocos los casos de investigaciones médicas realizadas en sujetos sin su consentimiento informado, los casos de los experimentos realizados durante la Segunda Guerra Mundial fueron algunos de los más atroces, sin embargo, el código de Núremberg no fue suficiente para detener este tipo de malas prácticas de investigación científica, pues se siguieron presentando casos como los de la experimentación acerca de sífilis realizada en Guatemala y posteriormente en Tuskegee, Alabama.¹⁴

Estos casos muestran que no es que la investigación científica pueda ser objetiva y constituir creencias justificadas y que, por el contrario, las consideraciones éticas que se puedan relacionar a la aplicación de ese conocimiento o su obtención deban ser consideradas aparte. Malas prácticas en la distribución de los riesgos, por ejemplo, afectan de antemano la producción de esos conocimientos. Un ensayo clínico, donde se va sesgando la elección de los participantes afecta a la conformación de los grupos de control, pues ha hecho que se pierda la posibilidad de que sean seleccionados al azar, lo cual debilita metodológicamente cualquier investigación. En este sentido, fallas en distribuir de manera equitativa los riesgos no sólo hacen que ese conocimiento sea cuestionable desde una perspectiva ética, sino también epistémica y metodológica.¹⁵

CONCLUSIONES

El carácter y la práctica científica actual ha mostrado cambios considerables respecto a la que se desarrolló durante los siglos XIX y XX. Hemos sido testigos de que ha habido un giro hacia la aplicación

¹⁴ Albert Jonsen, *A short history of medical ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹⁵ Philippe Amiel, *Del hombre como conejillo de Indias: el derecho a experimentar en seres humanos*, México, FCE, 2014.

de la ciencia, respecto a una ciencia teórica y, por tanto, los valores que se consideran centrales han dejado de ser verdad y objetivos, para dar paso a la eficacia y la eficiencia. En este escenario es que la definición de ideología de Villoro, que consta de dos partes: una gnoseológica y otra sociológica, se vuelve muy pertinente para investigar cómo es que la ciencia se desarrolla y el impacto que tiene socialmente. Se vuelve una investigación permanente el dilucidar los elementos ideológicos en la ciencia que actualmente tenemos ante nosotros.

No es posible estar seguro que los planteamientos que hasta aquí se han hecho fuesen aceptados por Villoro, o que él estaría de acuerdo con la interpretación que he intentado y, sobre todo, la resolución de una controversia a partir de momentos distintos de su trabajo. Sin embargo, lo que sí puedo asegurar es cómo la obra de Luis Villoro es un campo propicio en el cual se pueden desarrollar fértiles reflexiones, que estimulan la continuación del diálogo y el cuidadoso estudio sobre muchos de los temas que el filósofo nos propuso a todos.

RECONOCIMIENTO EXISTENCIAL DEL OTRO: UN PASO PREVIO A LA DOMINACIÓN MATERIAL

*Emiliano Martínez Escoto**

En el año de 1950 fue publicado por primera vez *Los grandes momentos del indigenismo en México*.¹ En ese entonces, como Villoro comenta en el prólogo a la segunda edición de 1987, él mismo formó parte del grupo llamado “Hiperión” junto con personajes como Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Leopoldo Zea y algunos más. En dicho grupo se trabajaba, entre otras escuelas, a partir del existencialismo; corriente que tuvo una gran influencia en el proyecto de este libro y que a su vez provoca, según el autor, varios problemas de integración entre los conflictos de la conciencia indígena (abordados desde el existencialismo) y la lucha de clases (que pudo haber sido abordada desde el marxismo). Cito a Villoro en la crítica que podemos encontrar en el mencionado prólogo:

Es cierto que se estudia, en cada caso, la función práctica que cumple cada concepción en interés de un sujeto histórico pero falta explicar cómo es justamente esa función la que da razón de la concepción co-

* Estudiante de la FFyL-UNAM.

¹ Para este trabajo, se revisará el problema que plantea el autor en el prólogo a la segunda edición de dicho libro a partir de las críticas que él mismo hace y argumentando a favor de su contenido, luego se observarán los estadios de la alteridad en Villoro presentados por el Dr. Mario Teodoro Ramírez para mostrar la carga existencialista detrás del pensamiento villoriano, y se puntualizará qué estadio es pertinente mencionar en el presente texto, en seguida se examinará el contenido del libro así como la teoría existencialista implícita en él. Por último, se defenderá la necesidad de un cierto grado de reconocimiento existencial del otro como paso previo para evitar todo tipo de dominación, no sólo la indígena.

respondiente. Toda la dialéctica de la conciencia, que descubre mi trabajo, es una manifestación de una lucha, mencionada pero no tratada expresamente: el conflicto entre clases y grupos dominantes y dominados.²

Es decir, el repaso histórico que hace el libro permite ver la concepción que los mestizos, conquistadores, criollos y demás no-indios se forman de los indígenas; se descubre cómo se mira al indio en cada momento del indigenismo y a partir de ahí cuál es el trato que se le da. Sin embargo, parece ser que al autor no le basta con este descubrir cómo se mira al indio para resolver el conflicto entre dominantes y dominados.

En las siguientes líneas intentaré demostrar que esto es un problema mal enfocado, ya que si bien es cierto que no es muy clara a lo largo del libro la integración entre presentar al indigenismo como un “proceso histórico en la conciencia” (esto no es más que el devenir histórico que plantea Villoro del reconocimiento del otro-indígena) y mirarlo como una solución a las relaciones de dominación, sí podemos intuir algo al observar la falta de reconocimiento de este otro-indígena, ya que esa falta de reconocimiento es condición necesaria para hablar de no-dominación. Si esto es cierto, entonces el existencialismo brinda la posibilidad para darnos cuenta del reconocimiento con-el-otro, y puede llegar a ser necesaria para evitar la dominación que provoca un momento de ideologización como fue la Conquista.

En esta obra Villoro pretende responder a la pregunta ¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Es decir, cómo se ve al indio en tanto aquel otro que no soy yo, en donde el yo son todos aquellos mexicanos no indios (criollos, mestizos y españoles) y desde ahí qué relaciones de reconocimiento se dan para formar tal cosa como “la conciencia mexicana”, resultado de la relación yo-no indio y el otro-indio. El texto devela una doble faceta: concepción del indígena en tanto otro (proceso de reconocimiento) y conciencia creada a partir de la relación yo-otro, que se conecta para formar lo que Villoro llama el indigenismo. Y cito a Villoro: “Podríamos definir a éste (el indigenismo) como aquel conjunto de concepciones

² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª ed., México, SEP, 1987 (Lecturas Mexicanas), p. 10.

teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena”.³ Con esto tenemos que se fijan, a lo largo del libro, dos sujetos: Yo como el no indígena y el otro-indígena que se relacionan en un proceso de reconocimiento teórico práctico del que se espera surja la conciencia de lo indígena.

Antes de continuar con el proceso de reconocimiento, revisemos un poco más la concepción del otro de Villoro. Para esto miremos lo que el doctor Mario Teodoro Ramírez propone en su artículo “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, publicado en la revista *Diánoia* de la UNAM en 2007. En dicho texto, el doctor plantea tres diferentes rasgos característicos en la reflexión de Villoro sobre la otredad: el primer rasgo consiste en una visión plural de la otredad, es decir, el otro se puede decir de varias maneras y, según el autor, se pueden reconocer cuatro estadios o momentos: el primero de estos es el estadio interpersonal o la experiencia personal de la intersubjetividad, el segundo es el estadio intercultural o el otro que pertenece a otra cultura, el tercero es el estadio metafísico o el otro absoluto, lo divino y el cuarto estadio es el de la praxis social, en palabras de Ramírez: “los otros, la pluralidad, la comunidad humana, ámbito donde de alguna manera se media la pura relación de exterioridad y exclusión entre el yo y el otro, entre la conciencia y el mundo, entre lo humano y lo divino, en fin, entre modernidad y tradición”.⁴

El segundo rasgo es la postura crítica al egocentrismo a partir de dos perspectivas, una primera de corte ético-metafísico, que permite reconocer al otro desde un plano existencial y experiencial y una segunda negativa e indirecta, “que se plantea más bien como un cuestionamiento de la primacía y centralidad del ‘yo’ y, en general, de los supuestos y prejuicios egocéntricos de la filosofía occidental”.⁵

El tercer rasgo es el componente racional que permite comprobar que nuestras estructuras de pensamiento y formas de experiencia son inútiles para abrirnos el acceso al otro, y que más bien nos llevan

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ Ramírez, Mario Teodoro, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Diánoia*, 2007, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 144.

a su negación y destrucción. Villoro propone así un pensamiento crítico que cuestione esas formas y abra la posibilidad de unas nuevas.

Tenemos entonces que en el pensamiento de Villoro se pueden reconocer tres rasgos fundamentales, la pluralidad de formas de hablar de lo otro; la crítica al egocentrismo que permita un reconocimiento real del otro (lo otro); y un componente racional que permite cuestionar constantemente las formas falsas en las que creemos que nos abrimos a los otros. Así mismo, tenemos que la reflexión sobre la otredad se puede dividir en cuatro estadios, primero está el estadio interpersonal; el segundo es el estadio intercultural; el tercero es el estadio del otro absoluto, la divinidad; y el cuarto es el de la praxis social o la comunidad humana en todas sus formas.

A partir de esto podemos reconocer que el segundo estadio (intercultural) es el que mayor pertinencia tiene para abordar el tema del indigenismo, sin embargo, para hablar de éste, es necesario reconocer el primero (interpersonal), el cual, como muestra Mario Ramírez, se basa en los estudios de Villoro sobre el existencialismo de Jean Paul Sartre y Gabriel Marcel, y por consecuencia del pensamiento de Heidegger y Husserl.⁶

Hablemos ahora de la teoría de Sartre, quien como ya se dijo tuvo una gran influencia en los escritos de juventud del filósofo mexicano. Sartre comienza su trabajo explicando que debemos partir de la fenomenología para comprender el mundo, con esto quiere decir que es necesario reconocer que en el mundo nos enfrentamos sólo a los fenómenos y sus apariencias, niega la posibilidad de una esencia extramundana que forme a las cosas y a la que no tenemos acceso, todo lo que hay son fenómenos y apariencias.

Poco después, nos dice que a pesar de la imposibilidad de negar una esencia de las cosas, tampoco nos podemos quedar con que el ser de las cosas sea sólo la forma en cómo se nos presentan. “El objeto no remite al ser como una significación: sería imposible, por ejemplo, definir el ser como una presencia, puesto que la ausencia devela también al ser, ya que no estar ahí es también ser. El objeto no posee el ser, y su existencia no es una participación en el ser, ni ningún otro género de relación”.⁷

⁶ *Cfr., ibid.*

⁷ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Losada, 2005, p. 19.

Con esto, parece que Sartre pretende decir que cuando queremos descubrir el ser de las cosas, no nos cuestionamos por el ser-mesa como mesa-fenómeno, sino que nos preguntamos por la generalidad del ser-fenómeno, un ser que se muestra en la aparición del fenómeno pero que es él mismo un nuevo fenómeno que aparece.

Este nuevo aparecer, siguiendo a Husserl, no se presenta de manera inmediata por nuestros sentidos y sus captaciones sobre el mundo, sino que es captado por la conciencia. En donde la conciencia es, en palabras de Sartre: “La conciencia no es un modo particular de conocimiento llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto. [...] Toda conciencia es conciencia de algo.”⁸

Las cosas no existen en sí, sino que existen para mí y no sólo eso, sino que existen para mí gracias a la conciencia de sí misma que tiene la conciencia como siendo conocimiento de las cosas. La conciencia está siempre orientada hacia el exterior, somos hacia el mundo y sólo a partir de lo que Husserl llamaba “vivencias” podemos conocer. Con esto, llegamos a que la existencia precede a la esencia.

Podemos advertir que para Sartre existen dos planos ontológicos de la conciencia, un primer plano que es la conciencia que se vuelca al mundo y que determina el ser de las cosas al mirarlas fuera de sí, al captarlas; y un segundo plano en el que la conciencia es conciencia de sí misma como conciencia.

El primer plano es el que determina la distinción entre el ser-humano (como el único capaz de ser consciente de las cosas a partir de la pregunta) y lo otro no humano. Pero para el segundo plano, en la conciencia de sí, en tanto conciencia, es necesario observar el lugar del otro, pues es sólo a partir de la objetivación y la mirada del otro que la conciencia se hace conciencia de sí.

Para el filósofo francés el lugar del prójimo es esencial (ontológicamente) para el reconocimiento de mí mismo, pues es la forma en que descubro que mi ser no siempre es un ser-para-mí, también nos expresamos como ser-para-otro. Esto es evidente cuando hablamos de la vergüenza, sentimos vergüenza de nosotros mismos al ser mirados por el otro porque reconocemos ese ser-para-otro, ese rostro

⁸ *Ibid.*, p. 21.

que tenemos y del que no nos damos cuenta hasta que el otro nos lo muestra. Esta relación de reconocimiento que permite observar nuestro ser de forma “completa” es, necesariamente, un proceso de re-conocimiento, es decir, una relación mutua del ser-con; en palabras de Sartre:

La relación originaria entre el otro y mi conciencia no es el tú y yo sino el nosotros, y el ser-con no es la posición clara y distinta de un individuo frente a otro individuo, no es el conocimiento, sino la sorda existencia en común de los integrantes de un equipo, esa existencia que el ritmo de los remos o los movimientos regulares del timonel harán sensible a los remeros y que la meta común por alcanzar, la barca o el bote al que hay que aventajar y el mundo entero (los espectadores, el resultado, etc.) que se perfila en el horizonte, les pondrán de manifiesto.⁹

Entendido esto, la relación yo-otro es la relación del ser-con de ambos. Yo es el sujeto que se determina a partir de la mirada del otro y el otro, a su vez, es un yo que se determina con la mirada del primer yo que se convierte en otro. La relación es mutua entre sujetos y libertades, que permite que cada uno se determine en su propio ser.

Así, por la mirada, experimento al prójimo concretamente como sujeto libre y consciente que hace que haya un mundo al temporalizarse hacia sus propias posibilidades. Y la presencia sin intermediario de ese sujeto es la condición necesaria de todo pensamiento que yo intente formar sobre mí mismo. El prójimo es ese yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él ha de ser por y para sí.¹⁰

Con esto, tenemos que cuando se habla del yo y del otro no es más que fijar una referencia de perspectiva en el proceso de reconocimiento, y que este proceso (de reconocimiento) sólo se da cuando acepto la mirada libre del otro (que es un yo en sí mismo) y la adapto como mía, es decir, el reconocimiento es aceptar que el otro es ese yo

⁹ *Ibid.*, p. 237.

¹⁰ *Ibid.*, p. 299.

mismo que complementa mi ser mientras yo (como otro) lo complemento a él, acepto la capacidad de trascendencia del otro al tiempo que él acepta la mía. Este paso de aceptación de la capacidad de trascendencia del otro se da mediante la mirada, y es mediante la razón que se concreta en praxis liberada (el cuarto estadio), en palabras de Mario Ramírez:

La razón es lo que nos permite, desde el punto de vista de una filosofía de la otredad, pasar del reconocimiento del otro a la constitución, con él, de una nueva relación, de un nuevo entendimiento, de una nueva comunidad. Es lo que nos permite pasar de una ética de la alteridad, del amor al otro, a una política de la comunidad, de la praxis liberada, pues la razón es la única que puede llevar a cabo la “mediación”, el diálogo, entre lo mismo y lo otro, entre la experiencia y el pensamiento, entre lo actual y lo posible, a fin de que nuestra comprensión y nuestra acción sean viables y adquieran por esta relación sentido y verdad.¹¹

Tenemos entonces que el proceso de reconocimiento del otro es un proceso de amor, entendido amor como la capacidad de afirmar el ser del otro sobre el ser de sí mismo, es decir, la aceptación de que para llegar al ser para-mí, es necesario el ser para-otro, el ser-con, el nosotros.

Podemos comenzar con el primer momento del indigenismo. Éste es, por un lado, el momento de la Conquista en el que el Yo es representado por Hernán Cortés en tanto conquistador y por Sahagún en tanto misionero. Cortés, muestra una visión providencial que justificaba, en nombre de la cruz, el empleo de la espada y el saqueo y la servidumbre de los conquistados para obtener el poder del nuevo lugar; Sahagún, sirve junto con Cortés, como arquetipo de la filosofía providencial que domina en todo sentido el territorio conquistado. Es decir, tanto Cortés como Sahagún muestran en este primer momento una negación radical y absoluta al ser indígena, a pesar de esto, el indígena sobrevive y comienza la larga lucha de su reconocimiento.

El segundo momento se divide en tres autores, Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra, ellos representan de alguna manera la etapa de la lucha criolla por su inde-

¹¹ Ramírez, *op. cit.*, p. 146.

pendencia y revalorización. Para ellos, lo indígena comienza a ser aceptado como perdonado por la providencia y reivindicado ante ella. Los criollos buscan una meta única: el elemento “clásico”, que sirva como realidad específica para liberarse de la “instancia” peninsular, y encuentran en la apropiación de lo indígena ese elemento clásico. Sin embargo, no lo encuentran como un elemento vivo, sino como un elemento que está por desaparecer y que tiene una función únicamente material, el indígena antes que reconocerse como otro yo, se convierte en esclavo.

El tercer momento, es el indigenismo contemporáneo, en él, las limitaciones providenciales han quedado atrás al igual que la Conquista y los procesos de liberación criollos. Hasta este punto es cuando comienza el proceso de acercamiento real a lo indígena. Este proceso de acercamiento supone dos etapas, en la primera es el mestizo el que no acepta el estado de aislamiento y miseria en el que se encuentra el indio pues lo necesita: por un lado, para confirmarse como ser con valor existencial, es decir, el mestizo (que ahora comienza a identificarse como liberal) que se encuentra en un punto intermedio entre el criollo (que a su vez se identifica como conservador) y el indio; comienza a reconocer su valía como el integrante más importante de una tierra de mezclas, sin embargo, para justificar ese valor necesita reafirmarlo ante alguien, ese alguien es el indio. El valor superior del mestizo sobre el indio es claro en un pasaje en el que Villoro cita a Pimentel:

Mientras el indio es sufrido, el mestizo es verdaderamente fuerte [...] el mestizo es pródigo, alegre y sociable, es agudo, despierto y de fácil comprensión. Frente al indio resulta seguramente muy superior: el mestizo, puede corregirse con sólo que se le modere por medio de una saludable disciplina; pero, ¿dónde encontraremos un tónico para elevar al indio a la vida civilizada?¹²

Con esto tenemos que el mestizo no sólo es superior sino que, además, tiene una tarea pendiente con el indio: llevarlo a la vida civilizada. La razón por la que pasa esto es que, como ya dije, el mestizo necesita del indígena para reafirmar su valor:

¹² Villoro, *op. cit.*, p. 180.

Es pues, el indígena quién, indirectamente, revelará al mestizo su propia misión. El mestizo, al volver sobre él su atención, ve reflejado en los ojos del indio su propio proyecto. Sólo porque el indígena está ahí, separado, en su radical aislamiento y diversidad, se le hace consciente al mestizo su propio ideal. Al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo.¹³

Si recordamos el proceso de reconocimiento en Sartre, dijimos que el encuentro con el otro se da en la mirada, es cuando el otro me mira que yo me reconozco como un ser-con y por tanto me reconozco a mí como un ser completo. Así, el proceso de reconocimiento entre mestizo (yo) e indígena (otro) se da y la relación entre ambos cambia, ahora el mestizo encuentra en el indígena un otro con el que con-vive en el mundo. Sin embargo, el reconocimiento en este punto sólo es de ida, el reconocimiento del indígena mismo como un yo que objetiviza al mestizo no se da, es por eso que el mestizo trata de llevarlo hacia la “vida civilizada” hacia la conversión del indigenismo al mestizaje. Cito nuevamente a Villoro:

Pero el reconocimiento no es aquí recíproco. El mestizo, con todos los valores que representa, es fin tanto ante sí mismo como ante el indio; pero éste no es sólo un medio, medio para la realización de la finalidad de unidad y convergencia en el mestizaje. El indio reconoce al otro como fin, pero no es reconocido a su vez por éste. [...] Se reconoce su capacidad de trascendencia, pero no para que se erija a sí misma como fin.¹⁴

La segunda etapa del indigenismo actual es la valoración positiva del indígena por parte del mestizo-indigenista (interesante que hasta este punto se habla de un sujeto indigenista) en la que este último se reconoce como igual al indígena y comienza a actuar en correspondencia con eso. Según Villoro esto se da al evitar la pretensión de reconocimiento con Europa y el comienzo de la búsqueda de una identidad mexicana. La importancia aquí es que el indígena y el mestizo-indigenista se aceptan como iguales, que se complementan en el ejercicio del reconocimiento en el que el mestizo como un yo

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Villoro, *op. cit.*, p. 189.

se sirve del espejo del indígena como otro para reconocer su ser-con-el-mundo y a su vez, el indígena trata al mestizo como igual y, sin decirlo, lo acepta y se reconoce como indígena que objetiviza al mestizo y posee completamente su ser-con-el-mundo.

Tenemos entonces que es hasta que se da el proceso de reconocimiento, en términos existencialistas, que se puede hablar de indigenismo, pues es hasta ese punto en el que ese otro indígena es reconocido como otro yo, así como aceptada su capacidad de trascendencia y autodeterminación; en otras palabras, su libertad.

Ahora bien, regresemos a la crítica con la que se inició este texto, nos dice Villoro que:

El indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (revelado) por el no indígena (instancia relevante). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la realidad social, en el cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena. La instancia revelante de lo indígena está constituida por clases y grupos sociales concretos que intentan utilizarlo en su beneficio.¹⁵

Sin embargo, como vimos en el tercer momento, es hasta que el indígena como el mestizo se aceptan en la relación de reconocimiento como iguales que Villoro habla de un indigenismo, es hasta que el mestizo deja de mirar únicamente en el indígena un medio para reafirmar su valor o un utensilio político, económico o de cualquier otra índole, hasta que hay una relación de amor al afirmar el ser del otro sobre el ser de sí mismo, hasta que se puede hablar de reconocimiento, y, siguiendo tanto a Villoro como a Sartre, es hasta que se reconoce la libertad del otro desde mi libertad que puede completarse mi propio ser.

Recapitemos brevemente, tenemos entonces que en los estadios de reflexión sobre la otredad, propuestos por el doctor Mario Teodoro Ramírez, parece necesario el reconocimiento del otro para llegar a la constitución de una comunidad social. Si seguimos la misma línea, al observar el recorrido histórico por los momentos del indigenismo, es posible admitir que el reconocimiento del otro es

¹⁵ *Ibid.*, pp. 9 y 10.

necesario para comenzar a evitar su dominación. Así, el existencialismo, aunque no puede asegurarnos la no dominación, si es condición necesaria para que ésta se dé, es decir, la no dominación exige el reconocimiento entre las partes, pues ésta es la justificación para no dominar.

Desde hace varios años algunos alumnos y académicos de la UNAM nos reunimos en un seminario a discutir asuntos relacionados con la diversidad cultural y la justicia. El día que murió Luis Villoro no dudamos un instante en rendirle un homenaje. Los textos reunidos en este volumen son parte de ese homenaje. En su mayoría tratan sobre la filosofía política y la filosofía de la religión de Luis Villoro. Algunos son textos descriptivos pero en gran medida aventuran caminos por los que la filosofía de Villoro puede seguir enriqueciendo nuestros debates. Muchos textos fueron escritos por notables académicos de la UNAM y otros por estudiantes que aún se están formando en sus aulas. En ese sentido este libro recoge un debate muy interesante entre generaciones al que no sólo debemos dar espacio sino seguimiento. La filosofía de Luis Villoro echó raíz y dará todavía muchos frutos, aquí encontramos una prueba de ello.

