



EL OTRO OCCIDENTE

Revista de ciencias sociales y crítica cultural

VILLORO

La filosofía al servicio de la vida: Luis Villoro en su centenario

Juan Villoro | Escritor

Mauricio Beuchot |

Academia Mexicana de la Historia

Guillermo Hurtado |

Universidad Nacional Autónoma de México

Samuel Arriarán |

Universidad Pedagógica Nacional

IN MEMORIA

Adolfo Sánchez Vázquez /

Federico Álvarez

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

José Antonio Alonso Herrero |

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

POESÍA

Mario Bojórquez /

Mijail Lamas /

Fabián Espejel

INVITACIÓN A LA LECTURA

El enfoque cualitativo en las Ciencias Políticas...

/ **Fabián Alejandro Gerónimo Castillo**

El nihilismo mexicano. Una reflexión filosófica.

/ **Javier Hernández Quezada**

El lado virtual. Subjetividades pospandémicas

/ **Linda M. Romero Orduña**

5

AÑO 3 / NÚMERO 5

ENERO-JUNIO

2025

BUAP

BUAP
re
vis
tas



El *otro* Occidente

Revista de ciencias sociales y crítica cultural

EL OTRO OCCIDENTE,
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y CRÍTICA CULTURAL
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)

DIRECTORIO

Ma. Lilia Cedillo Ramírez

Rectora

José Manuel Alonso Orozco

Secretario General

Ygnacio Martínez Laguna

Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado

Luis Antonio Lucio Venegas

Director General de Publicaciones

Luis Ochoa Bilbao

Director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPS)

Fabián Alejandro Gerónimo Castillo

Secretario Académico (FCPS)

Mirza Aguilar Pérez

Secretaria de Investigación y Estudios de Posgrado (FCPS)

Omar Eduardo Mayorga Gallardo

Director

Soporte técnico

Rogelio Díaz Vázquez

El Otro Occidente, Revista de ciencias sociales y crítica cultural, año 3, número 5, enero-junio de 2025, es una publicación semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), con domicilio en 4 Sur No. 104, Col. Centro, C.P. 72000 Puebla, Pue., México, Tel. + 52 222 229 55 00 Ext. Editor responsable: Mtro. Omar Eduardo Mayorga Gallardo, elotrooccidente@gmail.com Reserva de derechos al uso exclusivo (en trámite), E-ISSN (en trámite), ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Mtro. Omar Eduardo Mayorga Gallardo, domicilio en Avenida San Claudio esquina boulevard 22 sur, Col. Jardines de San Manuel, C.P. 72570, Puebla capital, México. Fecha de la última modificación: 29 de diciembre de 2024. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.



Contenido

DOSSIER

La culminación de una experiencia. Los últimos años de Luis Villoro.	6
Juan Villoro	
El realismo cognoscitivo de Luis Villoro y su relevancia para nuestro tiempo	17
Mauricio Beuchot	
El Hidalgo de Villoro	30
Guillermo Hurtado	
Multiculturalismo y modernidad según Luis Villoro	41
Samuel Arriarán	

IN MEMORIA

Adolfo Sánchez Vázquez	59
El mejor homenaje es imitarlo cada día	
Federico Álvarez	

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

La tarea crucial de las universidades en México	66
José Antonio Alonso Herrero	

POESÍA

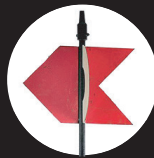
Mario Bojórquez	85
Mijail Lamas	88
Fabián Espejel	90

El enfoque cualitativo en las Ciencias Políticas	92
Fabián Alejandro Gerónimo Castillo	
<i>El nihilismo mexicano. Una reflexión filosófica</i>	98
Javier Hernández Quezada	
El lado virtual	102
Linda M. Romero Orduña	

DOSSIER

La filosofía al servicio de la vida

Juan Villoro en su centenario



La culminación de una experiencia. Los últimos años de Luis Villoro.

Juan Villoro*

Desde que abandonó la carrera de Medicina, que substituyó por la de Filosofía, mi padre se relacionó con el cuerpo de modo estoico. En 1992, poco antes de cumplir setenta años, padecía una laberintitis que le causaba vértigo; sin embargo, no dejaba de salir a la calle, apoyándose en las fachadas de las casas.

A principios de ese año se celebró en el auditorio de la Facultad de Medicina de Ciudad Universitaria el Coloquio de Invierno, destinado a analizar las perspectivas sociales del fin de siglo. Mi padre debía participar, pero se sentía agobiado por el mareo y me pidió que lo disculpara con los organizadores. Justo cuando cumplía su encargo lo vi entrar al auditorio.

—¿Cómo llegaste? —le pregunté, sorprendido por su aparición.

—Le pedí a un alumno que me guiara y me agarré a su espalda.

Había atravesado el campus con un sherpa que le servía de apoyo. Recordé una frase que me decía de niño y que durante mucho tiempo me pareció incomprensible: “Eres el báculo de mi vejez”.

La escena resume su magisterio: la fuerza de Luis Villoro provenía de las personas que había formado. Seguramente, ignoraba el nombre de ese alumno y las circunstancias de su vida, pero se sostenía en sus hombros con

* El Colegio Nacional

la seguridad de quien confirma una teoría. Cuando Hegel dijo, a propósito de Napoleón, que al fin había visto “una idea a caballo”, entendió la materia como una posibilidad del pensamiento. En forma similar, mi padre usó el cuerpo del alumno como el prólogo de su ponencia y atravesó los jardines del campus apoyado en esa “idea”.

Una y otra vez lo vimos sortear adversidades físicas como si el cuerpo no fuera otra cosa que una molesta sugerencia. Cuando caía en cama con fiebre, se encerraba a masticar aspirinas y dormir durante tres días. Rara vez se protegía del clima e ignoraba que hay distintas formas de vestirse. Detestaba la playa, la molesta región donde los libros se llenan de granos de arena. En mi primera infancia, cuando él aún estaba casado con mi madre, nos llevaba a Veracruz o a Mazatlán vestido de traje y con zapatos de calle; nos dejaba en el hotel y regresaba a la capital en el primer camión. Muchos años después, cuando comenzó a ir a la zona zapatista en Chiapas, remontó colinas sumidas en la niebla sin alterar en modo alguno su vestimenta. A pesar de las continuas gripes que padecía, vivía según la hipótesis de que el clima puede ser ignorado.

Algo parecido le pasaba con la gente. Recuerdo la cena en que él y Alejandro Rossi, su mejor amigo, hablaban en compañía de otras personas de los horrores de la capital y la posibilidad de mudarse a un sitio más tranquilo. De pronto, alguien sugirió la ciudad de Puebla, de innegable hermosura, con buena vida cultural, espléndida comida y cercana a la Ciudad de México. “El problema es la gente”, comentó un contertulio. Antes de que pudiera hablarse de una posible discriminación de los poblanos, mi padre alteró la reunión con esta frase:

—¿Pero por qué les importa la gente?

—Bueno, porque hay gente—respondió cáusticamente Rossi.

Mi padre hacía abstracción de las personas en concreto para ocuparse de la humanidad. Con enorme eficacia, olvidaba los rostros como si pertenecieran al clima que tampoco le interesaba. Esto le permitía concentrarse en sus asuntos. No llegaba a calificar como egoísta porque reaccionaba a las llamadas de atención de quienes lo necesitaban, pero se abstraía dichosamente del entorno y trataba a todo mundo con generalizada e indiferente amabilidad.

En forma curiosa, también se desentendía de su cuerpo. Cuando yo era niño, si me quejaba de un dolor, decía:

—No seas tiquismiquis.

Ser “tiquismiquis” significaba tener cólicos, jaqueca, diarrea, calambres, molestias que él soportaba en secreto.

Su estoicismo y su excepcional constitución física le permitieron vivir al margen de la salud hasta muy avanzada edad. En caso necesario, como ocurrió en El Coloquio de Invierno, recurría a la fuerza de la voluntad.

En 2003, a los 81 años, pasó por un quebranto mayor. Sufrió un derrame cerebral en Oaxaca. De manera insólita, pudo volver por su cuenta a la Ciudad de México. Yo vivía entonces en Barcelona y regresé al país temiendo estar ante el anuncio de un desenlace fatal. La demora en ser atendido causó a mi padre daños irreversibles. Perdió por un tiempo el uso del idioma; luego, su cerebro reaccionó en forma peculiar: comenzó a hablar en francés, la lengua que aprendió cuando estuvo interno en Bélgica. Semanas más tarde tuvo una lenta y relativa mejoría; recuperó el lenguaje común y la facultad de concentrarse.

Antes de volver a sus intereses de siempre, se entretuvo con programas de televisión que interpretaba a su manera. En las tardes veía repeticiones de la serie *Bonanza*. Tal vez recordó que Wittgenstein disfrutaba los westerns como un ejercicio de ética. Lo cierto es que un día me dijo:

—Esto es más profundo de lo que piensas.

Habló de la relación entre los tres hermanos de la serie, que le recordaban a los Karamázov, y de la peculiar presencia de un cocinero chino, que representaba al Otro.

Le conté esto en un correo electrónico al novelista peruano Alonso Cueto y me contestó lo siguiente: “Todo esto me ha hecho recordar que yo también fui aficionado a *Bonanza* cuando era joven. Recuerdo que había siempre un elemento ético presente en los argumentos. Incluso en esa época (los años sesenta), el tema del racismo siempre aparecía, pues los hermanos y el padre defendían a los negros de los abusos, y respetaban y querían a su cocinero chino. Era un padre con tres hijos de distintas mujeres, lo que ayudaba a que fueran tan distintos. La serie mezclaba el western con la comedia familiar, dos grandes tradiciones americanas. El tema de la utopía aparecía también en *La Ponderosa*. Todo eso parece algo anacrónico ahora pero tal vez no lo es tanto. Mientras pensaba en eso, recordaba esa otra novela, esta vez sobre cinco hermanas, que hablan de los valores pero también del amor, en *Orgullo y prejuicio*. Las series de televisión posteriores en Estados Unidos son un espejo de la evolución: hay mucho más cinismo y las familias se han desmembrado (como en *Seinfeld* y *Two and a half Men*)”. Pocos días después, Cueto añadió: “Después de escribirte el último correo, prendí la televisión y por obra de un programado azar, estaba empezando en ese mismo canal un capítulo de *Bonanza*. A diferencia de otras veces y gracias a nuestras conversaciones digitales, lo vi completo, algo que no hacía en cuarenta o cincuenta años. Un vecino inmigrante italiano de los Cartwright ve llegar a un grupo de indios que se instalan en su tierra y decide darles protección, pues comprende que han sufrido mucho. Sin embargo, la ley lo obliga a sacarlos para que vayan a la reserva. En torno a todo eso, su familia italiana y el cocinero chino de los Cartwright entran en conflicto. Un tema para reflexiones éticas en torno a las diferencias culturales que seguramente está

en la base del interés de tu padre y de Miró Quesada. Mi padre también fue filósofo, por eso lo conozco a Paco Miró Quesada, y esos eran los temas que se planteaban en algunas conversaciones. Creo que voy a ver la serie de vez en cuando desde ahora”.

Las reflexiones de Alonso Cueto me ayudaron a entender lo que mi padre veía sin explicarlo del todo. Los avatares del rancho La Ponderosa le permitieron retomar lentamente los asuntos que le interesaban antes del ictus. La diversidad, la autonomía de los pueblos originarios, la relación entre la ética y el poder volvieron a él a través de los vaqueros, los colonos y los inmigrantes que disputaban por tierras y colindancias.

Una tarde se animó a asomarse a las hojas tamaño carta que doblaba a la mitad para hacer cuadernos de notas. Su caligrafía de trazos de alambre le pareció extraña, pero más extraño le pareció lo que esas letras decían o trataban de decir. Ese texto continuaba las reflexiones de *El poder y valor*. Desconcertado, mi padre dijo:

—No entiendo mi mente —sus palabras cayeron con tristeza.

Al cabo de unos días mejoró lo suficiente para pasar de la melancolía a la irritación. Tuvo que enfrentar un asunto de la vida práctica, zona desagradable donde se derrama la leche y los trámites nunca acaban. No podía imitar su propia firma y había olvidado el código de su tarjeta. Estaba al margen de sus recursos.

Mi padre detestaba tener dinero por la sencilla razón de que su familia había sido rica y él veía los ahorros como un sobrante inmerecido. Sin embargo, por un tiempo la incapacidad física lo convirtió en un paria y descargó su ira contra los abusos del sistema capitalista. Se sabía en desventaja, pero quería luchar. Me pidió que lo acompañara al banco, donde un ejecutivo lo conocía bien.

Ajeno a las fisonomías y los rasgos de carácter, se servía de recursos simbólicos para reconocer a las personas. Definía a la gente por sus ideas o su escenografía. Al entrar a la sucursal, descubrió que el escritorio del ejecutivo estaba vacío:

—¡Putra madre! —exclamó con fuerza, alterando el tedio de las transacciones bancarias.

De niño, yo no podía decir “chin” sin que él me regañara. Cualquier grosería o asomo de grosería estaba proscrita en el léxico familiar. En su caso, los insultos eran sustituidos por palabras que parecían sacadas de una novela de Galdós: “truhan”, “malandrín”, “zafio”. El derrame acabó con esas reservas y con su cuota de paciencia, nunca muy elevada.

Curiosamente, el ejecutivo sí estaba ahí, pero se encontraba en el escritorio de al lado, lo cual lo volvía irreconocible para mi padre. Este despiste no era producto del accidente vascular, sino de su manera de percibir la realidad. En una ocasión, mi hermana Carmen lo visitó en su oficina y él

pasó ante ella diciendo: “buenos días, señorita”, incapaz de reconocerla en ese ámbito. En otra ocasión, al salir de un restaurante, tomó un objeto de la mesa creyendo que se trataba de la gorra de uno de los comensales; ya en el estacionamiento, preguntó a quién pertenecía y descubrimos que se había llevado el tortillero.

La imposible vida real asedió a mi padre con mayor fuerza en los días posteriores al derrame, y los desajustes de los que siempre nos reímos se volvieron trágicos. Pero una vez más dio muestras de insólita entereza. Tramitó entre insultos y jaculatorias un nuevo Número de Identificación Personal, lo apuntó en las libretas diminutas que guardaba en distintos cajones, supervisó las tribulaciones de la familia Cartwright en Bonanza y su mirada volvió a iluminarse ante la presencia de las mujeres, lo cual le permitió recuperar adjetivos que parecían depender de un mismo impulso erótico.

Pero un malestar profundo, cercano a la desesperación, lo agobiaba. Quería restaurar algo difícil de describir, una mente de excepcional rigor. Decir que tenía buena memoria es decir muy poco. Lo importante es que mantenía activos todos sus conocimientos. En su archivo, las cosas aprendidas sesenta años atrás estaban tan frescas como la noticia de ayer. Podías hacerle una pregunta de física, astronomía, geografía, música clásica, cualquier disciplina ajena a su repertorio habitual, y respondía con la inmediatez de quien se dedica de tiempo completo a esa tarea. Su cultura era amplia, pero lo singular era el estado de alerta en que la mantenía, como si en todo momento debiera utilizarla. El derrame equivalía al incendio de una esmerada biblioteca, y él luchaba con heroísmo para apagar el fuego.

Como he dicho, actuaba según la convicción de que las enfermedades empeoran al pensar en ellas. Aceptar un dolor equivalía para él a confesar un defecto moral. Esta relación pudorosa con el cuerpo se volvió imposible ante un padecimiento que le dificultaba la elocuencia. Era obvio que estaba mal. Odiaba que preguntáramos por su salud y aceptamos prescindir del tema.

Por las tardes, lo visitaba en su casa para leerle un cuento o una novela breve. Me pareció oportuno compartir con él una obra que había admirado en otro tiempo, *El viejo y el mar*, de Ernest Hemingway. La trama se ubica en Cuba, país adorado por mi padre, y recupera la lucha contra los elementos, inútil pero conmovedora: “Un hombre puede ser derrotado, pero no vencido”, escribió Hemingway para encomiar la dignidad en la derrota.

Terminada la larga lectura, mi padre resopló y dijo:

—No soy como el pescador, no quiero seguir luchando.

Fue lo más cercano a la resignación que le escuché en vida. La voluntad que parecía inquebrantable había sufrido un revés.

Atesoramos ciertas frases por su rareza; esas palabras definen a una persona por lo que no debería decir. Fue lo que sucedió con la lectura de *El viejo y el mar*. Mi padre claudicaba, un gesto decisivo por insólito.

Como tantas veces, me equivoqué con él. El relato de Hemingway lo hizo sentir vulnerable, pero al día siguiente hablamos del suicidio del autor y lo repudió por completo. Recordó una de sus pasiones de juventud, el existencialismo, y el libro de Camus, *El mito de Sísifo*, en el que señala que no hay problema filosófico más importante que el suicidio. Acto seguido, señaló que Sartre era muy superior a Camus. Habíamos hablado del tema varias veces, con la asimetría del maestro ante el alumno. Mi padre no asumía con sus hijos el tono de quien pronuncia un dictado, pero su trabajada retórica era la de quien, indiscutiblemente, sabía más que nosotros. Muchas veces sus cuatro hijos soñamos que nos daba la razón sin que eso dejara ser, precisamente, un sueño. Yo prefería a Camus sobre Sartre, no sólo como escritor, sino como defensor del hombre rebelde, ajeno a las coacciones del partido y del “compromiso histórico”. Mi padre volvió a decir:

—Camus podrá escribir mejor, pero Sartre piensa mejor.

Esta pugna ponía en tensión nuestros oficios. Me dedico a la literatura, donde se aspira a escribir mejor de lo que se piensa, y él se dedicaba a la filosofía, donde se piensa mejor de lo que se escribe.

Después de recordar que Sartre había sido más profundo, aunque menos seductor que Camus, regresó al tema del suicidio:

—La filosofía existe para negarlo. Es una preparación para la muerte, como dijo Montaigne.

Mi padre volvía a argumentar. El filósofo estaba de vuelta.

Sin embargo, aunque regresó a su talante combativo, se negó a recibir tratamientos para combatir la afasia hasta que supo del Centro Internacional de Restauración Neurológica en Cuba, que le había entusiasmado a Sergio Pitol. Mi padre aceptó el ir ahí, pensando menos en su salud que en ser curado por la Revolución.

Las precariedades de la isla no minaron su pasión castrista. Regresó con renovado aprecio por la bandera del rubí y la estrella, y fortalecido por el descanso en un hospital rodeado de jardines.

En 2005, dos años después del incidente vascular, escribió un brillante ensayo, “La filosofía desde la otra cara de la modernidad”, donde puso énfasis en la inclusión de las diversidades culturales, y en 2006 prosiguió esas reflexiones en “¿Otra democracia es posible?”, donde criticó los procedimientos representativos de las democracias parlamentarias y abogó por una democracia directa. Esas ideas fueron la base de un libro que se publicaría después de su muerte: *La alternativa*.

Mi padre no recuperó la sofisticada capacidad argumentativa de libros como *Creer, saber, conocer* o *El poder y el valor*, pero aprovechó al máximo los recursos de los que aún disponía. Decantó su pensamiento, prescindiendo de toda floritura innecesaria, y acentuó sus convicciones políticas.

Este trabajo fue producto de una enconada lucha consigo mismo. Para un cerebro que recompone sus funciones, al modo de una computadora que se “resetea”, los avances suelen estar acompañados de recaídas. Lentamente, mi padre comenzó a aprovechar sus desventajas. Uno de los principios de la sabiduría consiste en convertir los defectos en virtudes. En vez de intentar un amplio despliegue expositivo, optó por un estilo de eficaz economía.

Me atrevo a decir que incluso se sirvió de la neblina mental que ya no lo abandonó del todo para acomodar la vida a su medida.

Mi padre padecía diabetes y tenía prohibidos dos placeres que le resultaban esenciales: el alcohol y los chocolates. Como suele ocurrir, en aras de ayudarlo, sus parientes nos volvimos insoportables. Con la complicidad de su cuidadora, él se hacía de botellas de vino y cajas de chocolates, y no aceptaba comentarios críticos. Con entereza apocalíptica afirmaba:

—Quiero morir contento.

Tres años después del derrame esta disputa proseguía. Mi hija Inés, entonces de seis años, fue a verlo una tarde al salir de la escuela. Hablaron largamente de un asunto que a ambos concernía: la irrenunciable importancia del chocolate.

Por lo que alcancé a oír, Inés le pidió que no confundiera los consejos de la familia con la realidad. No queríamos que se enfermara, pero eso no significaba que los chocolates fueran malos; al contrario, eran tan buenos que había que dosificarlos.

Si mi hermano Miguel heredó, más que ninguno de nosotros, el talento de mi padre para el conocimiento, quien heredó su talento para argumentar fue mi hija Inés.

Después de hablar con ella, mi padre inventó una historia. Sabía que nos podíamos oponer a lo que pretendía decir con sensatez y que, en cambio, callábamos cuando hablaba como si no las tuviera todas consigo. En la siguiente reunión, dijo con una gestualidad tal vez calculada:

—Me visitó mi hija menor, la que vive en Francia.

Se refería a Inés, que vivía en México, pero a los seis años estudiaba en Liceo Francés.

—Es una psicoanalista de altísimo nivel —continuó.

¿La confundía con su hija Carmen, que ejerce el psicoanálisis en Guadalajara?

—Me reveló la clave de los chocolates. Ahora entiendo por qué ustedes están equivocados.

Repetió lo dicho por Inés y supimos que tenía razón. El prohibicionismo extremo lo hacía ver como alguien indigno de confianza, incapaz de moderación alguna. De manera libre y racional, él debía decidir su propia cuota de vino y chocolates. El argumento era incontrovertible. Además, se apoyaba

en una suave chifladura: una presunta psicoanalista de seis años convertía un placer peligroso en dosificada prescripción médica.

En sus últimos diez años mi padre reveló en forma sorprendente su capacidad de sobreponerse a los desgastes de la edad. Todo lo que aprendió en sus años de fortaleza le sirvió para resistir en la debilidad. En muchos sentidos fue su mejor década.

Varias veces, al preguntarle cuál había sido su edad favorita, respondió sin vacilar:

—Los treinta años.

Esa edad de elección lo situaba antes de todo lo demás, a la puerta de sus libros, sus matrimonios, sus romances, sus cargos universitarios, sus compromisos políticos. Le gustaba verse así, como una hoja en blanco a punto de ser escrita, en los albores de una trayectoria. Las turbulencias posteriores le brindaron momentos de gozo, pero su edad perfecta parecía ser la de una vida potencial, hecha de promesas y conjeturas.

La plenitud le llegó cuando ya parecía imposible. No me refiero a sus logros intelectuales o académicos, sino a algo más profundo: la vida como obra. Ante la adversidad, reunió los restos de un naufragio para ejercer el gozo, la serenidad, la armonía entre los sentimientos y las ideas.

En compañía de la filósofa Fernanda Navarro, su última mujer, fue capaz de un sostenido atrevimiento: ser feliz sin caer en las banalidades que siempre repudió.

¿De qué sirve dedicarse a la reflexión si no es para refutar la adversidad? Séneca y Epicuro pasaron por lo mismo antes que él. El primero aceptó la fatalidad con digna aquiescencia, el segundo ejerció la dicha consciente de sus límites. Mi padre combinó ambos recursos y nunca fue tan feliz como en sus últimos años.

Sin duda, sus nuevas habilidades lo volvieron caprichoso. Hizo lo que le dio la gana sin dañar a nadie. Siempre preocupados, sus parientes pensamos que podía dañarse a sí mismo. Salía a caminar a deshoras sin avisarle a nadie, continuaba viajando a Chiapas para ver a los zapatistas, hacía donaciones imprevistas, comía en La Casserole un menú kamikaze (crema de queso, sesos en mantequilla negra y brownie), recibía a gente que podía aprovecharse de él. Nada de eso era nocivo. Todo estaba bajo control, menos nuestra preocupación.

Nos había acostumbrado en tal forma a su firmeza de carácter que nos costaba trabajo adaptarnos al nuevo sesgo de su inteligencia, que sorteaba la debilidad física con los variados registros del afecto, la voluntad y la picardía.

Quienes hablaban con él por primera vez admiraban su buen juicio y su vocabulario. Conservaba el dominio del balón, aunque ya no podía jugar un partido. Quienes lo conocíamos de tiempo atrás sabíamos que era otro.

Recuerdo un episodio de su elocuencia. Por ahí de 1976, asistí a una conferencia suya en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, de la que fue fundador. Había iniciado su disertación cuando el Teatro del Fuego Nuevo se quedó a oscuras, víctima de un apagón. Con toda calma, dijo:

—Afortunadamente, las palabras y las ideas son luminosas en sí mismas —y continuó en forma impecable.

Ese orador magistral había desaparecido, pero la figura que lo sustituía era fascinante. Con menos registros lograba más, no en el campo intelectual, sino en el entorno afectivo, en el que nunca se había sentido muy cómodo. Disfrutaba cada momento del día, desde la puntual lectura de *La Jornada* en la mañana hasta la cena de tortilla de patatas que le hacía su cuñado Fernando. No dejó de reflexionar ni de asociar cualquier tema con sus ideas. Mantuvo su correspondencia con el subcomandante Marcos y sus diálogos con Pablo González Casanova, el compañero de generación al que más admiraba, escribió *La alternativa*, sobre el original camino emprendido por los zapatistas, se acercó al budismo, leyó poemas, vio documentales científicos y sorteó a los médicos como si gozara de salud perfecta.

Con el pretexto de no ser entubado ni mantenido en estado larvario, esquivaba las consultas. Estaba bastante bien para su edad, pero ya sabemos cómo son las familias. Alguien tenía que vigilarlo.

A pesar de su resistencia, lo acompañé varias veces al médico. Cuando le preguntaban si se había sometido a cirugías descartaba esa información como si se tratara de una propuesta. Entonces yo recordaba que le habían hecho una angioplastia y lo habían operado de la próstata:

—¡Cómo te acuerdas de tantas cosas! —exclamaba con genuina admiración.

A falta de achaques reales, los parientes pensamos en algunos imaginarios. Sospechamos que su puritanismo ante la enfermedad podía ocultar algún mal.

De sus cuatro hijos, yo era el único que vivía en la Ciudad de México. Además, soy el primogénito y nací en una época en que eso incluía responsabilidades.

De haber sido hijo único, habría juzgado que mi padre disfrutaba de los acomodos de la buena vejez. Con la mejor intención, mis hermanos hacían toda clase de preguntas sobre su estado de salud. Durante una década respondí en forma infructuosa al interrogatorio de una psicoanalista, una economista de la salud y un doctor en física que vivían lejos y anhelaban estar cerca. Para acabar de una vez por todas con la presión familiar, decidí que mi padre viera a un geriatra capaz de hacer un diagnóstico de conjunto.

Se acercaba a los noventa años sin haber consultado a un especialista de ese tipo y se negó a ver a un “médico de viejos”.

Busqué a especialistas que pudieran caerle bien, hasta que el doctor Guillermo Soberón me recomendó a un geriatra que se había doctorado en Francia y era buen lector de filosofía. No le dije a mi padre que iríamos a una consulta; le propuse que sostuviera un coloquio con alguien que lo había leído; aceptó, con más curiosidad que convicción.

El geriatra resultó ser una persona amable y culta que compartía los gustos parisinos de mi padre. Hablaron con buen ánimo de diversos temas hasta que el médico deslizó el diálogo hacia la consulta:

—Si le digo que el señor Martínez vive en la calle Centenario número 4, departamento 105, ¿me puede decir cuál es su dirección?

—No.

—¿No me puede decir el nombre de la calle?

—No.

—¿Por qué?

—Porque no conozco al señor Martínez.

—Se trata de una hipótesis, necesito saber si usted recuerda lo que le digo.

—Recuerdo lo que me interesa, no lo que no tiene sentido. ¿Por qué debo interesarme en el señor Martínez?

—Estamos haciendo un ejercicio.

—Entonces no me pregunte por su calle, dígame qué tengo que ver con el señor Martínez.

—No tiene nada que ver.

—¿Lo ve? Su pregunta es insustancial.

—Quiero saber si retiene los datos.

—Retengo los datos que aportan sentido, ¿cuál es el sentido del señor Martínez?

El filósofo se imponía al médico, que buscó un nuevo ángulo de ataque:

—¿Le preocupa la muerte?

—Como a todo mundo.

—¿Teme morir?

—No demasiado, trato de olvidarme de mí mismo.

—¿Está deprimido?

—Para nada, ese olvido conduce a la felicidad. ¿Ha leído libros de budismo?

—No.

—Debe hacerlo.

—¿Cuál me recomienda?

La sesión cambió de signo; mi padre comenzó a recetar lecturas y el médico a tomar apuntes. Contemplé con orgullo ese diálogo inesperado, sabiendo que nadie podía estar más sano que mi padre a sus casi noventa años.

Al salir del consultorio, exclamó:

—¡Es un doctor espléndido! —atribuía al médico el diálogo que él había guiado.

Fue el sesgo dominante de sus últimos años. Lo significativo venía de los demás. No quería ser el centro de ninguna conversación. Acostado en la cama o en su sillón favorito, preguntaba:

—Cuéntame cómo estás.

Si yo procuraba pasar a un asunto que lo incluía, me atajaba de inmediato:

—¿Cómo estás tú?

En 2007 coincidimos en Madrid. Yo tenía una modesta participación en Casa de América y él iba a recibir un premio. Quise acompañarlo, pero se negó a decirme dónde era y no encontré datos en internet. Pensé que no nos veríamos, pero se presentó a mi mesa redonda, se hizo amigo de los demás participantes (entre ellos Alonso Cueto), departió con todo mundo y Daniel Mordzinski lo inmortalizó en un retrato. Feliz de ser un testigo, no quiso que nadie lo viera como protagonista.

Desapareció como había llegado. Perdió o le cancelaron un vuelo y pasó la noche en el aeropuerto de Barajas. Podía haberle pedido hospedaje a mi hermana Renata, que vive en Madrid, pero no le importó dormir en una silla.

Cuando nos volvimos a ver le hablé con alarma del asunto y su semblante se llenó de compasión: ¡Qué lejos estaba yo de entender que hay padecimientos superiores a los de estar en vela en tierra de nadie! ¿Hay otra tarea para un filósofo?

Los últimos años de mi padre representaron la culminación de una experiencia. Convirtió su oficio en una forma de vida.

Al verlo tan conforme con su situación, le dije:

—Montaigne dijo que la filosofía es una preparación para la muerte, pero a ti se te está pasando la mano.

En vez de sus acostumbradas réplicas, sonrió y dijo una frase inesperada:

—Tienes razón.

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

Mauricio Beuchot*

Introducción

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

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

*Academia Mexicana de la Lengua

El realismo “fuerte” de Villoro

Luis Villoro publicó, en 1982, un libro que nos marcó a los que estábamos en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y desde allí intentábamos seguir los cauces metodológicos de la filosofía analítica, hacia diferentes aplicaciones (en mi caso, al aristotelismo, como lo hacían ya Lukasiewicz, Bochenski, Geach, Anscombe, Kenny y otros). Se trataba de Creer, saber, conocer.¹ En ese trabajo de epistemología trata el tema de la objetividad y la verdad, y sustenta un realismo con el que siempre simpatiqué, más fuerte que los de la mayoría de los pensadores que presentaban actitudes realistas (entre ellos, León Olivé). Para Villoro, la objetividad es relativa a comunidades epistémicas, pero la verdad no lo es. Entiende la verdad de una manera tarskiana, muy cercana al correspondentismo aristotélico. Tiene, pues, una postura metafísica realista: hay una realidad independiente de la mente, y la verdad consiste en que lo pensado/expressado corresponda a los hechos que se dan en la realidad.² Siempre me sentí muy cercano a esa posición realista “fuerte” de Villoro, por eso trataré de defenderla de las agudas objeciones que le lanzara León Olivé.

Después de la aparición del libro de Villoro, las réplicas no se hicieron esperar. León Olivé fue uno de los que más persistentemente debatieron con Villoro el asunto de la verdad y del realismo. Así, en “Villoro: sobre verdad, objetividad y saber”, de 1984 (recogido después en su libro *Conocimiento, sociedad y realidad*, de 1988), Olivé sostuvo que la objetividad y la verdad son conceptos epistémicos y sociales. Distingue entre objetividad y verdad. La primera es aceptabilidad racional, mientras que la segunda es aceptabilidad racional en condiciones ideales.³ Algo puede ser objetivo sin ser verdadero y a la inversa. Porque la objetividad tiene que ver con la intersubjetividad, es decir, da razones para justificar algo, y eso es una cosa que se hace en el diálogo entre los miembros de una comunidad epistémica. Eso podría tener cierto relativismo con respecto a marcos conceptuales, pero la verdad no puede tenerlo (hay universalidad de la verdad y relatividad de la objetividad).⁴ Es decir, se puede ser relativista en cuanto a la objetividad, pero no en cuanto a la verdad. Con todo, la verdad no es metafísica, sino

¹ Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982. Véase una reseña mía de esta obra en *Diálogos* (El Colegio de México), n. 115 (1984), pp. 79-80.

² *Ibidem*, p. 176.

³ El mencionado artículo está publicado en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 16(48), 1984, pp. 79-103. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.1984.556> Después se incluyó como capítulo del libro de Olivé, León. *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, México, FCE, 1988, p. 144. Lo citaré por esta edición.

⁴ *Ibidem*, p. 175.

epistémica, depende de los marcos conceptuales, aunque alude a una realidad. Una realidad con la que no mantiene relación de adecuación, esto es, no se trata de una realidad como correspondencia, ya que ésta supone un realismo metafísico, y aquí se está dando cabida a un realismo epistémico, que depende de los marcos conceptuales. Por lo demás, la objetividad no es relativa a los individuos de la comunidad, sino a los marcos conceptuales de la comunidad misma.⁵

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

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

Es precisamente la objeción que Olivé hace a Villoro, al cual señala como situado en la línea del realismo metafísico, porque para él el mundo de los hechos está ya constituido, independientemente de la mente, y la verdad no es relativa a marcos conceptuales. Buena parte de la reflexión de Olivé sobre estos asuntos se dio por reacción a las tesis de Villoro. Así, el argumento de Villoro en favor de su realismo metafísico, basado en que puede explicar el éxito de la ciencia, es objetado por Olivé diciendo que, aun cuando la existencia de un mundo ya hecho puede explicar dicho éxito, no es la única explicación. Al igual que el realismo metafísico dice que hay una única descripción verdadera de la realidad, a lo cual el realismo interno de Putnam opone el que puede haber más de una. Por lo demás, las mismas cosas que dice el realista metafísico puede reelaborarlas el realista epistémico, sólo que en relación con marcos conceptuales. Lo que suple aquí a la verdad como correspondencia entre proposiciones y hechos es la verdad como aceptabilidad idealizada, esto es, para cualquier sujeto.⁶ Esto suena al “auditorio ideal” de Perelman, que es un auditorio inexistente, o al oyente ideal de Apel y de

⁵ *Ibidem*, p. 159.

⁶ *Ibidem*, p. 154.

Habermas; lo cual es una abstracción, por lo que ya se está universalizando, pero sin tomar en cuenta lo concreto.

Olivé expresa así su postura: “Por mi parte considero que un genuino realismo debe aceptar que hay una realidad no contaminada por conceptualizaciones, es decir, independiente de todo marco conceptual. Pero igualmente debe rechazar la idea de que existe un único, verdadero y completo marco conceptual que ofrece la descripción correcta de la realidad. Eso quiere decir que deben admitirse los diversos marcos, correspondientes a diversos puntos de vista, y que aun siendo diferentes pueden ser correctos. La noción de objeto auto-identificante debe rechazarse por incoherente (pues sólo hay identificación desde marcos conceptuales y no desde los objetos), o porque si se hace coherente se llega a una metafísica indeseable.”⁷ Como se ve, está del lado de Putnam.

Olivé expone tres razones por las que debe abandonarse la noción correspondentista metafísica de la verdad: “1) nadie ha ofrecido una adecuada elucidación de este tipo de correspondencia (pero ésta podría ser una desventaja contingente y superable); 2) si se lleva hasta sus últimas consecuencias, la idea de la correspondencia metafísica debe ir acompañada de la aceptación de una única verdadera y completa descripción del mundo, la cual equivale a reconocer que hay objetos auto-identificantes, pero entonces debe admitirse una identidad entre realidad y razón, o realidad y discurso, lo cual es una tesis metafísica indeseable, y 3) esa noción de verdad es incoherente con una perspectiva social que permita entender la existencia de diferentes puntos de vista o de marcos conceptuales, los cuales sin embargo pueden describir adecuadamente una realidad.”⁸

La razón 1) es la más débil. La razón 2), en el caso de Aristóteles, obliga a distinguir diferentes tipos de correspondencia, ya que aun adoptando una posición correspondentista, es válido admitir que puede haber varias descripciones verdaderas de la realidad, sólo que unas más verdaderas que otras, de acuerdo con el principio del conocimiento analógico, según el cual hay varias maneras de acercarse a la verdad, que está en un límite ideal; es decir, cree que la correspondencia no implica necesariamente que hay una sola descripción verdadera de la realidad, sino que hay una que se acerca más a la verdad que las otras, sin agotarla o casar completa y exclusivamente con ella. Hay grados de correspondencia con la realidad, lo cual no contempla Olivé como posibilidad.

Lo que no se ve claro en la exposición de Olivé es cómo podría excluir la obligación —que él rechaza— de tener que aceptar “el verdadero y completo marco conceptual” al cual tienden los marcos conceptuales de hecho

⁷ *Ibidem*, p. 155.

⁸ *Ibidem*, pp. 159-160.

producidos.⁹ ¿Cómo se origina un marco conceptual? ¿Es impensable un Adán antes del surgimiento de todo marco conceptual? ¿Quién dio origen a los marcos conceptuales? Es decir, el utilizar condiciones ideales lleva a asumirlas en todos los casos; así, si la verdad es la aceptabilidad por un sujeto en condiciones epistémicas ideales, esa situación —que se dice que no es utópica— lleva a pensar que es cuando se da un marco conceptual apropiado, y que el conjunto de estos marcos parciales apropiados es “el verdadero y completo marco conceptual”. En efecto, Olivé dice que la verdad es la aceptabilidad de una proposición por parte de un sujeto independientemente de los marcos conceptuales. ¿Hay una situación independiente de dichos marcos? ¿No es una situación contradictoria? ¿No toda situación de aceptabilidad es relativa a tales marcos? ¿Cuál es esa situación independiente: se trascienden todos los marcos o se ponen en entredicho?, ¿se abstrae de ellos o se llega a un marco que supere a todos? Vuelve a sonarnos la idea de Perelman del auditorio razonable universal, el cual no existe de hecho.

Para apoyar su rechazo de la relativización de la verdad a sociedades, marcos o individuos, Olivé distingue entre la aceptabilidad ideal por todo sujeto, que caracteriza a la verdad, y el problema de “si los marcos conceptuales a disposición de sociedades específicas tienen recursos suficientes para expresar a ‘P’, y si los usuarios de esos marcos, los sujetos de una sociedad específica, tienen recursos, conocimiento previo disponible, relaciones sociales adecuadas, para reconocer la verdad de ‘P’”. De esa manera, ‘P’ será objetiva para ellos, además de verdadera; pero del hecho de que sea objetiva no se desprende que sea verdadera, como del hecho de que no sea objetiva no se desprende que no sea verdadera. La verdad y la objetividad tienen intersección en algunos casos, no en todos. Esa intersección entre objetividad y verdad ¿es la condición ideal? Queda pendiente elucidar esa extraña y paradisiaca situación ideal de aceptabilidad, para ver cuándo se da y cómo se llega a ella. Sobre todo cómo se llega a ella. Para poder ejercer esa mayéutica socráticamente con todos.

En cuanto a la racionalidad, hay un sentido en que la ve como universal y no sólo como relativa, a saber, como facultad o potencialidad de los seres humanos; pues, aun cuando de hecho haya muchas cosas irracionales, tiene la facultad de la razón. Esto se parece al adagio clásico de que las definiciones se refieren a la potencia y no al acto: en los actos los hombres pueden manifestar irracionalidad, pero en la potencia siguen siendo racionales. En efecto, “puede reconocerse que existe un núcleo de presupuestos de la acción social, el cual es genuinamente universal, y debe entonces distinguirse de lo que en nuestro contexto sociocultural llamamos racionalidad.”¹⁰ Por ejemplo, uno

⁹ *Ibidem*, p. 160.

¹⁰ *Ibidem*, p. 185.

de estos presupuestos es lo que Olivé llama el “principio débil de no contradicción”, el cual impide que se acepten todas las proposiciones formables en un lenguaje, al menos una quedaría excluida. Este es uno de los principios que no pueden ser violados por una comunidad, so pena de fracasar en la comunicación. Sólo las pruebas y el reconocimiento de su verdad, pero no la verdad misma, es lo que se relativiza a un contexto social. Olivé distingue el relativismo cultural, que acepta en ese sentido, del relativismo conceptual, que considera insostenible.

De este modo, vamos que, aun cuando son muy atendibles las objeciones de Olivé a Villoro, el realismo “fuerte” de éste sigue incólume, pues conserva su validez dentro de las diferentes explicaciones del conocimiento. No en balde el propio Hilary Putnam llegó a decir que hay varios tipos de realismo, como lo expresa el título de su libro *The many Faces of Realism*, de 1987. Y el realismo de Villoro ha tenido fecundas aplicaciones, como al diálogo intercultural, entre nuestros pueblos originarios y nuestros gobiernos.¹¹

Ciencia y sabiduría

Pasaré ahora a una aplicación que hizo el propio Villoro de su realismo epistemológico, a saber, a la noción misma de filosofía. Se nos dice que ella, más que una ciencia, es una sabiduría. Pues bien, nuestro pensador dio muestras de esa sapiencia y, además, nos dejó buenas indicaciones de ella en sus escritos, singularmente en el que me ha servido de base, el libro *Crear, saber, conocer*, ya citado. Trataré de recuperar sus líneas esenciales, para que se vea su concepción de la sabiduría, que es, precisamente, la filosofía, tal como él la entendía y la practicó.

En ese libro, Villoro sitúa su investigación en un contexto más amplio que el contenido expresado por el título de *Crear, saber, conocer*. Tal contexto abarcaría las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación, para buscar los caminos hacia la libertad. Aquí sólo trata la parte correspondiente al problema del pensamiento, el cual ya de por sí forma una totalidad bien integrada. Villoro lo ve, sin embargo, como preparatorio para el estudio de esas relaciones cuyo tratamiento promete. Visto como una unidad, este libro sobre el crear, el saber y el conocer presenta un orden interno constituido por el acucioso análisis de cada noción que considera. Todo ello es

¹¹ Beuchot, Mauricio. “Sobre el diálogo intercultural. Reflexiones a partir de Luis Villoro”, en Alcalá Campos, Raúl (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, México, Porrúa, 2015, pp. 85-99.

conducido hasta culminar en la relación del conocimiento con la praxis y, consiguientemente, con la ética.

Así, el libro de Villoro no se queda en un análisis frío de las nociones mencionadas, sino que quiere ser una reflexión profunda y detallada sobre problemas que en verdad atañen al hombre: la naturaleza y la justificación del creer, el saber y el conocer. Se ha dicho que la filosofía reciente se ha centrado en el lenguaje, desplazando los demás problemas. En la obra de Villoro encontramos una prueba fehaciente de que, a partir del lenguaje, la filosofía actual puede rendir cuenta de las nociones y problemas gnoseológicos, metafísicos, éticos, etc., que siempre son de actualidad. Y lo mismo puede constatarse en filósofos de otros ámbitos que corrientemente han cargado el sambenito de hacer caso omiso de esta problemática humana.

Delimitando su método filosófico, más que limitarse a los hechos, Villoro analiza estos problemas a través de sus respectivos conceptos, concretamente: los conceptos epistémicos principales. Uno asocia entonces todo esto con la obra de filósofos que han tenido un proyecto semejante; ciertamente filósofos de extraña clarividencia, como J. Hintikka, E. Gettier, R. Chisholm y H.-N. Castañeda, entre otros. Me resulta estimulante el que un gran sector de la filosofía actual, con un alto índice de laboriosidad y seriedad, se abra a problemas de hondas repercusiones sociales.

En cuanto al tema que estudia, Villoro se preocupa —muy filosóficamente— por definir la naturaleza de la creencia, el saber y el conocer. Pero también se preocupa —más filosóficamente aún— por la justificación de nuestro creer, saber y conocer.

Atendamos primeramente a su búsqueda de las definiciones, que ya de por sí supone una ardua “cacería” (lo que los antiguos llamaban “*venatio definitionis*”), dado que requiere un atento examen de los hechos y del lenguaje.

La creencia, después de considerar diversas concepciones sobre la misma y sus respectivas dificultades, es definida mediante condiciones necesarias: “S cree que p si y sólo si: (i) S está en un estado adquirido x de disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias: (ii) p ha sido aprehendido por S; (iii) p determina x.”¹² S es el sujeto concreto, p es una proposición, y x el estado adquirido de disposición a responder. De ello surge la siguiente definición de creencia: “un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos.”¹³ Es una definición aceptable, que prepara la definición del saber y se conecta con ella.

¹² Villoro, Luis, *op. cit.*, p. 71.

¹³ *Idem.*

El saber es definido como “creer algo por razones objetivamente suficientes.”¹⁴ Esto conduce a los problemas de la verdad y la existencia, los cuales se sintetizan en el concepto de conocer.

De esta suerte, el conocer exige las siguientes condiciones necesarias: “(i) Tener o haber tenido experiencias directas de x [un objeto o hecho] (y, por ende, que x exista). (ii) Integrar en la unidad de un objeto x diferentes experiencias de x. (iii) Poder tener ciertas respuestas intelectuales adecuadas frente a x.”¹⁵ Es bueno recordar que una definición es un esquema, por lo que basta con aducir las condiciones necesarias de lo que se define: exigir que sean necesarias y suficientes es pedir demasiado. Resuena aquí el adagio tradicional: la definición sólo requiere aplicarse en potencia a lo que define.

Pero más interesante aún es el tópico de la justificación. ¿Cómo justificamos nuestras creencias, nuestro saber y nuestro conocer? Además de tomar en cuenta los motivos, Villoro se centra en las razones con las que apoyamos creencias, saberes y conocimientos.

Esto hace relacionar la noción de explicación. Villoro prefiere entender la explicación-justificación como relación de inferencia. En el campo de la creencia, esto se hace aun si no hay conciencia de tal inferencia justificadora. En el campo del saber, han de tomarse muy en cuenta la objetividad y la intersubjetividad: Villoro se inclina por la dimensión “pragmática” que introduce la comunidad epistémica, lo cual marca una diferencia entre la justificación de su saber. También el saber y el conocer se justifican de manera distinta. En concreto, el conocer —a diferencia del saber, que se justifica en razones objetivamente suficientes— se justifica en experiencias directas. Por lo demás, también hay diversos tipos de conocer, que postulan diferentes modos de justificación. Si se pregunta por el factor común del conocer, por el conocer en general, sólo podría darse una definición muy abstracta (y que se concretiza real y efectivamente en varias modalidades): “es un estado disposicional a actuar, adquirido, determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos, que se acompaña de una garantía segura de acierto.”¹⁶ Dentro de los tipos de conocimiento, Villoro rescata el saber sapiencial, la sabiduría, y lo relaciona —en cuanto a los motivos y justificaciones— con las comunidades sapienciales.

Finalmente, considero de gran valor algunas aclaraciones que hace Villoro al relacionar el conocimiento con la práctica. Especialmente, evita la exageración de la praxis como criterio de verdad —que ciertamente obedece a una comprensión inexacta del concepto de praxis—, así como también ayuda a evitar el polo opuesto: el ideal del saber por el saber. Todo esto lo

¹⁴ *Ibidem*, p. 139.

¹⁵ *Ibidem*, p. 207.

¹⁶ *Ibidem*, p. 221.

pone en camino hacia una ética del conocimiento, que busca para conquistar una de las metas más preciadas del hombre: la libertad.

Después de haber expuesto lo anterior, veo que me sigo sintiendo muy inclinado al realismo ontológico de Villoro, más que al que propone Putnam. La diferencia está en que no creo que nuestros marcos conceptuales den también la existencia a las cosas, además de su cognoscibilidad por nuestra parte. Prefiero decir, como hace Villoro, que la realidad es epistémica o gnoseológicamente dependiente, pero ontológicamente independiente; y que con esto no se tiene un realismo “metafísico” (en el sentido de Putnam) sino un realismo “ontológico”.

Putnam sostiene que la realidad es en parte dependiente y en parte independiente ontológicamente, y que la parte dependiente es un subconjunto de la parte ontológicamente independiente, pero debo confesar que eso no me queda nada claro, ni siquiera conjuntamente, ya que, si la realidad dependiente es un subconjunto de la independiente, una parte de la realidad independiente sería dependiente, lo cual no entiendo. Por eso me parece mejor sostener, como lo hizo Villoro, que hay una realidad independiente ontológicamente y dependiente gnoseológicamente. Creo que se puede alegar algo que el mismo Putnam acepta. En polémica con Nelson Goodman, Putnam llega a decir que las clases naturales no son completamente epistémicas. Ontológicamente, nosotros construimos la noción de constelación, pero no la de estrella o astro. La clase de las constelaciones es arbitraria, porque cambian de cultura a cultura; por ejemplo, los griegos veían unas, los chinos otras, etc. Pero la clase de los astros es natural, porque no puede ser —al menos no totalmente— construida por nuestros marcos conceptuales, intereses y recursos cognoscitivos.¹⁷

Así, pues, la postura epistemológica de Villoro se sostiene y es fecunda en explicaciones. Es una muestra de su validez. Yo he tratado de aprovecharla para mis reflexiones epistemológicas, a las que paso a continuación.

Hacia un realismo analógico, señalado por Villoro

Termino ahora con unos breves apuntes del realismo que he desarrollado a partir del que nos dejó nuestro maestro, Luis Villoro. Él siempre me apoyó y alentó en mi propuesta de una hermenéutica analógica, diciéndome que llegara a una racionalidad analógica. Y es, precisamente, dentro de ella donde he planteado un realismo analógico.

¹⁷ Véase Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 166-169.

El realismo “fuerte” de Villoro —así lo llamaba él mismo— me marcó el camino. Lo he tratado de recorrer. Primero planteé la necesidad de recuperar el realismo frente a las críticas de algunos filósofos analíticos, principalmente Peter F. Strawson y Donald Davidson; otros pragmatistas, como Richard Rorty; y algunos entre la pragmática y la hermenéutica, como Karl Otto Apel. También abordé el realismo interno de Putnam.

Exceptuando a Rorty, pude tener discusiones sobre el tema con los anteriormente citados, y conté con sus respuestas, algunas de las cuales quedaron publicadas. En efecto, en 1984 tuve discusión con Davidson, con la ponencia “Pensamiento y lenguaje en la semántica de D. Davidson”¹⁸, en el marco del V Simposio Internacional de Filosofía, organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.¹⁹ También discutí con Apel, mediante la ponencia “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”²⁰, en el Simposio sobre la obra de este filósofo, organizado por la Universidad Iberoamericana.²¹

Discutí, asimismo, con Putnam, con la ponencia “Realismo y clases naturales”²², en el XI Simposio Internacional de Filosofía, organizado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.²³ Igualmente discutí con Strawson, en un volumen colectivo compilado por Carlos Caorsi, de la Universidad de Montevideo, en 1993.²⁴

Esas discusiones me sirvieron para precisar mi postura y el sesgo del realismo analógico que el propio Luis Villoro me pedía que desarrollara. La razón es que en la actualidad hace falta recuperar el realismo, debido al exagerado relativismo posmoderno. Pero no un Realismo así, sin más, o con mayúsculas; sino, por supuesto, cierto realismo. Por eso no puede ser un realismo ingenuo, como el “realismo científico” que adoptaron los positivistas lógicos (Putnam dice que piensa en ellos cuando habla de “realismo metafísico”, sobre todo en Wilfrid Sellars, y los rechaza). Ése es un realismo unívoco, demasiado duro, incluso naif, inaceptable. Pero ahora el relativismo

¹⁸ Beuchot, Mauricio. “Breves consideraciones sobre el problema pensamiento-lenguaje en D. Davidson”, en Villanueva, Enrique (comp.) *Quinto Simposio Internacional de Filosofía*, México, UNAM, 1992, vol. I, pp. 73-75. La respuesta de Davidson está en las pp. 77-79.

¹⁹ Evento realizado en Xalapa, Veracruz, del 20 al 24 de agosto de 1984.

²⁰ Beuchot, Mauricio. “La verdad hermenéutica y pragmática en Karl-Otto Apel”, en Arriarán, Samuel y Sanabria, José Rubén (comps.) *Hermenéutica, educación y ética discursiva (en torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 55-66. La respuesta de Apel aparece en las pp. 67-71.

²¹ Evento realizado en la Ciudad de México, el 29 de febrero de 1991.

²² Beuchot, Mauricio. “Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam”, en *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113. Las respuestas de Putnam no se publicaron por cuestiones de derechos de autor.

²³ Evento realizado en Taxco, Guerrero, el 25 de agosto de 1992.

²⁴ Beuchot, Mauricio. “La teoría de la verdad en Strawson”, en C. E. Caorsi (ed.), *Ensayos sobre Strawson*, Montevideo (Uruguay), Universidad de la República, 1993, pp. 7-27. La respuesta de Strawson aparece en las pp. 181-184.

ha minado el realismo. Incluso el realismo interno de Putnam ha sido visto como demasiado relativista, casi contradictorio. Sería un realismo equívoco, que me resulta inaceptable. Por eso se necesita un realismo analógico, que no tenga la rigidez del unívoco, pero tampoco la elasticidad excesiva del equívoco.

En la necesidad de ese realismo me ha confirmado el que recientemente mi amigo Maurizio Ferraris ha lanzado el manifiesto de un “Nuevo realismo”. Eso me parece importante y oportuno, contra el relativismo posmoderno. Pero el suyo me suena en exceso fuerte, aunque ha ido cambiando. En primer lugar, surgió por oposición al relativismo extremo de su maestro Gianni Vattimo, connotado filósofo posmoderno. Por otro lado, lo está construyendo a partir de John Searle, lo cual habla de la impronta de la filosofía analítica que tendrá ese realismo. Abrigo el temor de que sea un realismo demasiado unívoco todavía.

Por eso con un filósofo argentino, José Luis Jerez, he trabajado en la línea de la construcción de un realismo analógico. Éste trata de apoyar la empresa de Ferraris, pues es necesario revitalizar el realismo, que estaba tan vilipendiado. Pero también intenta aceptar las críticas que se han hecho a un realismo demasiado pretencioso, y por eso busca evitar el construir un realismo unívoco, tal como el de los positivistas lógicos; pero también quiere evitar caer en un relativismo excesivo, como el que no deja de ostentar el realismo interno o pragmatista (ha recibido diversos nombres) de Putnam. Ése sería un realismo equívoco.

¿Qué sería ese realismo analógico? Un realismo así es de cepa aristotélica, pero pasado por las críticas de los filósofos analíticos, pragmatistas y hermenéutas que han criticado realismos demasiado rígidos y pretenciosos. Con todo, es suficientemente “fuerte” como para oponerse a los relativismos de los posmodernos. Por eso me parece que se coloca en la línea trazada por nuestro maestro Luis Villoro.

Esto se encuentra, por ejemplo, en el libro que escribí con José Luis Jerez²⁵ y que ha sido traducido al italiano por petición de Maurizio Ferraris. Jerez y yo esperamos que este realismo analógico, en la línea de una hermenéutica analógica, preste un servicio a la filosofía latinoamericana. En efecto, esta propuesta ha sido considerada por Mario Magallón, del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM), y Juan de Dios Escalante, de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), como un producto filosófico latinoamericano.²⁶ También lo han visto como

²⁵ Véase Beuchot, Mauricio y Jerez, José Luis. *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén (Argentina), Editorial Círculo Hermenéutico, 2013.

²⁶ Véase Magallón Anaya, Mario y Escalante Rodríguez, Juan de Dios (coords.) *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014, pp. 12 y 17.

algo, dentro de la filosofía mexicana, que es novedoso. Por eso he escrito otro libro con Luis Eduardo Primero Rivas.²⁷ Es decir, se la ve como una nueva epistemología, una que se coloca en el Sur, es decir, en América Latina.

En efecto, el antirrealismo, el relativismo extremo y otras corrientes han agotado su periplo (la posmodernidad ya está de salida), y se siente el retorno del realismo (como el nuevo realismo, de Ferraris y su grupo), con nuevos estudios sobre ontología y epistemología, que tratan de recuperar la realidad, pero sin la ingenuidad de los realismos que no aceptaban ninguna mediación. En nuestro caso, superando los relativismos extremos de los marcos conceptuales, perspectivas, intereses, etc., queremos un realismo crítico, pero decidido. Es decir, un realismo que tome en cuenta las críticas, objeciones y discusiones que ha recibido esta postura de filósofos analíticos, pragmatistas y hermeneutas, para reconstruir el edificio, pero con una conciencia del saludable paso por la reflexión autocrítica. Quizá ése sea el mayor realismo posible, uno que ha pasado por el diálogo, el debate y la reflexión en la que se pueda partir de la experiencia misma. Ahora necesitamos un planteamiento diferente y nuevo, según las corrientes que nos tocan en la filosofía actual (la filosofía analítica y la posmoderna). Siempre nuestro diálogo se da con la gente de nuestro tiempo.

El propio Maurizio Ferraris ha considerado que el realismo analógico que estoy desarrollando forma parte del movimiento del “Nuevo Realismo” que él ha desatado recientemente. Esta corriente cuenta con exponentes célebres, como Markus Gabriel, Quentin Meillassoux, Graham Harman y otros. Pero sigue vigente el peligro de que se retorne al realismo unívoco de la modernidad científicista, o que se vaya otra vez al realismo equívoco de la posmodernidad relativista. Hace falta un realismo analógico que no tenga la rigidez del unívoco, pero tampoco la disolución del equívoco. Este realismo analógico ya forma parte de esa vertiente del “nuevo realismo”, tal como lo ha reconocido Ferraris, quien lo incluye como una parte de ese movimiento. Dice expresamente: “El Décimo Coloquio de Hermenéutica Analógica llevado a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 14 al 16 de octubre de 2014 se llamó ‘Una nueva hermenéutica para un nuevo realismo.’”²⁸ De modo que el nuevo realismo analógico no solamente ha sido reconocido y ha recibido carta de ciudadanía en Latinoamérica, sino también en Europa, con lo que se está constituyendo como algo más allá de

²⁷ Véase Beuchot, Mauricio y Primero Rivas, Luis Eduardo. *Perfil de la nueva epistemología*, México, CAPUB, 2012, 2a. ed., México, Publicar al Sur Editorial, 2022.

²⁸ Ferraris, Maurizio. “Realismo por venir”, en Ramírez, Mario Teodoro (coord.) *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, México, 2016, 66, nota 82. Lo dice también en *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina), Círculo Hermenéutico, 2014, p. 8; y en “Surgimiento y desarrollo del nuevo realismo”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), vol. LXVIII, núm. 199 (2019), p. 433, nota 74.

nuestras fronteras. Todo para servir a nuestra filosofía mexicana, como fue el espíritu que mostró Villoro en su momento.

Conclusión

Según puede verse, Luis Villoro ha ejercido un magisterio filosófico muy notable en México, del cual le estamos agradecidos. Yo nunca tuve la suerte de ser su alumno, pero la tuve de ser su amigo y colega en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Allí pude hablar mucho con él acerca del realismo analógico, al cual vio con buenos ojos, porque se coloca en la línea de un realismo consistente, que él siempre defendió. Ese fue el magisterio suyo al que aludo, y el haber continuado en su perspectiva es el mejor homenaje que puedo rendir a su memoria.

El Hidalgo de Villoro

Guillermo Hurtado*

La independencia de Villoro

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

Por esas fechas se formuló el proyecto de realizar una serie de ediciones en torno al bicentenario del nacimiento de Hidalgo en 1953. El primer título de esta colección fue *La revolución de independencia de Luis Villoro*. El libro ha sido reeditado y reimpresso en varias ocasiones y, a pesar de haber sido superado en muchos aspectos, se le valora aún como un clásico de la historia de México;¹ sin embargo, me parece que el libro también debería considerarse como un clásico de la filosofía, en particular del movimiento de la filosofía de lo mexicano. Aunque el volumen salió de la imprenta el 13 de diciembre de 1953, Villoro terminó de escribirlo dos años antes, en

*Instituto de Investigaciones Filosóficas Universidad Nacional Autónoma de México

¹ Véase Ávila, Alfredo y Garrido Asperó, María José. “Temporalidad e independencia. El proceso ideológico de Luis Villoro, medio siglo después.” *Secuencia* [online]. 2005, n.63 [citado 2022-11-03], pp.76-96. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482005000300076&lng=es&nrm=iso>. ISSN 2395-8464. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i63.931>.

noviembre de 1951, según lo deja anotado en el prólogo. El dato es relevante, ya que muestra que el libro fue redactado en el momento de mayor actividad del Grupo Hiperión. La revolución de independencia no es una crónica de los sucesos, es una interpretación de la gesta desde el campo de la historia de las ideas, de la historia de las mentalidades y, a fin de cuentas, de la historia existencial, o sea, de la manera en la que los mexicanos definieron su ser en el mundo.

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

En este artículo haré un examen del ensayo de Villoro de 1952 sin tomar en cuenta el libro de 1953. Aunque el ensayo se enfoca en el análisis de la persona de Hidalgo, sus reflexiones abordan asuntos históricos, como las causas y directrices del movimiento de independencia y, además, diversas problemáticas filosóficas, como la naturaleza del acto libre, la realidad del tiempo y la psicología moral del arrepentimiento. Una característica del ensayo es que está imbuido de la perspectiva filosófica de Kierkegaard e incluso adopta algunos de sus conceptos como herramientas de análisis. Sin embargo, en ningún momento Villoro cita al danés. ¿Por qué? Lo ignoro. Lo que sabemos, por otras fuentes, es que cuando presentó la conferencia de 1951, Villoro tenía muy fresca su lectura de Kierkegaard. En 1950, Villoro había ofrecido un curso sobre el existencialismo cristiano en la Facultad de Filosofía y Letras en el que había dedicado varias sesiones al estudio del pensamiento del filósofo danés.² En el Archivo Luis Villoro se guardan las copiosas notas que tomó Villoro sobre las obras de Kierkegaard para impartir dicho curso.³ No está de más subrayar estos datos porque a veces se asume que toda la filosofía de lo mexicano del Grupo Hiperión se hizo a la sombra del existencialismo ateo de Heidegger o Sartre.

² Véase "Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras". *Filosofía y Letras*, num. 37, enero-marzo de 1950, p.120.

³ Fondo Luis Villoro, Caja 2, Folder 9, Folios 15-67.

La libertad de Hidalgo

Para adentrarse en los motivos del cura de Dolores, Villoro estudia las actas del juicio contra Hidalgo después de su captura.⁴ A partir del examen de tales documentos, Villoro ofrece una interpretación filosófica del estado existencial de Hidalgo y, en general, del movimiento independentista. Una primera objeción que podría plantearse es que los documentos en los que Villoro basa su ensayo sólo muestran una faceta de Hidalgo y que para entender a cabalidad su pensamiento debió haber examinado más documentos, en particular, los redactados por Hidalgo mismo, desde sus escritos teológicos hasta sus proclamas políticas. Dicho de otra manera, Villoro estudia únicamente al Hidalgo derrotado, no al victorioso que imaginaba un nuevo orden. No obstante, Villoro pudo haber replicado que su propósito no era hacer una biografía intelectual de Hidalgo, sino simplemente examinar algunos aspectos de su existencia que le resultaban de interés y que, según él, nos permitían entender una dimensión del movimiento.

Villoro sostiene que el suceso que generó en los mexicanos la conciencia plena de la ilegitimidad del orden colonial fue el golpe de estado de Yermo al Virrey Iturrigaray el 15 de septiembre de 1808. Cuando llegó la noticia de que Fernando VII había abdicado, algunos integrantes del Ayuntamiento de México hicieron la propuesta de que la administración del reino pasara a una junta local. El argumento esgrimido consistía en que, durante la ausencia del monarca, la soberanía debía retornar a las instituciones del reino novohispano. Aunque Iturrigaray no aceptó la moción, la élite peninsular sospechó que pretendía proclamarse rey con el apoyo de los criollos. Ante esa amenaza, el vizcaíno Gabriel de Yermo encabezó un golpe de estado. Villoro sostiene que, hasta antes del golpe de Yermo, los mexicanos creían que el poder estaba basado en la ley, pero que después del golpe descubrieron que el poder estaba fundado en la fuerza. Si los peninsulares habían hecho uso de la fuerza para lograr su objetivo, ¿por qué los criollos no habrían de hacer lo mismo? Más que un sofisticado argumento de la filosofía escolástica o de la filosofía ilustrada, ese descubrimiento vital fue el detonador de la independencia. En un plano filosófico, Villoro pudo haber dicho que los mexicanos llegaron por experiencia a una tesis que Walter Benjamin sostuvo en el siglo XX: la violencia es el fundamento de toda ley, tanto para instituirla como para preservarla.⁵

⁴ Véase “Causa instituida contra Hidalgo”, en Hernández y Dávalos, Juan E. *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de 1808 a 1821*, México, UNAM, 2010.

⁵ Véase Benjamin, Walter. “Para una crítica de la violencia” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1998, p. 32.

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

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

“Mientras en torno a la mesa se calibran los móviles y razones para actuar, Miguel Hidalgo se aleja de sus compañeros; en silencio, sumergido en su interior soledad, pasea por la estancia. De pronto, ante el asombro de todos, la deliberación se corta de un tajo: Hidalgo se ha adelantado y, sin aducir más razones ni justificantes, exclama: “Caballeros, somos perdidos, aquí no hay más recurso que ir a coger gachupines.” La decisión no ha brotado del cálculo de los motivos, sino de la soledad y del silencio. Los conspiradores sienten, de pronto, toda la angustia del salto libre.”⁶

Villoro introduce aquí el concepto kierkegaardiano de la angustia. Para Kierkegaard, la libertad no es una potencia, siempre es un acto, no es un atributo, es un salto. La angustia es el vértigo de la libertad.⁷ Por ejemplo, Adán no sabía qué era violar una prohibición. Sin embargo, intuía que era una posibilidad, es más, lo sentía en sus entrañas, y eso le producía un vértigo: se siente atraído al abismo y le da pavor acercarse a él. La decisión de Hidalgo es un salto existencial hacia lo desconocido. Hidalgo no se distrae en ofrecer razones porque en este punto ninguna razón es suficiente para lanzarse a una empresa tan temeraria. Los demás conspiradores habían pasado horas calibrando las razones para actuar, pero Hidalgo no da el salto por esas razones. Ha elegido en la soledad de su persona comenzar la guerra de independencia y llevará a cabo su cometido pase lo que pase y cueste lo que cueste.

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

⁶ Villoro, Luis. “Hidalgo: violencia y libertad”, *Historia mexicana*, Vol. 2, N. 6, octubre-diciembre 1952, p. 227.

⁷ Kierkegaard, Søren. *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa Calpe, p. 80.

“Hidalgo intuye a la perfección que su acto no se basa en un fundamento racional; en cambio, ve en su origen: ligereza e inclinación, imágenes perfectas de la libertad, que es, a la vez, vuelo ingrávito, “salto”, y pasión por el fin elegido. Lo que hizo, dice Hidalgo, fue sólo “para sostener la empresa”; en su acto sólo percibe un polo directivo, al que se arrojará con pasión; la empresa, es decir, la tarea libremente elegida en ese momento decisivo. Más preciso todavía es al responder otra pregunta. Declara que su inclinación a la independencia fue lo que lo obligó a decidirse con tanta ligereza o llámese frenesí, y más adelante, repite con insistencia esa misma frase “ligereza inconcebible y frenesí”.⁸

Villoro subraya ahora el concepto de frenesí. García Bacca, maestro de Villoro, había rescatado el sentido filosófico del concepto en su libro de 1945 *Filosofía en metáforas y parábolas*.⁹ La referencia procede de *La vida es sueño*, cuando Segismundo se pregunta qué es la vida y se responde que es un frenesí. Hidalgo está poseído por un frenesí durante el instante extendido en el que hace la independencia de México y contagia de ese frenesí al pueblo que lo sigue en su aventura.

Este frenesí es embriagante para Hidalgo y para el pueblo que lo sigue en su marcha. La experiencia apasionada de la libertad es la experiencia de ser fundamento de uno mismo. Por vez primera, pueden sentirse dueños de sí mismos, enseñorearse de sí mismos, vivir a sus anchas. Cuando las autoridades luego le preguntan a Hidalgo quién lo había hecho juez competente sobre un asunto tan grave como el de la independencia, el cura responde que él mismo se había erigido en juez. Villoro percibe que en este momento Hidalgo deja asomar el peligro moral de la libertad: la soberbia. Nos dice “Soberbia es querer poner la propia voluntad por fundamento primero y exclusivo de nuestro ser. ¿Qué es la soberbia sino un apetito de perversa grandeza —pregunta San Agustín—? Porque es perversa grandeza devenir y ser en cierto sentido principio de sí mismo”.¹⁰

Como nos recuerda Villoro, tanto el Obispo Abad y Queipo como el arzobispo Lizana acusaron a Hidalgo de estar poseído por una soberbia demoniaca. Este reproche a Hidalgo por atreverse a ser libre, es decir, principio de sí mismo, no es políticamente insignificante. Detrás está la condena a

⁸ Villoro, Luis. *op. cit.*, pp. 227-228.

⁹ García Bacca, Juan David. *Filosofía en metáforas y parábolas. Introducción literaria a la filosofía*, México, Central, 1945, p. 249.

¹⁰ Villoro, Luis. *op. cit.*, p. 229.

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

El instante de Hidalgo

Kierkegaard distinguió el tiempo de la eternidad.¹¹ Normalmente se supone que el tiempo es una sucesión compuesta por el pasado, el presente y el futuro. Sin embargo, el presente, definido como el intermedio entre el pasado y el futuro, no existe, es una abstracción. La eternidad es el verdadero presente. ¿Hay comunicación entre el tiempo y la eternidad? Sí lo hay, sostiene Kierkegaard, y eso es el instante. El instante es la síntesis concreta entre el tiempo y la eternidad tal como la vive un individuo en el momento en que hace uso de su libertad. Aunque la elección libre es nuestra, la hacemos en el tiempo, también participa de la eternidad, porque será juzgada por Dios para nuestra salvación o perdición.

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

“Es el instante de la libertad negativa que se sostiene en vilo, en su acto de rechazo del mundo real, que se rehúsa a volver sobre el mundo, a situarse, a tomar acomodo en un nuevo orden estatuido de valores (...) El pueblo no percibe el momento evolutivo, sino sólo el momento decisivo en el que parece que el tiempo se detiene y la eternidad se alcanza”.¹²

Este instante es el del acto puro de la libertad que no tiene más fundamento que su propia existencia. Se trata de un instante parecido al *jetztzeit* benjaminiano: el presente suspendido de la acción revolucionaria.¹³ Este primer sentido del instante es el relevante para precisar el concepto de instantaneísmo que luego acuñara Villoro en *La revolución de independencia e incluso*

¹¹ Kierkegaard, Søren. *op. cit.*, pp. 103-115.

¹² Villoro, Luis. *op. cit.*, p. 232.

¹³ Benjamin, Walter. *Tesis sobre la filosofía de la historia y otros fragmentos, (tesis XV y XVI)*, México, Editorial Ítaca, 2008.

da título al capítulo III de ese libro. Se podría objetar que en su ensayo Villoro concibe este instante como uno de libertad negativa, es decir, destructiva, a diferencia de una libertad positiva, es decir constructiva. Aunque fuera por momentos, Hidalgo e incluso el pueblo que los sigue, salen del instante de libertad negativa y se abocan a la edificación de un nuevo orden más justo. No todo fue demolición durante esos meses de la independencia, también hubo creación.

El segundo es el instante como el fin del tiempo, es decir un presente que recoge al pasado concebido como el origen y al futuro concebido como el destino. Así lo describe Villoro “En el instante, parecen unirse el pasado y el futuro más lejanos, el principio y el final de la comunidad histórica se encuentran en el vértice a partir del cual se despliegan”.¹⁴

Se podría argumentar que, en este segundo tipo de instante, el concepto de libertad negativa pierde sentido. La libertad deja de ser negativa o positiva, ya no cabe hablar de destrucción o construcción, como si estuviéramos dentro de la línea ordinaria del tiempo. El propio Kierkegaard diría que en un instante así se puede dar una suspensión de lo ético, como sucedió cuando Dios ordenó a Abraham que sacrificara a Isaac.¹⁵ No nos sorprende, por lo mismo, que Villoro sostenga que el concepto de mileniarismo puede ayudarnos a comprender qué sucedió durante ese instante extraordinario de la revolución de Hidalgo. El movimiento de Hidalgo quedó por fuera del tiempo ordinario y dentro de un tiempo mesiánico en el cual todo acontece de otra manera. Cada suceso adquiere un significado: la inmediata adopción de la Virgen de Guadalupe como estandarte, la transformación del cura de pueblo en una especie de profeta seguido por una multitud, la promesa dada de que se restaurará el orden original y de que viviremos en un paraíso. Aunque Villoro no lo mencione en su ensayo, la interpretación mesiánica de la independencia fue sugerida desde muy pronto dentro de las filas insurgentes: Hidalgo era el Moisés enviado desde el cielo, por intercesión de la Virgen de Guadalupe, para que liberara al pueblo de México de su esclavitud.¹⁶

En ambos casos, el instante no es sólo de Hidalgo es de todo el pueblo que lo sigue en su empresa. Eso distingue el instante villoriano del kierkegaardiano, que está enfocado a la experiencia de un individuo. Según Villoro, el instante de Hidalgo se contagió por todo el país. Todo sucedió, como por una reacción en cadena, por efecto de la primera decisión de Hidalgo aquella madrugada del 16 de septiembre. Sin embargo, Villoro no deja claro si él cree que la interpretación escatológica del movimiento de Hidalgo tiene

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Kierkegaard, Soren. *Temor y temblor*, México, Fontamara, 2006, p. 12.

¹⁶ Véase “Memorial que un americano dirige al cielo, por mano de nuestra Madre María de Guadalupe”. *Correo Americano del Sur*, núm. XXV, jueves 12 de agosto de 1813, p. 23.

algo de verdad o no. O, dicho de otra manera, cuando Villoro adopta el concepto de instante como un vínculo entre el tiempo y la eternidad, ¿acepta la realidad de la eternidad? ¿acepta que la historia humana no se entiende sin la divinidad? En este punto, el ensayo de Villoro queda en una zona de indefinición; en una zona intermedia entre un existencialismo ateo —que puede adoptar la concepción de la libertad como un salto— y un existencialismo cristiano —que, además, pone a ese salto en un instante en el que lo fugaz y lo eterno, lo terreno y lo divino, se juntan—.

El remordimiento de Hidalgo

Villoro afirma que las actas del juicio civil en contra de Hidalgo son documentos verídicos que nos permiten conocer el estado mental de Hidalgo antes de su muerte, no así la llamada “Retractación de Hidalgo”, que es espuria. Cabe entonces la pregunta: ¿se retractó Hidalgo antes de morir? Para responder a la interrogante, Villoro traza una sutil distinción entre el pesar, el arrepentimiento y el remordimiento.

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

Villoro afirma que no es correcto sostener que Hidalgo se haya arrepentido de haber encabezado la guerra de independencia. Aunque él era plenamente consciente de todos los males causados por su movimiento, sigue pensando, hasta el último momento, que el fin de su empresa era bueno, que la independencia convenía al reino y que era lo justo. Lo que padeció Hidalgo en sus postreros días fue remordimiento. La violencia desatada no había cumplido con su fin, que era la independencia. Años después, Edmundo O’Gorman afirmaría que la revolución de Hidalgo hirió de muerte al régimen colonial.¹⁷ Era cuestión de tiempo para que se derrumbara el edificio. A la distancia, la violencia del movimiento quedaría justificada porque el fin

¹⁷ O’Gorman, Edmundo. “Hidalgo en la historia”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, México, 1964, Tomo XXIII, n. 3, p. 220.

se alcanzó, aunque no lo haya presenciado Hidalgo. Sin embargo, Villoro considera que en su celda de Chihuahua a Hidalgo no le importaba lo que pasara después de su muerte. El juicio por sus actos ante el Creador no dependía del futuro, sino de lo que él había hecho durante su vida.

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

Hay una libertad negativa, que destruye el orden establecido, y hay una libertad positiva, que construye uno nuevo. Según Villoro, el movimiento se quedó estancado en la primera, sin ser capaz de pasar a la segunda. Esta opinión parece coincidir con la de Lucas Alamán. No obstante, recordemos que, según el propio Villoro, la relación entre la violencia y la ley ya había sido trastornada por los golpistas peninsulares. El orden vigente era fruto de la violencia y, por ello, para fundar un nuevo orden legítimo era preciso contrarrestar esa violencia para constituir un régimen que fuese un fruto de la libertad. En 1810 Hidalgo rompió las cadenas del pueblo de México —el mural de José Clemente Orozco en Guadalajara ofrece una imagen impactante de ello— y desató la violencia. Pero como el mismo Villoro observa, esa violencia no tuvo como única finalidad la independencia planeada. Eso fue lo que descubrió con horror la élite criolla. Esa élite quería utilizar el mínimo de violencia para alcanzar su fin. Quería una independencia que dejara todo intacto, como la de Iturbide en 1821. En su *Para una crítica de la violencia*, Benjamin —a quien vuelvo a citar porque sus ideas resultan particularmente apropiadas para leer a Villoro desde otro ángulo— postuló un intrigante modo de la violencia desligada de la lógica de medios y fines, una violencia que es manifestación de la existencia de aquel que la efectúa y que Benjamin llamó violencia divina.¹⁸ Vista así, la violencia de la revolución de Hidalgo no fue un medio cuyo fin fuera la independencia, sino la manifestación de un pueblo oprimido que descubrió su libertad. Por ello, Hidalgo no debió haber sentido remordimiento por no haber sido capaz de lograr la independencia, porque lo que él logró fue algo más grande que la construcción de un nuevo orden, de una nueva legalidad, lo que él logró fue precipitar el nacimiento de una nación dueña de sí, y, para ello, era indispensable desatar esa violencia expiatoria. Sin ella, ningún orden nuevo que luego se hubiera pretendido implantar hubiese sido legítimo del todo.

¹⁸ Benjamin, *Wlater. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, cit., p.41.

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

“Entre la soberbia del acto libre y la humildad del remordimiento, vive Hidalgo la más profunda paradoja de la existencia humana, que tan pronto se ilusiona con su autosuficiencia como se percata de su impotencia para alcanzar el bien por sí sola. Mejor quizás que ningún otro personaje de nuestra historia, el padre de la patria vive con autenticidad el drama de nuestra libertad caída, condenada a hacer el mal cuando se cree proyectada infaliblemente hacia el bien, lastrada de indignancia cuando más cree ensalzarse por su propio poder.”¹⁹

El razonamiento final de Villoro es netamente agustiniano. Por causa de la caída, la libertad humana, por sí sola, tiende inevitablemente hacia el mal. La única manera en la que la libertad humana puede llegar de manera segura al bien es por medio de la intervención de la Gracia. ¿Acaso acaba estando Villoro de acuerdo con la acusación de soberbia que le hicieron a Hidalgo sus detractores eclesiásticos? Tal corolario resultaría inquietante, entre otras razones, porque, como dije antes, la condena podría extenderse contra el movimiento independentista y, en general, contra cualquier lucha liberacionista. Sin abandonar una concepción agustiniana de la historia, Villoro pudo haber concluido algo muy diferente: que el drama de Hidalgo cumplió con un rol irremplazable dentro de la historia providencial de México. El sacrificio de Hidalgo fue el precio que se hubo de pagar para que México entrara en el instante de su libertad, es decir, para que pudiera ser una nación cabal. Vistas, así las cosas, Hidalgo no fue ni un villano ni un soberbio ni mucho menos un fracasado, sino un mártir. Villoro se detuvo antes de llegar a este punto. “Hidalgo: violencia y libertad” es un hondo ensayo de historia enigmática que, sin embargo, acaso se quedó algo corto en sus conclusiones.²⁰

¹⁹ Villoro, Luis. “Hidalgo: violencia y libertad”..., *cit.*, pp. 238-239.

²⁰ Agradezco a Virginia Aspe, José Manuel Cuéllar, Aurelia Valero y a todos los miembros del Seminario de Investigación sobre Historia y Memoria Nacionales de la UNAM por sus comentarios a una versión previa de este texto.

Bibliografía

- Ávila, Alfredo, y Asperó, María José Garrido. "Temporalidad e independencia. El proceso ideológico de Luis Villoro, medio siglo después." *Secuencia*, n. 63, México, sept-diciembre 2005.
- Benjamin, Walter. "Para una crítica de la violencia "en Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Madrid, Taurus, 1998, pp. 23-46.
- Benjamin, Walter. Tesis sobre la filosofía de la historia y otros fragmentos, México, Editorial Ítaca, 2008.
- Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de 1808 a 1821, coleccionados por J. Hernández y Dávalos, México, José María Sandoval, impresor, 1877.
- García Bacca, Juan David. Filosofía en metáforas y parábolas. Introducción literaria a la filosofía, México, 1945
- Juan en el Desierto. "Memorial que un americano dirige al cielo, por mano de nuestra Madre María de Guadalupe", *Correo Americano del Sur*, núm. XXV, jueves 12 de agosto de 1813.
- Kierkegaard, Søren. El concepto de la angustia, Madrid, Espasa Calpe, 1982.
- Kierkegaard, Søren. Temor y temblor, México, Fontamara, 2006.
- "Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras", *Filosofía y Letras*, núm. 37, enero-marzo de 1950.
- O'Gorman, Edmundo. "Hidalgo en la historia", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, México, 1964, Tomo XXI-II, n. 3 pp. 221-247
- Villoro, Luis. "Hidalgo: violencia y libertad", *Historia mexicana*, Vol. 2, N. 6, octubre-diciembre 1952, pp. 223-239.
- Villoro, Luis. La revolución de independencia, México, UNAM, 1953.

Multiculturalismo y modernidad según Luis Villoro

Samuel Arriarán*

Introducción

Un rechazo de la uniformización cultural puede derivar a veces en una reivindicación de la modernidad como independencia económica y política de una nación (como en el caso de los vascos, gallegos y catalanes). Luis Villoro ha elaborado una teoría alternativa basada en la multiculturalidad¹. Aunque no se trata de una teoría acabada, sistemática, sin embargo hay numerosos pasajes de su obra donde se presentan tesis relacionadas con el derecho de las comunidades indígenas a preservar sus diferencias culturales (y que pueden coexistir sin mayores conflictos con valores de la cultura occidental). Villoro da a entender que en el caso de la lucha de los zapatistas, por ejemplo, ciertamente se perfila una estrategia de resistencia a la globalización mediante el rechazo de las formas de dominación externa, pero esto no significa

* Universidad Pedagógica Nacional

¹ No es lo mismo multiculturalidad que multiculturalismo. La multiculturalidad es la situación histórica objetiva de la mezcla entre culturas, mientras que el multiculturalismo es la ideología de esa situación. Por eso no hay un solo tipo de multiculturalismo, si no varios: el europeo y anglosajón (basados en la integración y homogeneización) o el de los países latinoamericanos (más abiertos a las diferencias). En palabras de León Olivé, la multiculturalidad es “descriptiva” mientras que el multiculturalismo es “normativo” Cfr: León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, México, UNAM, 2004, p.22.

reivindicar la independencia económica y política, aunque sí, cierta forma de autonomía cultural y apertura relativa al mestizaje.²

Frente al modelo neoliberal que se funda en una ética individualista donde no hay lugar para el reconocimiento de derechos culturales colectivos, Villoro propone un modelo alternativo de sociedad basado en la igualdad y en la comunidad. Este modelo viable para México intentaría hacer compatible la libertad individual con la comunidad: “la comunidad tiene por fundamento ético el servicio, no el cálculo del propio beneficio. No existen funcionarios permanentes. En sus sistemas de cargos las autoridades no reciben remuneración alguna.”³ Por supuesto que para realizar este modelo hace falta una profunda transformación de la legislación. Sería necesario que el Estado, además de defender las libertades individuales, también defendiera los derechos culturales colectivos (esto es lo que lo diferencia con relación al modelo neoliberal que plantea la no intervención del Estado en la economía y en la política declarándose “neutral”).

Si el Estado actual en su forma actual (que corresponde al modelo liberal) no permite más que un sistema monocultural, lo que hay que hacer entonces es examinar sus posibilidades de transformación en un Estado multicultural. Esto no significa destruir el Estado sino solamente subrayar la necesidad de que incluya los derechos colectivos de las diversas culturas que lo constituyen. En México, la constitución establecida permite tal transformación ya que uno de sus artículos declara el carácter multicultural de la nación. O sea que para Villoro la necesidad de que el Estado se transforme, garantiza el fundamento ético de una legislación que afecta a los grupos indígenas tomando en cuenta su forma colectiva de vida (aunque dicha forma de vida no quiere decir que vaya a aplicarse para todos, es decir, para la población mestiza). De lo que se trataría entonces es de hacer compatibles las tradiciones premodernas indígenas con las formas de vida de la modernidad occidental: “Las formas de vida de las comunidades tradicionales no son exportables sin más a la sociedad moderna. Sin embargo dan testimonio de otros valores posibles que permitirían vencer las taras del individualismo moderno.”⁴

² Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.

³ Villoro, Luis, *De la libertad a la comunidad*, México, TEC-Ariel, 2001, p.36.

⁴ Villoro, Luis. *De la libertad a la comunidad*, México, TEC-Ariel, 2001, p. 97.

El fundamento ético del multiculturalismo

Para comprender mejor el concepto de multiculturalismo de Luis Villoro es necesario precisar su concepción de la ética. Hay necesidad de un ideal regulativo ya que de otra manera, la práctica política alternativa corre el riesgo de derivar en un futuro inmediato en el voluntarismo y el activismo ciego (por las circunstancias actuales hay necesidad del ideal regulativo, pero no se reduce a él). Villoro se da cuenta de los peligros de una reivindicación independentista que encubre una xenofobia nacionalista; por esta razón no olvida recuperar todo lo valioso de la tradición occidental.

Cuando los filósofos posmodernos niegan la modernidad, se hace necesario rescatar su aspecto racional que no arranca de la Ilustración europea, sino de mucho antes. Para apreciar en su contexto histórico su propuesta del multiculturalismo, que tiene un fundamento ético, hay que valorar bien, como lo hace Mario Teodoro Ramírez, sus primeros libros como *Los grandes momentos del indigenismo en México* (primera edición 1950), donde insiste en la necesidad de preservar instituciones y valores comunitarios:

Los grandes momentos del indigenismo en México consiste en una verdadera toma de conciencia histórica de la alteridad indígena que conforma profundamente a la vida nacional, y que a lo largo de la historia hemos sido incapaces de comprender y asumir cabalmente [...] No podemos comprender lo que somos como sociedad si nos concebimos ficticiamente de manera monolítica, si nos seguimos creyendo aquello que se ha dicho y se dice que somos.⁵

El concepto de multiculturalismo de Villoro no corresponde a un paradigma independentista ni de simple “vuelta a la comunidad indígena prehispánica”. Cabe preguntarnos ¿de qué manera hacer viables en el contexto de la globalización neoliberal las formas de vida indígenas? ¿Son simplemente postulaciones de valores posibles? ¿Es sólo un ideal regulativo? Villoro está lejos de sostener un mero idealismo ético que reduce la lucha política a un conflicto de valores. Los valores se realizan en la práctica política; como conceptos teóricos son vacíos de significado.⁶

Si no puede haber postulación abstracta de los valores, Villoro plantea entonces que cabe pensar en un proyecto político plural que lleve a la

⁵ Ramírez, Mario Teodoro. “México en el alma de Luis Villoro”, en revista *Relaciones*, núm.115, México, 2008, p.153.

⁶ Villoro, Luis. *El poder y el valor*. Fundamentos de una ética política, México, FCE-El Colegio Nacional, 1997.

práctica los derechos colectivos de las culturas indígenas en virtud de su libre derecho al autogobierno. Esto coincide con la demanda de los zapatistas de autonomía, que, ciertamente, significa mantener usos y costumbres, lo que no equivale tampoco a consagrar formas coloniales de dominación.

Si se tiene en cuenta que, como en el caso de Chiapas, la demanda de justicia social va acompañada de la exigencia de respeto a la autonomía, ¿por qué no pueden ser viables otras formas de democracia pluralista diferentes a la democracia liberal, puramente electoral y parlamentaria? La propuesta alternativa de Villoro es un multiculturalismo basado en una democracia comunitaria (que es totalmente diferente de la democracia liberal, ya que implica una forma de autogestión y autonomía grupal).

Con base en la necesidad de preservar las culturas locales y con vistas a reaccionar creativamente frente a la modernización que viene de afuera, nuestro autor ha elaborado una valiosa reflexión para repensar la realidad de nuestros países. Según él, la modernidad no es un proyecto solamente de la Ilustración, tal como propone Habermas, sino que arranca de mucho antes, es decir, de la época renacentista.⁷

Esta manera de entender la modernidad tiene una gran importancia para comprender la problemática cultural de América Latina. No se trata de abandonar la modernidad tal como si estuviéramos en un país europeo. En la medida que en América Latina el proceso de industrialización no se ha desarrollado suficientemente, no podemos renunciar a las ventajas y posibilidades de la tecnología y de la ciencia. Es cierto que la modernidad tiene sus riesgos, pero para Villoro, justamente por no haber transitado por esa vía, tenemos posibilidades de éxito porque ya conocemos los fracasos de la experiencia europea:

Podríamos intentar que la modernización de nuestros países no condujera a los alarmantes resultados que produjo en los más avanzados. Muchas formas de vida y ligas comunitarias antiguas podrían ser conservadas y adaptadas a las necesidades de una sociedad nueva. Alcanzar una sociedad más racional y eficaz evitando su atomización en individuos aislados y su conversión en un artefacto técnico, no es un proyecto utópico para los países que aún preservan instituciones y valores comunitarios.⁸

Para Villoro, los países latinoamericanos entran en la modernidad en el momento en que ella empieza a ponerse en crisis. Pero esto significa que nos coloca en una situación privilegiada ya que podemos verla tanto en sus inicios

⁷ Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, El Colegio Nacional-FCE, 1992.

⁸ Villoro, Luis. *Op. cit., El pensamiento moderno*, p. 104

como en sus fines, antes de lanzarnos a ella. Podemos evitar los peligros y elegir lo que fue avance y liberación:

El proyecto nuestro podría ser una opción nueva: la modernidad revisada a partir de su término. Conservar el momento de verdad del pensamiento moderno y superarlo en un pensamiento nuevo, proponer una modernidad repensada desde el estadio posterior de una nueva figura del mundo. Para ello tenemos que intentar vislumbrar la nueva visión del mundo que se anuncia.⁹

Para vislumbrar esta nueva “visión del mundo” necesitamos analizar las posibilidades de una modernidad anticapitalista. Llama la atención que al final de su vida, Luis Villoro profundizó su concepción contra el eurocentrismo con base en otra concepción de la multiculturalidad desde la realidad histórica de México, y no de los países occidentales. Así, subrayó que no podemos aceptar la democracia liberal porque corresponde a la modernidad de los países occidentales y que por tanto responden al modo de producción capitalista.

Sería necesario aquí explicar las causas por las que Luis Villoro acabó su obra aproximándose a la crítica marxista del capitalismo. Por supuesto que no se trata del marxismo ortodoxo, dogmático, sino más bien del marxismo entendido como filosofía de la praxis. Su postura anticapitalista se debería entonces al impacto que le produjo la obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez. Recordemos que ambos sostuvieron un diálogo fecundo a lo largo de sus vidas, especialmente en torno del concepto de la ideología, de la historia y de la revolución. La crítica de Luis Villoro a la democracia liberal coincide con la filosofía política de Sánchez Vázquez. En este sentido, ambos coinciden defendiendo a los elementos premodernos indígenas aunque Sánchez Vázquez lo hizo a partir de la revaloración de autores como José Carlos Mariátegui:

La única manera para alcanzar otra modernidad no capitalista es la utopía socialista. Pero habría que precisar que esta reivindicación, válida también para los países occidentales donde la modernidad capitalista ya se ha consumado y topado con un límite insalvable, como la utopía socialista en América Latina tiene que tomar en cuenta lo que ya advirtió hace tiempo Mariátegui: los elementos premodernos, indígenas que no pueden ser destruidos ni absorbidos en nombre de la modernidad. Sólo así puede hablarse propiamente de una

⁹ *Idem.*

modernidad no capitalista, de signo socialista para América Latina, que no sea, una vez más un “calco” -como diría Mariátegui- de Occidente, o sea de la alternativa que ha de reivindicar -por lejana que esté hoy su realización- para su propia modernidad.¹⁰

La modernidad en México

Para fundamentarse, Luis Villoro tuvo que revisar lo que fue históricamente el proceso de la modernización. En el caso de México, la vida política y cultural hacia 1910 se encontraba inmovilizada. La estructura económica y social del porfiriato había impuesto un estado de enajenación espiritual que se expresaba en una ceguera ante los valores de la cultura popular, la imitación de las culturas europeas y el culto a una ciencia inexistente. De modo tal que todo expresa el divorcio entre la vida espiritual y una cultura que se ha vuelto ajena.¹¹

En tales condiciones surgió una generación (la del Centenario) que constituyó el primer impulso de liberación intelectual. Esta liberación se expresó como ruptura con el academicismo imperante (como por ejemplo en los pintores como Atl y el muralismo). En filosofía, Alfonso Caso y José Vasconcelos intentaron abrir otras vías frente al positivismo. Renace el humanismo y se redescubre a España como fuente de tradición literaria. Esta liberación intelectual no prepara la revolución social, sino que se desarrolla en forma simultánea. Se trata de dos procesos paralelos.¹²

Lo interesante del caso de México, es que además de que su movimiento de liberación cultural se desarrolló paralelamente a la revolución política y social de 1910, se presenta como un proceso que se ahondó a lo largo de los 60 años posteriores. En este proceso de búsqueda de una identidad propia, se mezclan dos generaciones de filósofos como Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Emilio Uranga, Leopoldo Zea; de poetas y artistas como Ramón López Velarde, Mariano Azuela, Jorge Cuesta, Juan Rulfo, José Revueltas, Octavio Paz, Carlos Fuentes, Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Frida Kahlo, Rufino Tamayo, etc. La búsqueda de los orígenes también se manifiesta en el indigenismo (con Manuel Gamio) y el neozapatismo, además del hispanoamericanismo y el latinoamericanismo. ¿Por qué no cuajó este amplio movimiento artístico-popular? A pesar de constituir un

¹⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 138.

¹¹ Véase Villoro, Luis. *México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

¹² Villoro, Luis. *Op. cit., México, entre libros...*, p.13.

poderoso movimiento de modernismo estético y cultural capaz de dar un nuevo sentido a la revolución social, se dio un divorcio por muchas causas o factores. Según la explicación de Luis Villoro, los caudillos nunca supieron escucharlos:

En vez de concentrar sus fuerzas en las reformas que urgían y emprender la nueva educación del pueblo, adelantaron con excesiva lentitud y dedicaron sus mejores energías a exterminarse unos a otros... El impulso popular desorientado por las rencillas de los jefes y cada vez más sometido al aparato de gobierno, amaina. La amargura y el escepticismo empiezan a ampararse en muchos intelectuales. Unos han tenido que exiliarse, otros se refugian en la burocracia, en las embajadas o en las aulas. En el momento en que más falta le hacía, la Revolución dejaba de escuchar la voz de su inteligencia.¹³

Uno de los pocos momentos históricos en que podía haber cuajado el movimiento cultural con el movimiento político y social surgido de la revolución de 1910, fue sin duda durante la presidencia de Lázaro Cárdenas. Pero para la mayoría de los intelectuales, la radicalización revolucionaria llegó tarde. Esa inteligencia ya estaba decepcionada. Tal vez, de haber llegado años antes, en la hora de la unión y el entusiasmo, la radicalización de la Revolución hubiera recogido y consolidado los mejores esfuerzos de la inteligencia mexicana. Para Villoro, una de las tragedias más grandes de la Revolución consistió en que el momento mejor de la revolución no coincidió con el momento de mayor optimismo de su inteligencia. Durante las décadas de 1940 y 1950, la revolución se “institucionalizó”. Sus metas, al igual que las del nacionalismo cultural, parecen haberse alcanzado. Pero justamente por haberlas alcanzado, está en crisis. La industrialización favoreció el desarrollo de una inmensa clase media. La modernidad se desligó de sus vínculos culturales y sólo se desarrolló como proceso puramente económico.

Según el balance general de Luis Villoro (de la cultura mexicana de 1910 a 1960), las filosofías de Caso y Vasconcelos carecían de rigor y no formaron escuela. Tampoco la filosofía del nacionalismo. Ni el marxismo: “resultó evidente la imposibilidad de implantar oficialmente una ideología socialista en un país capitalista de escaso desarrollo proletario.”¹⁴

Al no lograr edificar una concepción del mundo, la educación pública mexicana carece de una sólida orientación espiritual. Pero esta carencia que señala una profunda crisis, no debe ser entendida como algo local, sino como una crisis de la cultura occidental:

¹³ *Ibidem*, p. 22.

¹⁴ *Ibidem*, p. 35.

Nuestra Revolución parece un rasgo de un movimiento continental que la abarca. No sólo eso: también forma parte del proceso mundial más decisivo de estos años: la revolución agraria y de liberación nacional de los países dependientes. Además, el aislamiento de cualquier país se ha vuelto insostenible. La vida de cada sociedad depende cada vez más de los grandes cambios internacionales. El mundo se ha unificado definitivamente. Por primera vez, la vocación universal de la inteligencia y el momento efectivo de la historia de nuestro país coinciden.¹⁵

En efecto, hoy vemos que hay una fuerte tendencia hacia el internacionalismo cultural y una mengua del nacionalismo. Sin embargo, paradójicamente lo que parece desarrollarse después es justamente un resurgimiento de los nacionalismos. Hay necesidad de otra propuesta de multiculturalismo (abierta al internacionalismo) lo que implica pensar que no hay por qué abandonar la modernidad (como plantean los filósofos posmodernos). Esta modernidad necesita ser pensada desde América Latina (que es distinta de Europa).

Lo que algunos podrían argumentar contra las tesis de Villoro sería su excesiva fe en las posibilidades todavía no realizadas de la ciencia y de la tecnología en función de una “sociedad más racional y eficiente”. Claro que se puede discrepar con esta propuesta de modernidad basada en el rescate de la cultura renacentista. El problema es que la modernidad de raíz renacentista se conectó posteriormente con la racionalidad instrumental de la cultura ilustrada, positivista, por lo que no resultaría la más apropiada para los pueblos de América Latina ya que habría siempre un choque de racionalidades.

¿Este conflicto de racionalidades opuestas debilita la propuesta de Villoro al revelar una contradicción entre el multiculturalismo y su concepto de modernidad, ya que la cultura renacentista, ilustrada, únicamente posibilitaría un pluralismo de mundos fragmentados o separados? Para intentar dar una respuesta a este problema tendríamos que revisar la relación entre la modernidad y el mestizaje latinoamericano.

Modernidad y mestizaje

En vez de un debilitamiento podría existir más bien un fortalecimiento en la medida en que miremos la modernidad en México y en América Latina como una mezcla creativa entre las tradiciones culturales locales y la modernidad occidental. No hay que pensar que todo es negativo en esta modernidad. En

¹⁵ *Idem.*

vez de la racionalidad instrumental ¿no es mejor una racionalidad simbólica, mítica, fundada en la ética? ¿Más que la lógica positivista no convendría una racionalidad ética e incluso más abierta al mito y lo no racional? Es sabido el interés de Villoro por la filosofía de la religión.¹⁶ Podríamos afirmar que este interés por la filosofía de la religión debe ser enmarcado en su concepción del multiculturalismo como otra forma de conocimiento no racional. Y es que en efecto, el multiculturalismo también abarca las intuiciones, las pasiones, los símbolos y los mitos. Esto significa que Luis Villoro incorporó otras formas de conocimiento como la mística. Subrayó la importancia de los mitos en las culturas indígenas. En este sentido destacó la obra de Carlos Lenkersdorf que vivió entre los tojolabales adoptando sus creencias.¹⁷

Hay que reconocer que la reflexión de Villoro sobre las creencias se enmarca en su concepción de la epistemología que no se reduce a la validez de los conceptos. Según él, hay creencias que también son válidas en la medida en que permiten a la gente construir sus mundos de vida.¹⁸ En países como México lo que predominan son estas creencias o mitos. Como dice Enrique Florescano: “En México, desde los tiempos más remotos, el mito es una de las principales expresiones de la mentalidad colectiva. Su rasgo distintivo es ser un medio de transmisión de memorias grupales o comunitarias.”¹⁹

Ahora bien, si en la realidad multicultural actual de América Latina se ha vuelto más difícil revalorar una racionalidad técnica que corresponde a una sola cultura ¿no será mejor un multiculturalismo basado en el mestizaje? Por supuesto que no nos referimos a ese mestizaje de tipo biológico sino cultural. Esto significa proponer un multiculturalismo basado en el respeto de las diferencias culturales, pero también en la mezcla y combinación de comportamientos y modos de ser colectivos. A esta propuesta se puede caracterizar como la que corresponde al ethos barroco. Se trataría de otra forma de modernidad basada en otra racionalidad, de sensibilidad y de organización social.

Es importante comparar el concepto de modernidad de Villoro con el concepto de modernidad barroca de Bolívar Echeverría. A primera vista parece no haber semejanzas pero podemos interpretar que la concepción del ethos barroco no es muy diferente del modo en que Villoro define la cultura como interacción entre lo local y lo universal. En este sentido, ambos coinciden en señalar que en esta interacción lo que hay que subrayar es la

¹⁶ Este interés se ha expresado en sus libros, *La significación del silencio*, Guadalajara, Casa de la Cultura Jalisciense, México, 1960; y *La mezquita azul, una experiencia del otro*, México, Verdehalago-UAM, México, 1996.

¹⁷ El libro que cita Villoro es Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 2010.

¹⁸ Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1992.

¹⁹ Florescano, Enrique (coordinador). *Mitos mexicanos*, México, Aguilar, 1995, p. 9.

prioridad del elemento indígena. Sabemos que para Villoro el gran defecto del Estado mexicano consiste en que sólo representa a los criollos y a los mestizos. También otros autores como Carlos Monsiváis han explicado que el racismo de la sociedad mexicana ha creado zonas de aislamiento y de condena como “recurso típico del criollismo y del mestizaje pretencioso.”²⁰

Hay que destacar sin embargo que la idea de Bolívar Echeverría sobre el mestizaje barroco no debe confundirse con el criollismo, error de la mayoría de los historiadores mexicanos. Este error estaría en la ubicación que se hace del nuevo sujeto que emerge en el choque de los españoles con los indígenas. No se trata de la figura del “criollo novohispano” (se toma por tal figura a la que solo es reflejo de ella) Esto significa que es la nueva identidad histórica de los indígenas mestizados la que se mimetiza en la identidad criolla.²¹

O sea que es necesario diferenciar un mestizaje negativo y otro positivo porque no es el mismo en todos los países de América Latina. Desde la perspectiva de Bolívar Echeverría, el mestizaje puede ser positivo como sucedió en México durante el siglo XVII. No sucedió lo mismo en otros países como Chile o Bolivia donde el mestizaje fue negativo, porque predominó más el criollismo. En este sentido, se aplica aquí el rasgo señalado por Carlos Monsiváis de que fue un mestizaje “pretencioso”. Cabe subrayar entonces que no se puede generalizar el concepto de mestizaje. La concepción del ethos barroco de Bolívar Echeverría bien puede tener semejanzas con la concepción de Luis Villoro acerca del republicanismo como una modernidad alternativa. Y es que en efecto, más que un modelo indigenista, el republicanismo sería un modelo abierto donde caben todos los grupos sociales como los inmigrantes, los mestizos y los criollos.

Ética y multiculturalismo

Un factor que contribuye al ocaso de la modernidad occidental es el fracaso de las teorías que intentaban explicar la filosofía política según los moldes positivistas de la modernidad ilustrada. A la luz de la crítica posmoderna al proyecto modernista, comprobamos que hay que repensarlo todo. Hacen falta otras definiciones como una nueva definición de la política, ya que los tipos de identidad cultural que se forman en los nuevos movimientos sociales no pueden encuadrarse en un concepto modernista de la política. Según este concepto, la relación de la ética con la política supone la ideología de la

²⁰ Monsiváis, Carlos, “Léperos y catrines, nacos y yupis”, en Florescano, Enrique (coordinador). *Mitos mexicanos*, México, Aguilar, 1995, p.169.

²¹ Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2010.

imparcialidad o de la neutralidad valorativa, tal como se da en las ciencias naturales.

Los debates recientes en las ciencias sociales y en la filosofía se entrecruzan con las recientes reflexiones para reencontrar las formas para ayudar a repensar la revitalización de la práctica política. Un punto de este debate sin duda lo constituye la confrontación entre la modernidad, la ética y el multiculturalismo. Esta confrontación nos ofrece una redefinición de la política desde la ética: ¿cómo podemos establecer un Estado de justicia e igualdad social entre los que creen en una cultura nacional unificada y los que basan su cultura en una supuesta identidad étnica o religiosa? Como ha señalado Gerd Baumann, el multiculturalismo se ha vuelto un enigma.²² Pero más que un enigma, diríamos que se trata de una maraña que es necesario desenredar. Lo primero que hay que habría que decir entonces es que en el multiculturalismo no hay una sola ética sino varias. Incluso puede haber oposición y conflicto entre ellas. Por ejemplo, entre aquellas posiciones éticas fundamentadas en Hegel, de autores como Charles Taylor, frente a concepciones éticas procedimentales (todas ellas correspondientes a la tradición liberal hasta John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, Habermas, y Karl Otto Apel).

Antes que defender un concepto abstracto de una cultura moderna, Charles Taylor nos invita a pensar en diferentes racionalidades modernas con su propia ética cada una.²³ El énfasis se hace no en los derechos individuales sino más bien en los derechos colectivos, es decir, en los derechos de las comunidades históricas y particulares. La tradición de la teoría liberal en cambio defiende una concepción de la ética como procedimiento sobre la base de un universalismo fundado en los derechos individuales.

Algunos autores han señalado las deficiencias de los planteamientos de Charles Taylor que sostiene la viabilidad del modelo comunitario como aquel que verdaderamente garantizaría el respeto a la diferencia. Según Taylor este modelo no pretende ser neutral, sino que toma partido por una mayoría que intenta garantizar su sobrevivencia conservando y apoyando su lengua o su educación. Este tipo de estado lo encarna Quebec. Diferenciar dos tipos de Estado le permite a Taylor situarse fuera de una cultura para criticar a la otra. No es como le acusan algunos críticos de que detrás de su

²² Baumann, Gerd. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós, Barcelona, 2001.

²³ Taylor, Charles. *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.

modo de interpretar se esconde un injustificado privilegio epistémico de tal manera que sólo se permite la crítica desde dentro de una tradición.²⁴

Luis Villoro sostiene un enfoque del multiculturalismo próximo al enfoque comunitarista que defiende la prioridad moral de las comunidades. Claro que habría que matizar que este enfoque responde más a una reflexión desde México y de América Latina ¿qué tan cierto es que el multiculturalismo es americano en sus orígenes, pero los intentos de afrontarlos los encontramos en Europa? ¿Significa esto que las propuestas formuladas desde América Latina no constituyen salidas viables? ¿no será que estamos atrapados por un enfoque eurocéntrico?

Hace falta explicar que el multiculturalismo estatal en América Latina, a diferencia de Estados Unidos y Europa, no se relaciona con políticas de asimilación e integración de los inmigrantes, sino más bien con políticas de exclusión y marginación de amplios sectores como los indígenas. Quizá sea necesario subrayar que en la historia de América Latina la herencia indígena nos plantea la necesidad de pensar no sólo en otro tipo de modernidad, sino también en otro tipo de multiculturalismo. El problema es que nuestro multiculturalismo no tiene la misma naturaleza que la de Europa y Estados Unidos. Detrás de la concepción universalista se encuentra un falso multiculturalismo que responde a los intereses hegemónicos del capitalismo neoliberal. Esto significa que el multiculturalismo europeo y anglosajón se convierte en la ideología de la globalización.²⁵

En mi opinión, estamos ante un debate abierto que puede ser muy enriquecedor si vamos más allá de los esquematismos o clasificaciones academicistas. No es que Villoro plantee la pura prioridad moral de las comunidades. De lo que se trata es más bien de hacerla compatible con los derechos individuales. Sería absurdo interpretar que alguien niegue o desprecie esos derechos. El problema es como bien dice Javier Muguerza que no sólo existen los derechos individuales sino también los derechos colectivos entendidos como derechos de grupos de individuos. Esto quiere decir que “el ejercicio de los

²⁴ Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. León Olivé, “Multiculturalismo” en Olivé, León y Villoro, Luis (eds.) *Filosofía moral, educación e historia*, México, UNAM, 1996. En realidad, las críticas a Taylor han sido muy contradictorias. Mientras unos han visto sus limitaciones como propias de una concepción universalista (Carlos Thiebaut y León Olivé), otros han criticado su posición antiuniversalista; tal es el caso de Ernesto Garzón Valdés, quien señala que: “La adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez general y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como *Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano de la palabra, concepción que ha sido reactualizada recientemente, tanto por los partidarios del relativismo cultural como los del llamado ‘comunitarismo’”. Garzón Valdés, Ernesto. “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, en Garzón Valdés, Ernesto y Salmerón, Fernando (eds.) *Epistemología y cultura, en torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM, 1993.

²⁵ Žižek, Slavoj, “El multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional”, en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj (eds.), *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, México, Paidós, 1998, p.176.

mismos pasa por su ejercicio a título individual, de donde no se sigue que se reduzcan a derechos individuales.”²⁶

Hay que destacar que Luis Villoro comparte esta idea por supuesto que en países como México tan importantes son los derechos individuales como de ciertas comunidades como las indígenas. La teoría del multiculturalismo alude a la posibilidad de desarrollar dentro de un marco democrático una diversidad de identidades, valores y formas culturales. Conviene mencionar dos problemas centrales del multiculturalismo:

- 1) Cada día son más las sociedades multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Y las limitaciones del liberalismo procedimental resultan ya impracticables en el mundo de hoy.
- 2) Hay una lucha que cada día convence más a la gente de que hay necesidad de modificar la falsa autoimagen (que es impuesta por una política de dominación). El reconocimiento de la identidad constituye la base para cualquier diálogo. La imposición de una falsa identidad es justamente lo que ocasiona la opresión y la salida de ello por medio de la violencia.

Es ineludible mencionar la situación de países latinoamericanos como México. Comparado con Quebec, lo que sucede aquí es una mayor posibilidad de realizar lo que Charles Taylor nos plantea en el caso de Canadá.²⁷ Si bien en Quebec el reconocimiento a la diferencia cultural no pudo lograrse al faltar la base territorial, esto no sucede en el caso de Chiapas. Aquí la consecuencia del reconocimiento de la identidad cultural (que todavía falta lograr) lleva a la reivindicación de la autonomía económica y política. México, al igual que la mayoría de los países de América Latina, es una sociedad multicultural. El liberalismo existente es insuficiente para contener las reivindicaciones de las culturas indígenas. Lo ideal sería un Estado donde se establezca un compromiso efectivo con la supervivencia y el florecimiento de las diversas culturas, naciones y religiones. México podría ser una nación tolerante como otras naciones que se interesan en las metas colectivas. No pretenden ser neutrales. Toleran realmente las diferencias étnicas y religiosas al permitir una libertad de organización, de expresión y de reproducción material.

El principal problema en nuestros países es la hegemonía cultural. El caso es que no se da aquí el problema al margen de la imposición de una cultura.

²⁶ Muguerza, Javier, “El puesto del hombre en la cosmópolis”, en Bertomeu, María Julia; Gaeta, Rodolfo y Vidiella, Graciela (compiladores). *Universalismo y Multiculturalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 164.

²⁷ Taylor, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, FCE, 1993, p.84.

Históricamente, la expansión occidental ha colocado a las culturas indígenas en situación desigual. O sea que hay que considerar el modo en que en América Latina la dinámica cultural presenta una serie de características particulares. Aquí hay culturas subalternas que desarrollan un proceso muy complejo de interacción entre sus tradiciones y la cultura occidental. La integración cultural no es una solución. Esto implica uniformizar las culturas según un solo modelo.

El hecho de que haya relaciones de dominación no puede hacernos perder de vista que la identidad no implica anular la diversidad. El pluralismo cultural basado en el respeto a las diferencias es un valor que es necesario repensar. Los nuevos problemas de la posmodernidad indican que también es necesario salir de los planteamientos centrados en el nacionalismo y el etnismo. En la medida en que la globalización impide un desarrollo económico y político en términos de autarquía, se plantea la necesidad de repensar en el multiculturalismo propio de México y América Latina. Esto significa poder ser capaces de construir un Estado plural o multicultural. Por lo menos este modelo tiene la ventaja de asegurar el reconocimiento legal de los derechos políticos y culturales de las comunidades. Cabe subrayar que esta posibilidad de construcción estatal no se reduce a México si no que abarca a otros países, como por ejemplo Chile, que se plantea la necesidad de desarrollar un pluralismo jurídico que no excluya a la comunidad mapuche. Esto suena bien en teoría, pero en la realidad todavía se tendrá que enfrentar a la posición indigenista, independentista, de los mapuches. Y es que el problema de la multiculturalidad en Chile tiene que ver con la ausencia de un mestizaje positivo. Históricamente hubo un proceso racial muy complicado que impidió la integración de los indígenas.

Conclusión

En los últimos años diversos filósofos de México vuelven su mirada en torno de la obra de Luis Villoro, especialmente a su teoría del multiculturalismo. Es así como León Olivé, Guillermo Hurtado, Mauricio Beuchot, Ambrosio Velasco, Mario Teodoro Ramírez, Raúl Alcalá, Alejandro Salcedo, Dora Elvira García y muchos más, han señalado la importancia de pensar la realidad de México en función de sus propios problemas (no resueltos por el liberalismo, la democracia y la modernidad). En particular Guillermo Hurtado ha señalado que hace falta pensar en la cuestión de la particularidad o universalidad de los conceptos apuntando a la problemática de la posmodernidad

mexicana.²⁸ Por su parte, Ambrosio Velasco y Mauricio Beuchot han señalado que hay que partir de las propias tradiciones de pensamiento. En este sentido, han remarcado que el republicanismo no tiene un solo origen occidental europeo, sino que también se encuentra en la obra de fray Alonso y de Bartolomé de Las Casas.²⁹

El concepto de multiculturalismo de Villoro tiene actualidad en América Latina porque reivindica la justicia y la necesidad urgente de una transformación del Estado. Es posible lograr la autonomía sin necesidad de plantearse la independencia o soberanía. Si el Estado monocultural no se transforma en un Estado multicultural no puede haber cambios significativos en la vida de las comunidades. Ellas pueden funcionar con base en una autonomía municipal pero la autonomía necesita del Estado para lograr un efecto más allá de lo local. Se puede señalar el caso de Bolivia que desprivatizó el agua y los hidrocarburos.³⁰

O sea que la autonomía para ser tal necesita la intervención del Estado, lo que significa que, de acuerdo con la perspectiva de Villoro, no se trata de postular una política separatista o independentista.

Señalar la necesidad de basarnos en nuestras tradiciones filosóficas implica replantear y aclarar algunas cuestiones básicas como el criollismo, el republicanismo, junto con el tema de lo indígena. Existen muchos puntos oscuros como el problema de la relación entre multiculturalismo y posmodernidad. Este último punto tiene que ver con la posibilidad de una sociedad que no retome simplemente los ideales de la modernidad ilustrada europea, sino que sea capaz de construir otra modernidad basada en las tradiciones culturales propias. En estas tradiciones lo que predomina es la oralidad y el lenguaje del mito y de los símbolos. Con base en otra forma de racionalidad se puede construir otra forma de organización social. Estamos entonces ante una problemática abierta por Luis Villoro, pero tendríamos que seguir reflexionando ya que el multiculturalismo y la multiculturalidad en nuestros países tiene que conectarse con la problemática de la posmodernidad.

Pensar en la relación entre multiculturalismo y posmodernidad no es una tarea abstracta sino que es vital hoy ya que se conecta con la cuestión de la democracia. De la necesidad de la democracia en un contexto nacional estamos pasando a la necesidad de una democracia multicultural, “republicana” o “cosmopolita”. Esto significa que los problemas que se plantean hoy en día, ya no se reducen a lo local. Muchas luchas políticas importantes, por

²⁸ Hurtado Guillermo. “¿Existe una posmodernidad mexicana?”, en Revista Intersticios núm. 20, México, Universidad Intercontinental, 2004.

²⁹ Velasco Góms, Ambrosio. *Multiculturalismo y republicanismo*, México, Siglo XXI, 2006; Beuchot Mauricio. *Republicanism, hermenéutica y virtud*, México, UNAM, 2017.

³⁰ Arriarán, Samuel. *La derrota del neoliberalismo en Bolivia*, México, Torres, 2007.

ejemplo, sobre el control del uso de la fuerza, el respeto a los derechos humanos, la autodeterminación de los pueblos, etcétera, sólo podrán lograrse no únicamente a través de políticas nacionales, sino de una aplicación internacional de la democracia. A esta democracia no hay que entenderla como una política neoliberal acorde con las necesidades de la globalización, sino más bien como un proceso que convoque a diversos países con tradiciones culturales diferentes y que se hallen en distintos estados de desarrollo. Así se ve la necesidad de otra forma de ciudadanía que sea compatible con otra democracia. Esto significa que nos encontramos ante el desafío de que por efecto del proceso globalizador y las necesidades de los pueblos hay necesidad de reivindicar un Estado multicultural latinoamericano.

Bibliografía

- Arriarán, Samuel. Multiculturalismo y globalización, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2001.
- La derrota del neoliberalismo en Bolivia, México, Torres, 2007.
- Arriarán Samuel y Beuchot, Mauricio. Filosofía, neobarroco y multiculturalismo, México, Itaca, 1999.
- Baumann, Gerd, El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas, Barcelona, Paidós, 2001.
- Beuchot, Mauricio. Republicanismo, hermenéutica y virtud, México, UNAM, 2017.
- Echeverría, Bolívar. Modernidad y blanquitud, México, Ediciones Era, 2010.
- Florescano, Enrique (coordinador). Mitos mexicanos, México, Aguilar, 1995.
- Garzón Valdés, Ernesto y Salmerón, Fernando (eds.) Epistemología y cultura, en torno a la obra de Luis Villoro, México, UNAM, 1993.
- Hurtado, Guillermo. “¿Existe una posmodernidad mexicana?”, en Revista Intersticios núm. 20, México, Universidad Intercontinental, 2004.
- Lenkersdorf, Carlos. Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales, México, Siglo XXI, 2010.
- Monsiváis, Carlos, “Léperos y catrines, nacos y yupis” en Florescano, Enrique (ccordinador). Mitos mexicanos, México, Aguilar, 1995.
- Muguerza, Javier, “El puesto del hombre en la cosmópolis”, en Bertomeu, María Julia; Gaeta, Rodolfo y Vidiella, Graciela (compiladores). Universalismo y Multiculturalismo, Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- Olivé, León. Interculturalismo y justicia social, México, UNAM, 2004.
- Multiculturalismo y pluralismo, México, UNAM, 2012.
- Olivé, Leon, y Villoro, Luis (eds.) Filosofía moral, educación e historia, México, UNAM, 1996.
- Ramírez, Mario Teodoro. Humanismo para una nueva época, con nuevos ensayos sobre Luis Villoro, México, Siglo XXI, 2011.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. El valor del socialismo, México, Itaca, 2000.
- Taylor, Charles. El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”, México, FCE, 1993.
- Imaginario sociales modernos, Barcelona, Paidós, 2006.

- Thiebaut, Carlos. Los límites de la comunidad, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Velasco Gómez, Ambrosio. Multiculturalismo y republicanismo, México, Siglo XXI, 2006.
- Villoro, Luis. Los grandes momentos del indigenismo en México, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, (primera edición 1950).
De la libertad a la comunidad, México, TEC-Ariel, 2001.
- Estado plural, pluralidad de culturas, México, UNAM-Paidós, 1998.
- El poder y el valor. Fundamentos de una ética política, México, FCE, 1997.
- El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento, México, El Colegio Nacional-FCE, 1992.
México, entre libros. Pensadores del siglo XX, México, FCE, 1995.
- La significación del silencio, Guadalajara, Casa de la Cultura Jalisciense, 1960.
- La mezquita azul, una experiencia del otro, México, Verdehalago-UAM, 1996.
- Crear, saber, conocer, México, Siglo XXI, 1992.
La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio, México, FCE, 2015.
- Zizek, Slavoc “El multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional”, en Jameson, Fredric y Zizek, Slavoc. Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo, México, Paidós, 1998.

IN MEMORIA



Adolfo Sánchez Vázquez

El mejor homenaje es imitarlo cada día *

Federico Álvarez**

Él era amigo de mi padre desde la Guerra Española, y fue en mi casa mexicana, en las para mí añoradas calles de Edison, donde lo conocí en 1948, recién llegado yo de Cuba, que fue el primer país de exilio de mi familia. Tenía yo 21 años y él diez años más. Se reunía en mi casa el consejo de redacción de la revista Nuestro Tiempo, una de las revistas de los intelectuales españoles exiliados, diseñada por Miguel Prieto, querido compañero y maestro en tantos quehaceres editoriales durante todos los años que todavía le tocó vivir entre nosotros. Por entonces entré yo en aquella vida exiliada con compatriotas que, a pesar de la diferencia de edades, me trataban con afecto y confianza inolvidables. Con ellos entré también muy pronto en la vida intelectual mexicana, con Adolfo Sánchez Vázquez y Juan Rejano, que me llevaron de la mano a conocer a otro amigo excepcional, Fernando Benítez, que dirigía entonces el periódico El Nacional, en la calle Colón, en un segundo piso, en el que una gran ventana nos dejaba ver la hermosísima Alameda de entonces. Con él, con Fernando Benítez, fui luego a las páginas del suplemento de Novedades, que diseñaban Vicente Rojo y su maestro Miguel Prieto, donde

*Texto publicado originalmente en la revista archipiélago. Vol. 20 Núm. 77 (2012).

**Federico Álvarez (San Sebastián, 1927). Filósofo y literato español, nacionalizado mexicano. Ha vivido su exilio como hijo de republicanos españoles en Cuba y en México. Filosofía y Letras de la UNAM. Publicó recientemente el libro *Vaciar una montaña*, que recoge 134 de las glosas aparecidas en su columna semanal del periódico Excelsior, entre 1998 y 2006. Es miembro del Concepto Editorial de la Revista Archipiélago.

tuve a gloria conocer a lo más alto de la cultura mexicana, desde don Alfonso Reyes y Octavio Paz, Arreola, Juan Rulfo y Carlos Fuentes, hasta los más jóvenes, Juan García Ponce, Carlos Monsiváis y José Emilio Pacheco, verdaderos hermanos de la juventud. Y a Enrique González Casanova, Ermilo Abreu Gómez, Efraín Huerta y Juan de la Cabada, gran personaje a quien todos queríamos con un afecto grande que era el que salía de sus ojos y de su sempiterna sonrisa; y a tantos más, cuya amistad, tan generosa, me convirtió —a pesar mío— en un inevitable joven petulante.

Algunas noches salíamos juntos del edificio de Novedades en la Reforma, y paseábamos charlando, en aquel Paseo sin igual de los años cincuenta, en el que de repente podíamos ver pasar a nuestro lado a una joven cabalgando un hermoso caballo; acompañábamos a Miguel a su casa (que vivía en la calle Atoyac) y luego nos devolvíamos, como dice la canción, no del puente sino de la Diana Cazadora hasta el Caballito, el Caballito de antes (siempre el antes nostálgico y lejano), hasta Edison, y Adolfo y Juan Rejano subían a casa seguros de que mi madre había ya preparado las inevitables tortillas de patatas. En aquellas reuniones, en aquellos paseos y en aquellas cenas ocasionales se forjó mi amistad perdurable con Adolfo Sánchez Vázquez, mucho antes de que pisáramos la Ciudad Universitaria y nuestra Facultad de Filosofía y Letras.

Por entonces, Adolfo Sánchez Vázquez se ganaba apuradamente la vida traduciendo sin descanso para la editorial Grijalbo, militando a diario en la organización en México del Partido Comunista de España y dirigiendo uno de sus círculos de estudio (y, yo a su lado, con méritos escasos) donde estudiábamos, una y otra vez, *El capital*, sin poder pasar, víctimas siempre de circunstancias imponderables o de algún extraño maleficio, de las primeras doscientas páginas del primer tomo (como decía Quevedo, con muy diferente y conocido motivo, “quien lo probó lo sabe”); *El capital* traducido, claro, por otro íntimo amigo de mi padre (tal vez su mejor amigo) y de Adolfo, Wenceslao Roces, Wences para sus muchos amigos, mi querido profesor de Historia de Grecia, en estas mismas aulas de nuestra Facultad. (Tengo todavía aquel volumen de fascículos encuadernados de *El capital*, editados en 1930 por la editorial Cenit de Madrid, que me regaló, antes de marchar a España, donde iba a ser fusilado, Julián Grimau —en la primera página están sus iniciales—, volumen que Adolfo veía con envidia y Roces con nostalgia). En aquellos círculos de estudios, Roces y Sánchez Vázquez fueron, por primera vez, mis maestros.

Allí descubrí el ceño y los labios fruncidos de Roces, cuando iba a decir algo indudable, algo certero, y aquel gesto curioso de Adolfo de levantar repentinamente la cabeza y echarla para atrás al presentir la polémica y prepararse para disentir.

Suele ignorarse un aspecto íntimo, agobiante, de la vida de Adolfo Sánchez Vázquez: la demora que tanto le amargaba en la reanudación de sus estudios universitarios, interrumpidos en su inicio por la guerra. Cuando lo conocí, ya en México, después de los primeros ocho años de exilio (que yo había pasado en Cuba), todavía no había logrado ingresar en la UNAM, y aún pasarían varios años más hasta lograrlo. Todo su tiempo lo dedicaba a la militancia política y a la traducción (que aborrecía). Cuando yo mismo — mucho después — empecé a traducir, me dijo casi con espanto: “¡Deja eso! Acabará devorándote”. Era la expresión inmediata de su íntima desazón de estudiante imposible. Cuando al fin logró un mediano acomodo económico, logró entrar en la Facultad, pero como estudiante de la carrera de Letras, allí, en Mascarones (yo allí también, pero en el Palacio de Minería, estudiando los primeros años perdidos de la carrera de ingeniería). Tarde se dio cuenta — cuando redactaba ya su tesis de licenciatura sobre el tiempo en Antonio Machado — que su vocación verdadera, a pesar de su viejo libro de poemas, era la Filosofía. Comenzó, pues, más demorado aún, su nueva carrera. A muchos nos ha pasado eso.

Pero esa continua posposición de sus estudios, de su titulación, de su carrera profesional, tuvo una virtud que él comentaba casi con entusiasmo. “¿Te imaginas — me decía riéndose — qué cosas hubiéramos acabado escribiendo si hubiéramos empezado a hacerlo antes del discurso de Jrushov? Loas a Stalin”. No, nunca hubiéramos escrito loas a aquel gran canalla de nuestra historia política personal. Pero difícilmente hubiéramos salido del marxismo ortodoxo y monológico. Otro factor histórico decisivo le ayudó — como a otros — a salir de aquel encierro intelectual sellado. Puedo hablar de ello porque figura en su autobiografía inédita, que tal vez pueda publicarse este año. En el seno del Partido Comunista de España (en su delegación en México) se debatía tensamente (aun antes del famoso discurso de Jrushov) la gran cuestión de la democracia interna. Adolfo (y mi padre) eran entonces miembros del comité de la agrupación, que reunía en México a cerca de 400 comunistas, mandos militares muchos de ellos en la guerra. El Comité Central, desde su reconstitución en París, después de la derrota del hitlerismo, enviaba a México orientaciones ya definidas, documentos ya aprobados, instrucciones no discutidas. El disgusto crecía lentamente y también la desaprobación. En 1956, Adolfo Sánchez Vázquez y otro compañero, ya también fallecido, fueron llamados a París a discutir cara a cara la cuestión con los dirigentes del Comité Central. Frente a Santiago Carrillo, Fernando Claudín y Federico Sánchez (Jorge Semprún), Adolfo Sánchez Vázquez defendió tercamente la necesidad democrática, antidogmática, anticentralista, de discutir colectivamente los grandes problemas políticos que empezaban ya a plantearse como antecedentes, todavía tempranos, de lo que habría de

ser, primero, el “deshielo soviético” y luego, para nosotros, entonces, la tan mentada “transición” española.

Hay que decir —el propio Adolfo Sánchez Vázquez lo dice en sus apuntes autobiográficos dictados a su hija Aurora Sánchez Rebolledo— que en aquellas discusiones fue inflexiblemente obligado a aceptar sin discusión la jerarquía del Comité Central y, derrotado en toda la línea, volvió a México con la triste noticia de la necesidad de acatar las decisiones del organismo superior y asumir la disciplina partidaria. Cuando habló a la asamblea, ya en México, respaldó la decisión del Comité Central y seguidamente renunció a su puesto en el comité local. Así lo hizo también mi padre.

Y Adolfo redujo entonces su militancia al mínimo, terminó la carrera de Filosofía rápidamente e hizo su tesis de maestría, ya con cuarenta años, sobre Conciencia y realidad en la obra de arte, tesis que luego rechazó por contener todavía muchos elementos de ortodoxia dogmática. Empezó, pues, escribiendo sobre estética. Era un modo de tomar distancia. Su primer libro se ocupaba de *Las ideas estéticas de Marx* (1965). Muy lentamente se apartaba de la ortodoxia acudiendo a los escritos de Marx y a los de otros estéticos de todas partes que, cada vez en mayor número, iban adoptando posiciones parecidas contra aquel monologismo escolástico (yo me atreví a decir “eclécticas”). Él fue uno de los pioneros (en nuestra lengua, creo que fue el primero) en atacar el sectarismo del “realismo socialista” y la intolerancia en el campo de la estética. Y de la estética pasó a la teoría política. De repente cobró conciencia de su función intelectual y se lanzó a escribir de manera incesante lo que el tiempo que vivíamos le estaba pidiendo. Fue un largo proceso de incesante ruptura, una carrera contra reloj. Puede afirmarse, pues, que, como dicen en los hipódromos, era un caballo que venía de atrás... En realidad, no era una situación especial, personal. Toda una generación intelectual, la generación española que participó en la Guerra Civil en plena juventud y tuvo que pasar al exilio, suele a veces denominarse, cuando se habla de la anterior generación del 27 o de la generación de la posguerra, como la “generación intermedia” o, con cierta melancolía, como la “generación perdida”.

A ella pertenece Adolfo Sánchez Vázquez. Algunos de sus miembros alcanzaron con gran esfuerzo un prestigio intelectual tardío, pero muy merecido. Pero ninguno como Adolfo Sánchez Vázquez. Venía de atrás, pero supo colocarse a la cabeza de su generación y alcanzar, al cabo, el doctorado en Filosofía en 1966, a sus 51 años, con su tesis *Sobre la praxis* (que vi crecer y que conservo todavía en mimeógrafo). Y luego, con un esfuerzo incesante del que no conozco igual, la cátedra de tiempo completo. Hubiera parecido a muchos que al fin había alcanzado su meta ansiada. No, aquello no fue meta sino punto de partida. Había publicado ya algunos ensayos muy valiosos sobre problemas de estética y empezó entonces a escribir sin descanso la obra suya, decisiva, que hoy conocemos. En poco más de 20 años escribió

casi treinta libros. Empezó reescribiendo su tesis doctoral que se convirtió en Teoría de la praxis, su libro más importante, y todavía, hace acaso diez años, hablaba con algún desgano de cambiarle algunas cosas. Era su diamante que no dejaba de tallar. Una gran obra de filosofía política en que la praxis reasumía su rol esencial.

La democracia no existe sin el socialismo (aunque nos pregonen todos los días una inexistente democracia capitalista “de mercado”, es decir, de banqueros y especuladores sin fronteras), pero tampoco el socialismo sin democracia, y esa es la lección mayor que nos ha dejado el socialismo frustrado, muchas veces trágico, del siglo XX. Cuando le presenté mi tesis de doctorado, ya terminada, pidiéndole que fuera parte del tribunal de examen, se quedó espantado nada más ver su título “Eclecticismo, marxismo y transmodernidad”. “¿Pero estás loco? Tú sabes —me dijo reprendiéndome— que el primer día de clase yo digo a mis alumnos que pueden defender en mi salón la filosofía que quieran (desde el nihilismo hasta la teología escolástica, pero nunca eclécticos)” Sí, yo lo sabía. Traté de explicarme. Pero él no salía de su desconcierto. Leyó la tesis y le gustó con ciertas matizaciones sobre aspectos que no son del caso tratar aquí. Luego hizo un prólogo muy elogioso para la edición cubana. En aquellas páginas me demostró hasta qué punto tenía en él a un gran maestro y a un amigo excepcional.

Más tarde, al preparar la edición de las muchas entrevistas que concedió a lo largo de su vida, y que publicó la Facultad en 1995, me referí en la “presentación” del libro a la situación del marxismo en nuestro tiempo. Hablaba yo de los “neomarxismos” y de la necesidad de “ir más allá de Marx”, palabras que podían no gustar a Adolfo, y fui corriendo a consultárselo. Me sorprendió la seguridad, el énfasis casi, con que dio su aprobación a ambas formulaciones. Pensó en voz alta: “Ha pasado mucho tiempo desde la muerte de Marx y han ocurrido muchas cosas, dos guerras mundiales, el hitlerismo, la revolución china, la revolución cubana, la guerra de Viet Nam, el hundimiento de la Unión Soviética; si no somos capaces de elaborar un seguimiento contemporáneo de las ideas de Marx, de las ideas del socialismo, no saldremos de este horror neoliberal”. Hablamos un poco. Mis conversaciones con él siempre han sido breves. Salvo las antiquísimas, colectivas, del Paseo de la Reforma, en las que hablábamos más de literatura y arte que de política.

Cierto día, como tantas otras veces, me lo encontré en los pasillos de la Facultad. Iba él, como siempre, despacio, alta la cabeza, con un paso casi señorial. Tal vez fuera tradición andaluza. Yo iba, como siempre también, rápidamente, como si estuviera a punto de llegar tarde a una cita, por otra parte, inexistente. Cuando llegué ante él se rio y me dijo: “Calma, Fede. No hay prisa. Acaban de decirme que se ha pospuesto la toma del Palacio de Invierno”. Me detuve, claro, sonreí casi melancólicamente, y le dije: “¿Qué

lástima!” Le seguí a su paso. “Ni siquiera hay un Palacio de Invierno al que haya que asaltar”, me dijo. “No”, le respondí: “Sería fácil e inútil”. Le sugerí algo sobre lo que ya le había preguntado: “La hegemonía, de Gramsci, ¿no?”. “Tarea larga”, me dijo. “No lo veremos; pero todavía habrá que hacer la revolución. No sabemos cómo. Hay que pensarlo. Si no lo pensamos los intelectuales, nadie creo que lo hará. Pero la revolución, sí; habrá que hacerla. Su hora llegará”.

La enfermedad lo fue lentísimamente agotando. El señor rector lo visitó dos veces. Estaba muy orgulloso. Habló bastante con él sacando fuerzas de flaqueza. Se puso la chamarra de los pumas que le llevó el rector. Dijo todo lo que le debía a la UNAM. Qué hubiera sido de él sin la UNAM. Su vida en México era su vida en la UNAM. Su casa. Otro día se quejaba: “Acércate. No te oigo bien”. Y otro día: “Estoy perdiendo la vista, Fedé. Veo sólo espacios, cuerpos...” A últimas horas sólo le interesaba la autobiografía que había dictado a su hija Aurora. Se le animaba la cara. “¿Quién crees que la puede publicar?” Volví yo la semana siguiente, y de nuevo: “¿Qué te ha parecido?” Yo le decía que nos dejara arreglar el ritmo entrecortado del dictado, la sintaxis oral. Aurora lo convencía. “Sí, sí, haz lo que te parezca mejor”. Y yo: “¡Ese capítulo de la juventud... ¿es que nunca te has ido de copas? (yo sabía que sí). ¿Es que nunca has ido a una casa de mala nota? ¡Y en Andalucía!” Se molestó. No había imaginado que yo pudiera decirle eso, y pronto me arrepentí. Frunció el ceño y dijo, levantando un poco el tono ya muy débil de su voz: “Yo no hablo de eso”. Le faltó decir: “Es la autobiografía de un intelectual comunista”. Sí; eso es lo que es. Eso es lo que él era. Un hombre de una honestidad política intachable; un pensador de un talento brillante, yendo siempre a más; un profesor claro, lento, paciente, seguro, elegante en su palabra, dueño de lo que decía. El mejor homenaje es imitarlo cada día.

ARTÍCULOS DE
INVESTIGACIÓN



La tarea crucial de las universidades en México

José Antonio Alonso Herrero*

Resumen: La estrategia neoliberal se ha infiltrado en todos los ámbitos de México a partir de 1982. Más allá de los sectores económicos y políticos, el neoliberalismo genera una nueva cultura y unos enfoques que han penetrado en la estructura educativa del país y, más en concreto, en las universidades públicas y privadas. El objetivo es argumentar cuál debe ser el papel clave de las universidades mexicanas para lograr que los estudiantes universitarios sean promotores de un México, no aislado, pero sí autocentrado. La metodología abarca dos secciones complementarias. En la primera se analizará la cultura neoliberal absorbida en México durante décadas. En la segunda se desgranará la médula del mensaje neoliberal que afecta hoy día a los estudiantes universitarios. El aporte definitivo será llegar a la conclusión de que las universidades mexicanas deben desempeñar un papel clave en la reorientación socio-económica y cultural del país.

Palabras clave: educación, cultura, periferia, neoliberalismo, universidad.

THE MAIN ROLE OF UNIVERSITIES IN MEXICO

Abstract: The neoliberal strategy has permeated every sphere in Mexico since 1982. Beyond the economic and political sectors, neoliberalism has created a new culture and approaches that have penetrated the educational structure of the country, particularly public and private universities. Our purpose is to argue what the key role of Mexican universities should be to ensure that university students are the promoters of a Mexico that is not isolated but focuses on itself. The first part undertakes a historical analysis of the neoliberal culture that has prevailed in México in recent decades. The second will analyze the core of the neoliberal message affecting university students today. The main contribution will be to prove that the Mexican universities must play a key role in the socio-economic and cultural orientation of the country.

Key words: education, culture, periphery, neoliberalism, university.

*José Antonio Alonso Herrero, Instituto de Ciencias de Gobierno y Desarrollo Estratégico (ICG-DE-BUAP). Correo electrónico: alonsher37@gmail.com

Introducción

Los cambios socio-políticos y económicos introducidos en México a partir de 1982 por Miguel de la Madrid Hurtado (en adelante, MMH) representan un parteaguas en la evolución histórica del país (Conchello: 1992: 141-148; ASPAN I-II). Toda la sociedad mexicana ha experimentado una transformación radical generada por la apertura indiscriminada a las imposiciones y recomendaciones provenientes de allende las fronteras nacionales. Basta con observar la devaluación sistemática del peso mexicano a lo largo de las tres últimas décadas. Pero el rubro económico no es más que la punta de lanza de un cambio estructural que permea a toda la sociedad mexicana. Los cambios y devaluaciones generalizadas en todos los pliegues de la vida nacional han incidido con especial vigor en la compleja estructura educativa de México (Sánchez:2004).

Todas las universidades mexicanas, estatales o privadas, al compás con el resto de las organizaciones educativas del país, han experimentado un cambio profundo a lo largo de las cuatro últimas décadas. De ahí que los integrantes del policromo sistema universitario mexicano se vean abocados, primero, a evaluar la situación real de estas instituciones y, en segundo lugar, a promover los cambios requeridos para reencauzar el desarrollo de las universidades en México.

Ante un panorama tan amplio el objetivo consiste en evaluar el papel de las universidades mexicanas como las transmisoras y promotoras de unos valores y convicciones tales que formen alumnos capaces de orientar a México hacia la superación de su condición periférica. La tarea, por ende, se orientará hacia la transformación de la universidad mexicana en la institución clave para formar hoy a los alumnos que sean mañana líderes en el desarrollo autocentrado de México (Latapí: 2001; Grimaldo Durán:2012)).

Tanto la experiencia personal a lo largo de cuatro décadas en diversas universidades de México, como la revisión de la literatura pertinente proporcionan la oportunidad para formular una serie de preguntas obvias en la coyuntura vigente. El primer cuestionamiento básico se refiere al papel central que desempeñan hoy día las universidades, públicas y privadas, de México. ¿Forman las universidades mexicanas ciudadanos capaces de enfrentar los retos planteados por la imperante globalización neoliberal? ¿serán capaces los egresados universitarios de captar los retos estratégicos que entraña la cultura neoliberal? ¿los profesores universitarios han ponderado suficientemente en qué consiste el reto de preparar jóvenes para un futuro cada vez más incierto?.

Tales preguntas han recibido, dentro y fuera de México, respuestas encontradas. Por tanto, las preguntas obvias son las siguientes: ¿se han

formulado respuestas críticas los docentes universitarios?, ¿ se ha analizado con rigurosidad el perfil predominante entre los líderes políticos y económicos de México con respecto a la imperante globalización neoliberal?, ¿ existe uniformidad entre las universidades públicas y privadas de México en relación a los retos neoliberales? La respuesta hipotética es que los estudiantes universitarios abandonan en su mayoría los centros universitarios sin haber recibido una formación integral adecuada. Tal vez un número creciente de los alumnos destaca en el manejo de las más exquisitas tecnologías recientes, pero más allá de las simples técnicas un ciudadano moderno, sobre todo en el nivel universitario, requiere dominar un bagaje teórico y cultural en el que predomine una sana actitud crítica y, al mismo tiempo, constructiva frente al complejo mundo del siglo XXI.

Un presupuesto básico

Los jóvenes mexicanos que ingresan en cualquier universidad del país no son ciudadanos ubicados en un contexto socio-político y cultural homogéneo. Al contrario, desde la llegada de Hernán Cortés a la ciudad azteca de Tenochtitlan en 1521 comenzó la inserción de la futura nación mexicana en un sistema global heterogéneo y crecientemente polarizado. Si se intentan destacar al menos los rasgos fundamentales de ese proceso histórico echado a andar por los conquistadores hispanos y profundizado después de 300 años de colonia por las nuevas élites criollas nos encontraremos con dos visiones contrapuestas.

Según la terminología desarrollada después de la segunda guerra mundial (1939-1945), América Latina y, por ende, México se convirtieron gradualmente en un continente desarrollado-subdesarrollado o, en nuestra opinión, en un territorio incrustado periféricamente en un único sistema global (Moore: 1966; Aguirre Rojas: 2007; Acemoglu y Robinson: 2013; pp, 98,102). En efecto, durante los primeros trescientos años todas las élites políticas, económicas, sociales y religiosas del subcontinente colonizado por España eran españolas y dependían, predominantemente aunque no exclusivamente, de dos centros de poder: Madrid y la Santa Sede (Alonso, 2016: 83-113),

A finales del siglo XIX las luchas entre conservadores y liberales mexicanos desembocaron, a pesar de las leyes de Juárez y de Lerdo, en la dictadura de Porfirio Díaz. El positivismo importado desde Europa, pero no de España, generó crecimiento económico en el país, junto con la novedosa y creciente dependencia del capital extranjero. Sumisión incrementada a lo largo del siglo XX, a pesar de la excelente constitución de 1917. Para llegar al año 1982, fecha oficial del nacimiento de un rejuvenecido neoliberalismo, México tuvo

que atravesar por etapas tan cruciales como la guerra cristera (1926-1929) y, sobre todo, generar un sistema de control político, casi perfecto, como el priísta.

México en la nueva globalización neoliberal

Científicos sociales latinoamericanos y, más en concreto, mexicanos se han ocupado desde hace décadas de analizar el impacto que la nueva globalización (ver nota 1) tendrá en el mundo universitario (Vargas Arrazola: 1982). Destaca, en primer lugar, la denuncia urgente formulada por Pablo González Casanova (en adelante, PGC) exrector de la UNAM (La Jornada, 5-marzo-2000). La tendencia actual, afirma, es la de modernizar y privatizar a todas las universidades del país, incluidas las instituciones dedicadas a la educación pública superior, para convertirlas en un objeto más del comercio. Más aún, adelantándose a las reformas introducidas en el sexenio de Enrique Peña Nieto (en adelante, EPN), PGC afirmó que “se plantea la privatización de los recursos energéticos, de la electricidad, del petróleo y de la cultura tradicional”. Apoyado en documentos oficiales señala que especialistas estadounidenses sugirieron al gobierno mexicano que se debía “disminuir la matrícula en las escuelas públicas de educación superior, reducirles el subsidio y debilitar a los sindicatos de maestros y trabajadores” porque, en opinión de tales observadores, las universidades públicas de México eran demasiado autónomas. Tal cúmulo de propuestas, concluye PGC, lo que pretenden es “la privatización de la conciencia y de la moral”. Juicio que había expresado PGC diez años antes al “Pensar en la Universidad”, discurso pronunciado con motivo de la apertura del Congreso Universitario de la UNAM (La Jornada, 16-enero-1990).

Admitida la influencia de la estrategia imperialista estadounidense en las políticas sociales y educativas de México es preciso reconocer a continuación un aspecto objetivo que destacó Juan María Alponete (El Universal, 25-03-2002) a principios del siglo XXI. Se trata de los bajos niveles de inversión en ciencia e investigación típicos de México y de América Latina. Mientras que en la Cumbre Europea de Barcelona, celebrada en 2002, se tomó la decisión a nivel europeo de elevar los recursos de investigación y desarrollo a 3% del PIB en 2010, en México se dedicaba a principios de siglo sólo el 0.33%. Esta bajísima tasa de inversión, la cual repercute directamente en la evolución de las universidades mexicanas, no es fruto sólo de la estrategia imperialista de los Estados Unidos.

Observación que ha sido formulada más recientemente por Boaventura de Sousa Santos (Aziz en El Universal: 28-02-2012). Una de las amenazas

vigentes en México, subraya el sociólogo portugués, es la mercantilización del conocimiento. México invierte en educación y tecnología el 0.4% del PIB, mientras que otros países con economías semejantes tienen tres o cuatro veces esa suma. Otro dato que debe tenerse en cuenta para enriquecer el comentario de PGC es el propuesto por el conocido experto Gilberto Guevara Niebla (La Jornada, 7-marzo-2011). Según este educador, el activismo político se ha convertido en una epidemia que afecta a todo el cuerpo del sistema educativo, incluidas las universidades. El autor acusa explícitamente a El Panal, partido antes liderado por Elba Esther Gordillo, que actúa como un catalizador de la corrupción y de la mediocridad las cuales tienen prostrado al sistema educativo mexicano. En efecto, la irrupción de los intereses partidistas es otro factor a tener en cuenta al evaluar la actual crisis educativa y universitaria de México.

Rechazo actual del sistema universitario neoliberal

Finalmente las opiniones críticas expresadas por autores tan respetables como PGC, Chomsky, Gilberto Guevara Niebla y Boaventura de Sousa Santos, cuya mejor síntesis consiste en el rechazo crítico de la estrategia educativa neoliberal, encontraron una amplia confirmación en el excelente volumen coordinado por María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera (2004). Los 19 autores convocados por la Universidad Iberoamericana de Puebla apuntan desde su particular punto de vista hacia la siguiente síntesis formulada por la coordinadora (ibídem: 11):

“Si a partir de 1980 difícilmente se puede seguir hablando con seriedad de “desarrollo “ en América Latina, si el precio de la globalización se vuelve cada vez más difícil de pagar en nuestros países, si la lógica virtual y la lógica vernácula se vuelven cada vez más irreconciliables.

¿Cuáles son las alternativas para los países del ‘Extremo Occidente’?

Cada uno de los 19 autores argumenta su propia ‘alternativa’, cuya síntesis sobrepasa este espacio, pero dos propuestas parecen iluminadoras desde una perspectiva crítica. Macario Schettino (2004: 283-294), tras una erudita revisión histórica, señala 1971 como el año en que las naciones empiezan a enfrentarse a serios problemas (ib.: 290). En tal coyuntura, ¿cuál debe ser el nuevo papel de la Universidad?, se pregunta. Schettino responde: antes la universidad replicaba la fuente del poder entonces vigente: la religión. Hoy, por el contrario, afirma, el poder no depende ya de la revelación divina. Hoy,

sintetiza Schettino, la universidad debe moverse a crear, reproducir y divulgar la nueva fuente de autoridad. Y concluye:

“La universidad debe moverse a una nueva forma de conocimiento...

Ese conocimiento es aquel que permita a todo ser humano ser dueño de su propio poder persuasivo” (énfasis original)

Entonces, ¿en qué consiste este nuevo papel de la universidad?. La respuesta última de Schettino es que “el papel de la universidad en la sociedad global no es otro que liberar individuos, haciéndolos dueños de su propia autoridad” (ib.: 293). Difícilmente se puede estar en desacuerdo con tan abstracta afirmación. Aunque el mismo Schettino se había referido previamente a las Empresas Transnacionales (en adelante, ETs) como “las propietarias del nuevo factor relevante en la producción de riqueza” (ib.: 290). E insiste: el poder persuasivo deja de tener a la Iglesia como garante. Poder que se concentra, reconoce Schettino, en los países llamados del ‘centro’, mientras que en la ‘periferia’ el cambio es lento porque los países periféricos son colonias del centro.

Nada mejor para dar “carne y hueso” a la abstracta propuesta de Schettino que retomar los argumentos expuestos por Carlos Tünnermann (2004: 193-229) quien fuera Ministro de Educación en la Nicaragua sandinista. El exministro sandinista recoge el desafío propuesto por María Eugenia Sánchez (2004) y, a diferencia del ambiguo análisis esbozado por Schettino, reconoce explícitamente que el actual concepto de globalización es multidimensional. Hoy día las universidades de América Latina se enfrentan a una triple realidad inescapable: el poder creciente de las Empresas Transnacionales (en adelante, ETs), la penetración vaporosa de una cultura orientada hacia el consumo y, finalmente, la expansión de una geopolítica universal generadora imparable de desigualdad.

La dificultad para México y América Latina, puntualiza Tünnermann (ibídem:199), es que los planteamientos neoliberales vigentes incluyen: a) priorizar el desarrollo del capitalismo transnacional, el cual está promovido al alimón por las burguesías transnacionales y nacionales; b) generar leyes que garanticen la apertura de los mercados y la desregulación económica de países periféricos como México y, c) privatizar al máximo el patrimonio estatal, con el conveniente debilitamiento de los gobiernos nacionales. Apoyado en autores como Rodrigo Borja, expresidente de El Ecuador y de Francisco López Segrera de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), Tünnermann subraya que América Latina no ha logrado una inserción favorable en la era de la globalización neoliberal.

Opiniones y testimonios semejantes podrían multiplicarse, pero desde la perspectiva universitaria se impone un aporte fundamental que es el formulado vigorosamente por Joseph E. Stiglitz (2004: 202)¹. Tünnermann sintetiza la propuesta clave del economista estadounidense:

“Cada país debe asumir responsabilidad de su propio bienestar... afirmando sus propios valores y cultura, sin dejarse conducir por las recetas de los organismos internacionales” .

En este proceso de fortalecimiento de los valores nacionales y de las culturas autóctonas desempeñan un papel intransferible las instituciones nacionales educativas y, en concreto, las universidades públicas. Pero antes es necesario mencionar una institución trinacional que incide frontalmente en el desarrollo de México desde el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), es decir, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (en adelante, TLCAN). Cassen (2004: 43ss.), entre otros, es un autor que ha sintetizado el impacto negativo del TLCAN en la evolución reciente de México. El TLCAN, afirma, no fortalece la solidaridad nacional, ni fomenta la igualdad social o la participación ciudadana. En concreto, el famoso capítulo 11 paraliza todo esfuerzo de integración nacional. La conclusión evidente es que gracias en gran parte al capítulo 11 se ha estancado en México todo esfuerzo de integración regional y nacional².

La universidad mexicana actual frente a la cultura neoliberal

Hoy día en México varios autores de diversa ideología, pero conocedores de la problemática universitaria, han expresado sus comentarios críticos sobre las universidades en México al comenzar el nuevo milenio. Hugo Aboites (La Jornada, 6-11-09), exrector de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, señala que hoy “estamos frente a la reiterada tendencia neoliberal impulsada por empresarios, gobiernos y académicos de dismantelar

¹ Más recientemente (La Jornada, 27-agosto-2013) Joseph Stiglitz ha repetido la misma recomendación al afirmar que “México debe salvaguardar la propiedad de su petróleo” y señaló que las reformas, ya mencionadas, deben apuntar a la erradicación de los monopolios y oligopolios y a reducir la enorme desigualdad que provocan los tratados internacionales.

² En diversos momentos dos políticos mexicanos han confirmado estas afirmaciones de Cassen. En 1992 el político panista José Ángel Conchello anticipó el debate sobre el TLCAN que según todas las predicciones estaba sentenciado a llevarse a cabo (Conchello, 1992). En 2016, el Secretario de Hacienda de México, Luis Videgaray Caso, reconoció (La Jornada, 2-06-2016) la existencia de dos regiones en el país: el norte integrado a la economía global y el sur desintegrado. Esta situación se ha ido agravando en las últimas décadas “porque la respuesta del Estado ha sido claramente insuficiente”. No es difícil imaginar la respuesta que el ya fallecido Conchello hubiera dado a tales opiniones oficiales.

la educación superior y convertir a las universidades en centros superiores de capacitación”. Tendencia que se resiente en México, pero que se originó previamente en los Estados Unidos, como era de esperarse. Peter McLaren y Ramin Farahmanput (2000) al analizar la pedagogía de la opresión en los Estados Unidos afirman: “Today urban schools are adroitly organized around the same principles as factory production lines”. Las escuelas y las universidades de los Estados Unidos y, por ende, de América Latina se organizan según esta ideología productiva: los profesores se convierten en “classroom managers” y los alumnos son considerados como “assets”, “investment”, “productive units”.

Terminología importada también del Plan Bolonia europeo, como lo había señalado previamente Manuel Moncada (2005). También en Europa, el utillaje conceptual de las universidades se importa en grado creciente de las grandes empresas industriales y financieras. Esta adopción de conceptos ajenos al proceso educativo resulta inaceptable para autores como Moncada porque esta ideología mercantil conceptualiza a los alumnos como simples “recursos humanos” que se convierten en factores integrantes de la universidad concebida no solo como empresa, sino como empresa privada.

Estas tendencias observadas a nivel continental o latinoamericano se perciben con idéntica nitidez en México y en un estado de larga tradición universitaria como es el de Puebla. Uno de los conceptos más usados para evaluar el comportamiento de las universidades es el de la competitividad (Alonso y Carrasco, 2011: 79-120). Concepto, como es sabido, que nace de la teoría clásica del comercio internacional y que pretende explicar los patrones de tal comercio mundial. Dada la multiplicidad de definiciones aplicadas a la competitividad (Asensio, 2009: 1-14), lo importante es destacar que todas tienen ciertos rasgos comunes como: la generación de mejores productos a un menor precio, la influencia del desarrollo tecnológico, la capacidad de producir a mejores precios y la generación de empleos a largo plazo. Como señalamos oportunamente (ibídem: 86), con tal concepto de la competitividad se “llega a la conclusión de que son los capitales de los países ricos e industrializados los más competitivos”. De ahí que el uso económico de tal concepto no sea el más adecuado, en nuestra opinión, para evaluar e interpretar el desarrollo actual de la universidad mexicana (Aboites, 2012: 215-263).

Es preciso, por tanto, retomar el concepto de la competitividad desde la perspectiva de la cultura con el objetivo de analizar su aplicabilidad a la problemática universitaria. Esta visión cultural de la competitividad es la que permite a Miguel Ángel Ramírez Martínez (2009) analizar la competitividad en la educación bajo el esquema neoliberal. Para ello recurre este autor tabasqueño a instituciones tan poco sospechosas de izquierdismo como el Banco Mundial (en adelante, BM) y a la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (en adelante, OCDE), la cual recomienda desde

hace veinte años “buscar nuevas formas de financiamiento para reducir la dependencia del subsidio federal, flexibilizar los currículos y poner mayor énfasis en la evaluación académica” (ibídem: 57).

Aspectos que previamente habían sido recomendados en México en el marco del Programa Nacional de Educación (1988-1994) con el objetivo de modernizar las universidades “bajo el esquema de una evaluación sistemática de su actividad”. Una consecuencia inmediata era que los recursos financieros “deberían entregarse sobre la base de las evaluaciones”. Lo importante es destacar una doble tendencia de la OCDE y, por tanto, del gobierno mexicano: primera, despolitizar a las propias universidades y, segunda, poner énfasis en la productividad. De esta manera se incrementaría la productividad³, pero la tendencia a importar las ideologías educativas provenientes del centro capitalista asume nuevos rasgos en México gracias a la reciente interpretación sobre la educación superior y la productividad formulada por Dieter Holtz (Milenio, 30-enero-2016). Este empresario, presidente y director general de Laureate México⁴, se queja porque la fuerza laboral mexicana no responde a las demandas del sector productivo. De ahí que, según un estudio de Manpower, el 44 por ciento de los empleadores en México declaren enfrentar dificultades para cubrir los puestos requeridos. Por su parte, los jóvenes perciben que “la educación (universitaria) no les proporciona habilidades y competencias para insertarse exitosamente en el mercado laboral”. Dieter Holtz saca la conclusión de que existe una desconexión entre el sector productivo y las instituciones educativas (Aboites: 2013).

Se requiere, por tanto, medir la calidad de la educación universitaria teniendo en cuenta datos que permitan conocer la empleabilidad de los estudiantes egresados de las universidades. El objetivo final, subrayado por Dieter Holtz, es que la educación superior debe convertirse en un verdadero motor de la productividad. Sólo así se logrará que nuestro capital humano sea más productivo y, por ende, las empresas sean más competitivas.

La respuesta impostergable de la universidad mexicana

Profesores y alumnos de las actuales universidades mexicanas no pueden olvidar hechos ocurridos en el país a fines del siglo XX. En la última década

³ Ramírez Martínez (ib.: 58) menciona el reporte elaborado por el Foro Económico Mundial y la Universidad de Harvard, publicado en 2009, según el cual las universidades más competitivas de México eran las de Saltillo, Morelos, Monterrey, Puebla, San Luis Potosí y Querétaro, entre otras. A nivel mundial, México cae al sexagésimo nivel.

⁴ Laureate México es la red de universidades privadas más grande del mundo. La UVM y la Unitec forman parte de esta red institucional.

de este siglo nombres como Chiapas y la insurgencia neozapatista, Colosio, Ruiz Massieu, entre otros, nos recuerdan a los mexicanos nuestra pertenencia a la Periferia Capitalista (Aguirre Rojas: 2007; Acemoglu y Robinson: 2012). Recuerdos que se acentúan hoy día con los enfrentamientos que tienen lugar en el sur del país y en el estado de Michoacán entre las organizaciones de maestros y la respuesta del gobierno mexicano. Por ser periferia y por vivir en México junto a los Estados Unidos hoy día es imposible olvidar la última invasión ideológica conocida como el NEOLIBERALISMO. En este contexto periférico y neoliberal, la pregunta fundamental es la siguiente: ¿cuál es el papel de la universidad mexicana en las persistentes épocas neoliberales?. En otras palabras: ¿qué sentido tienen las universidades en la periferia capitalista o, en otros términos, qué pueden aportar nuestras universidades que no podamos importar?. ¿Si nuestras carencias son endémicas, no resultará más eficiente y más barato convertirnos en simples traductores e importadores de las estrategias y saberes del Primer Mundo? Lo mismo que en el sector productivo, ¿no será la maquila el signo prometedor de nuestras universidades mexicanas?

La respuesta evidente en los comienzos del siglo XXI es diametralmente opuesta: la universidad mexicana en tanto será universidad en cuanto sea mexicana. Fuera de la mexicanidad –en el sentido pleno, no provincial de la palabra– no es posible una auténtica universidad en México. Afirmación sustentada al observar el desarrollo mismo del capitalismo occidental. ¿Cómo recordar a España sin pensar en Salamanca, o a Inglaterra sin mencionar Oxford (Brock:2012)⁵ o a Francia sin citar a la Sorbona, o a Italia sin tener presente a Bolonia? El capitalismo como modo de producción histórico es impensable sin el desarrollo gradual de la ciencia, en el más amplio sentido de la palabra, y la ciencia a su vez es inimaginable sin las universidades nacionales. Tan indispensable como la burguesía y el proletariado es la universidad en el avance histórico del capitalismo. A medida que este modo de producción avanza y se transforma bajo el influjo de las nuevas tecnologías y de la tercera o cuarta revolución industrial, la necesidad de colocar las universidades nacionales en la médula de cada país, que pretenda continuar como tal, es cada día más perentoria. México será México mientras haya universidades que generen ciencia desde México y para México. El bello y profundo lema de la Universidad Nacional Autónoma de México: “Por mi

⁵ Brock sintetiza su argumento con las siguientes palabras: “This chapter will attempt to illustrate how the evolution of universities has passed from a condition of internationalism, through a millennium of increasing national control, to the modern knowledge society where universities have the technical capability to return to internationalism. Such a return, it is contended, is vital to sustainable survival” (ibidem: 49).

raza hablará el espíritu”, se puede glosar hoy día en los siguientes términos: “Por mi Universidad hablará México”.

Frente a la agresión directa de la globalización neoliberal, apoyada en instituciones tan reconocidas como el Fondo Monetario Internacional (en adelante, FMI) y el Banco Mundial (en adelante, BM), la pregunta concreta es qué debe hacer la universidad mexicana ante esta avalancha imparable. Para comprender esta propuesta es preciso recalcar que no son aceptables posturas meramente negativas⁶. El simple rechazo, en este caso de lo “extranjero”, es inviable y contraproducente. Si el distanciamiento del Centro Capitalista es imposible para los Países Periféricos, sobre todo para México cuya frontera con los Estados Unidos supera los tres mil kilómetros, porque la globalización neoliberal es un hecho innegable, de lo que se trata más bien es de que la periferia dé los pasos adecuados para abandonar esta situación marginal. En otras palabras, aunque no hubieran desaparecido los mal llamados países socialistas, la única posibilidad real de que México supere su condición periférica reside en la aceptación crítica de aquellos factores históricos que explican el desarrollo capitalista exitoso, tal como existe en los países nórdicos europeos.

En efecto, los Países Capitalistas Centrales han logrado su posición preeminente gracias al concurso productivo de las dos clases sociales fundamentales: los empresarios y los obreros. Si aceptamos que la institución universitaria está relacionada de manera diferenciada con ambas clases sociales, dejaremos un tanto de lado la reflexión sobre el aporte imprescindible del proletariado para el sano desarrollo de la universidad en México. No sin antes subrayar que en las últimas décadas los obreros latinoamericanos y, más específicamente, los emigrantes mexicanos han dado muestras inequívocas de su capacidad creativa gracias a su integración en la estructura productiva de los Países Centrales. Más bien, este dato objetivo proporcionado por millones de trabajadores mexicanos constituye un acicate para el argumento aquí propuesto. Es conocido el hecho de que los obreros mexicanos son indispensables para el funcionamiento, por ejemplo, de la agricultura californiana.

La pregunta concreta es: ¿por qué esos trabajadores no desarrollaron en México sus capacidades productivas? La respuesta, obviamente, no radica en su incapacidad fehacientemente desmentida año con año en las más remotas regiones de los Estados Unidos y del Canadá. La imposibilidad de miles y millones de obreros mexicanos y latinoamericanos para encontrar trabajo en tierras mexicanas apunta hacia una debilidad intrínseca del capitalismo

6 Nuestra propuesta encaja plenamente con la expuesta por la **Unifreire**, creada en la reunión de Bolonia del año 2000 y una de cuyas metas es neutralizar el corporativismo que distingue a las universidades actuales (Alcántara: Milenio: 25-09-2008)

periférico: la carencia de una estructura productiva capaz de responder a las necesidades más elementales de nuestros países. Carencia que no es coyuntural, sino estructural. En el caso de México, esta debilidad del sector productivo está íntimamente relacionada con el raquíto desarrollo de la clase empresarial mexicana⁷.

El raquitismo de la burguesía empresarial mexicana se torna evidente al recordar aquel tipo-ideal del empresario capitalista magistralmente definido por Max Weber y por los weberianos posteriores, sin cuya colaboración no se habría llevado a cabo ninguna revolución industrial en Europa. Aquí es, precisamente, donde la universidad mexicana puede incidir de manera decisiva. La universidad, considerada como la culminación de todo el sistema educativo nacional, es la institución que más plenamente debe colaborar en la generación de una burguesía empresarial y nacionalista al mismo tiempo. Esta labor de la universidad nacional mexicana constituye uno de los temas que merece una profunda reconsideración debido al omnipresente contexto neoliberal. Afortunadamente el tema ha sido tratado en las últimas décadas por diversos autores. Así, el CIDAC dedicó un volumen a la discusión acerca de la educación adecuada para una economía competitiva. Se insiste allí en que los actuales cambios en los procesos productivos (alentados sobre todo por las empresas transnacionales, puntualizando) son más rápidos que la evolución del sistema educativo.

La superación del modelo de economía cerrada, se nos dice, típico del esquema de la sustitución de importaciones y en el que “no había demanda de trabajadores creativos”, implica el rechazo del proteccionismo que impidió el cambio tecnológico. Siguiendo la moda neoliberal se clama por un cambio de paradigma. El rasgo esencial de esta renovación sería la economía abierta, la cual requiere mano de obra calificada e individuos creativos y abiertos a los nuevos conocimientos. En este contexto, la reforma educativa es un requisito básico. El objetivo de tal reforma es lograr un cambio cualitativo encaminado a mejorar la calidad educativa. Plausible como suena este planteamiento parecen inevitables algunas puntualizaciones críticas.

Los autores mencionados insisten en que lo principal es la búsqueda de una nueva racionalidad. ¿Qué entienden por tal concepto? Su comprensión de la nueva racionalidad educativa debe entenderse en el contexto de la discusión acerca de la burocratización en la SEP. Esta es, según estos autores, la racionalidad antigua que debe superarse. La nueva racionalidad, en

7 Un magnífico indicador de la auténtica índole de esta clase empresarial mexicana se acaba de manifestar a través de los PAPELES DE PANAMÁ (La jornada: 6-abril-2016). Estos papeles confirman que “millonarios me-xicanos envían a los paraísos fiscales fondos que triplican la deuda externa... Esta suma no incluye capitales para adquirir casas, yates, aviones, obras de arte, etc.”. El millonario mexicano Alberto Baillères es un buen ejemplo de tal comportamiento como lo demuestra la nota aparecida en LAJORNADA(3-09-2018) (ver nota 3).

concreto, debe generar una nueva lógica de las reivindicaciones. La cual incluye obviamente la lucha por los intereses de los grupos (SEP-SNTE), pero es necesario despolitizar esta relación de modo que se fomente la participación individual, más que la sindical (ibídem: 156). Se percibe en este análisis la penetración de la ideología neoliberal que pretende individualizar un problema estructural, como lo es la relación burocracia-magisterio, y desviar la atención de la lucha por las reivindicaciones hacia el establecimiento de reglas compatibles con la eficiencia de corte neoliberal.

Sin caer en el apresuramiento para lograr la requerida eficiencia, tópico tan del gusto neoliberal, la investigadora Elia Marum analizó el mismo problema, ya en tiempos de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994)(en adelante, CSG), quien fuera el primer promotor de la neoliberalización en México. Su enfoque, sin embargo, no es rigurosamente específico y concreto. Es preciso delinear el papel de la universidad como respuesta creativa ante el embate concreto neoliberal. Elia Marum enfoca su análisis hacia la educación superior ante el reto de la modernización productiva. No obstante, la discrepancia entre ambos acercamientos se acorta sensiblemente porque hoy casi toda modernización productiva porta el signo neoliberal. La razón es muy clara: hoy día el liderazgo en los procesos productivos y la consiguiente investigación científica están en manos de las ETs, cuya presencia en México es cada día más diversificada.

En definitiva, hablar de la modernización educativa hoy significa tener en cuenta las propuestas y aun las exigencias generadas desde los intereses neoliberales. De ahí que Elia Marum, al preguntarse qué implica modernizar la educación superior en México, reconozca que el rumbo del quehacer académico es “formar el tipo de profesionistas que el viraje hacia la exportación de manufacturas necesita, impulsar y modificar los posgrados para que proporcionen la alta capacitación en áreas específicas, acordes con los cambios productivos”. Más adelante, la misma Elia Marum explicita la referencia neoliberal a la que aluden sus propuestas, cuando afirma que “se deben crear nuevas carreras y nuevos posgrados que apoyen al comercio exterior y se deben capacitar los recursos humanos con mayor información y con la actualización y modernización que el aparato productivo y la nueva forma de penetración transnacional requieren”.

La pregunta que surge de inmediato es sobre el tipo de estudiantes egresados de tales universidades. Elia Marum despeja la duda al calificarlos como simples traductores o aplicadores de recetas. Por esta razón deben modificarse los programas de las carreras y el posgrado de manera que se corrija el desfase existente entre la actual educación superior y los requisitos productivos, según la concepción de Elia Marum. Más aún, estos cambios curriculares y administrativos deben culminar con la consolidación de un nuevo modelo de universidad. Este proceso no se dará sin el cumplimiento de ciertas

condiciones, tales como “un mayor financiamiento del sector productivo al desarrollo científico y tecnológico y un mayor apoyo a la formación de cuadros profesionales”. Otro elemento importante, subrayado por Elia Marum, es la creciente privatización de la educación superior, cambio fundamental que pretende lograr “una respuesta automática a las necesidades de corto o mediano plazo de las empresas privadas”.

Conclusión: la universidad y la creación de la autoconciencia como nación

Las dos propuestas comentadas en la sección anterior, tanto la del CIDAC como la de Elia Marum, contienen aportes fundamentales. La reforma de la educación superior en México debe tener en cuenta ambos tipos de sugerencias. Pero, la tesis que proponemos es más ambiciosa y radical. Ante la estrategia neoliberal, que no es una suma anodina de medidas neutrales, no es posible tomar una actitud de inocente apertura y de receptividad indiscriminada. Los Países Centrales son los países más avanzados y ninguna nación del Tercer Mundo puede darse el lujo de relegar o, menos aún, olvidar los descubrimientos científicos y tecnológicos que atesoran los países más ricos y avanzados del mundo.

No se trata, por tanto, de caer en una autarquía hoy día imposible, sino de construir una “alternativa endógena”, para usar el mismo término de Elia Marum. En este camino de reconstrucción de la universidad mexicana es insoslayable la consideración de los tres temas propuestos por Elia Marum: primero, la discusión acerca de las áreas básicas versus especialización; segundo, la tensión entre un posgrado tradicional versus un posgrado innovador y, finalmente, el álgido tema de la vinculación de la universidad con la producción.

El verdadero objetivo de la educación universitaria

Cruciales como son estos tres temas, quisiéramos, más bien, concluir estas reflexiones con la alusión a un aspecto que está en la base —según creemos— de todas las propuestas del estilo de las sugeridas por Elia Marum. En efecto, el objetivo de la renovación universitaria no debe ser sólo el “atenuar las condiciones de dependencia” (ibídem: 77). En México debemos ir más allá. En la era de la actual globalización es preciso construir un México autónomo e independiente, aunque abierto al diálogo productivo. Los mismos Países Centrales, aunque a nivel de las empresas transnacionales buscan países

periféricos y maquiladores, prefieren dialogar con países en los que haya una forma de gobierno democrática y en los que la burguesía nacional no se dedique a regresar –en forma de dólares privatizados- grandes proporciones de los dineros enviados por los bancos del Primer Mundo. Al menos en el discurso oficial quieren “colaborar” con países plenamente dedicados a la modernización integral.

Pues bien, una condición sine qua non para construir un país moderno es la creación de una autoconciencia nacional. Sin un sentido de identidad y de autoconfianza, ninguna nación moderna ha podido convertirse en una potencia mundial. México cuenta con los recursos naturales e históricos necesarios para convertirse en un país protagonista en el concierto mundial. Sólo necesita élites que crean en México, antes que en los bancos e instituciones extranjeras⁸. Un cambio de tales dimensiones no se efectúa en un abrir y cerrar de ojos, ni es fruto de un líder carismático capaz de electrizar a un país. Es un proceso lento, sistemático y apoyado en bases objetivas y científicas. Aquí es donde el papel de la universidad es insustituible.

Pocos ejemplos históricos resultan tan convincentes como el desarrollo de Alemania, según la interpretación de Norbert Elias (1989). En el transcurso de un siglo escaso Alemania pasó de ser un país de monarcas y de clases altas afrancesadas, en el cual los grupos de personas que hablaban francés –comenzando por Federico el Grande- determinaban la política, a ser una nación en la que la clase media e intelectual germano-parlante- conquistó la influencia decisoria sobre el desarrollo político (ibídem: 67). El proceso se fraguó a fines del siglo XVIII. Fueron los elementos burgueses, excluidos de la participación política, los que recurrieron a la actividad literaria como una especie de sustituto de la acción política. En este movimiento, como explica Norbert Elias, “todavía no se expresaba la burguesía como una totalidad, sino que en un principio sólo se expresaba una especie de vanguardia burguesa, es decir, lo que aquí se ha denominado la intelectualidad de la clase media.”

¿Cómo fue posible este cambio radical en la mentalidad dominante del pueblo alemán? Norbert Elias ve dos claros representantes de esta intelectualidad clasemediera: el párroco protestante y el profesor. Dejemos de lado la especificidad introducida por el protestantismo porque eso nos llevaría a una problemática excesivamente compleja, debido a la política vaticana importada desde 1492 que padece México y subrayemos que en este proceso teutón “tanto el cura como el profesor remiten a la Universidad como lugar

⁸ Informaciones recurrentes señalan que los dueños del capital en México prefieren conservar sus dineros en bancos extranjeros. Los Papeles de Panamá (La Jornada, 6-abril-2016) confirman que tales depósitos en instituciones foráneas superan los 299 mil millones de dólares. Cantidad que triplica el saldo de la deuda externa del gobierno federal mexicano.

social que constituía el centro de formación y de difusión más importante de la cultura alemana de clase media” (subrayado mío).

Basten estas referencias al caso alemán como ejemplo iluminador de lo que debe realizar la universidad mexicana ante el embate desnacionalizador de la ideología neoliberal. Sin menospreciar las sugerencias concretas de Elia Marún, será suficiente resumir el aporte específico de la universidad mexicana – y, más en concreto, de las ciencias sociales- en tres puntos. Primero, la universidad mexicana tiene como tarea fundamental introducir claridad –que no es mortecina neutralidad- en el diagnóstico del complejo momento por el que atraviesa México al menos desde 1982. En segundo lugar, este análisis de tipo histórico deberá orientarse según modelos teóricos propuestos, entre otros, por Immanuel Wallerstein (2015) y, casi simultáneamente, por las escuelas latinoamericanas de la CEPAL y de la Teoría de la Dependencia. Obviamente no se trata de repetir mecánicamente lo que ambas escuelas expresaron en los años cincuenta y sesenta, sino de retomar su orientación teórica nacida desde América Latina y para América Latina. En tercer lugar, la universidad mexicana debe constituirse en el punto de apoyo teórico y práctico de una burguesía nacional, creativa y eficiente, capaz de lanzar a México por derroteros orientados hacia la superación de nuestra situación periférica y maquiladora.

NOTA 1) Se entiende la **globalización** tal como la describe el recordado economista mexicano Víctor L. Urquidí (2005: 455): “Por globalización ha de entenderse **la decisión y voluntad políticas de ampliar los márgenes de libre comercio y libre movimiento de capitales**, con estabilidad monetaria, lo que favorecería los intereses a largo plazo y la posición estratégica de las sociedades industriales involucradas en el resultado victorioso en ese conflicto, por corresponder esas condiciones a los valores políticos, sociales y económico-financieros propugnados por ellas por medio de sus estructuras legislativas y sus gobiernos desde mediados del siglo XIX” (énfasis añadido).

NOTA 2) Uno de los ejemplos más notables para tomar en cuenta por México con el objetivo de superar su condición periférica es el proporcionado por Corea del Sur en las últimas décadas. El historiador argentino Jorge Santarrosa (2009: 111-122) afirma que Corea del Sur intentó, en primer lugar, **obtener la modernización y la industrialización desde el Estado**, el cual se apoyó en una modesta burguesía para llevar a cabo su proyecto de desarrollo nacionalista. Este proceso de marcado carácter estatal no implicó el convertir a las empresas coreanas en coto cerrado a los agentes económicos internacionales (ibídem: 34); sin embargo, **el Estado Coreano siempre mantuvo la dirección firme del proceso industrializador**. En este ambiente dominado por la dirección estatal un elemento clave son las conocidas “chaebol”, típicas empresas coreanas “cuya finalidad última

no es única y exclusivamente económica, es simultáneamente económica y política”. Para comprender esta misión extraeconómica hay que tener en cuenta el papel decisivo desempeñado por las universidades coreanas en el proceso de formación de las élites gubernamentales y empresariales coreanas. Porque si las instituciones coreanas fueron desarrolladas intencionalmente por la élite desarrollista (López Aymes, 2009: 182), también es cierto que esas instituciones estaban determinadas por su base histórica, cultural y educativa. Es indudable que el sistema educativo coreano y, más en concreto, ***el sistema universitario ha jugado un papel fundamental para conseguir el desarrollo exitoso de Corea del Sur*** (énfasis añadido).

Nota 3) La muerte reciente de una modelo australiana en un yate del millonario mexicano Alberto Baillères en un puerto griego sirve para confirmar noticias bien conocidas en México. Baillères, de 86 años, había abandonado el yate valuado en 140 millones de dólares. Este empresario controla sus negocios mediante el Grupo Bal, al que pertenece el grupo minero Peñoles, que es el mayor productor mundial de plata refinada. También es propietario de El Palacio de Hierro.

BIBLIOGRAFÍA

- Aboites H. (2012), *La medida de una nación: los primeros años de la evaluación en México*. México. CLACSO y UAM-XOCHIMILCO.
- Aboites Hugo (2013), “La calidad de la nueva educación de la cúpula empresarial” en LA JORNADA (12-octubre-2013).
- Acemoglu D. y J. A. Robinson (2013), *Por qué fracasan los países*. México. Crítica.
- Aguirre Rojas C. A. (2007), *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista*. México. ERA.
- Alcántara Armando (2008), “Unifreire: acceso abierto al conocimiento” en MILENIO (25-09-2008)
- Alonso Herrero J.A. (2011), *Topar con el Vaticano*. Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Alonso Herrero José Antonio y Lilaitzel Carrasco Rodríguez (2011), “La competitividad en la educación superior” en EDUCACIÓN SUPERIOR PARA FORTALECER LA COMPETITIVIDAD, EL BIENESTAR Y EL DESARROLLO EN PUEBLA por Claudia Rivera Hernández (coord.). Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 77-120.
- Alonso Herrero J.A. (2016), “La otra cara de la Santa Sede” en TLAMELAUA, nueva época, año 10 (abril-septiembre, 2016), pp. 130-150. Versión on-line: ISSN-2594-0717; impresa: ISSN: 1870-6916.
- Asensio M.Á. (2009), *Instituciones y Gobiernos competitivos. Competitividad Económica, Gubernamental y Fiscal*. Recuperado de la Subsecretaría de Modernización del Estado:

- http://www.modernización.gba.gov.ar/html/biblioteca/federalismo/Asensio_4CongArgAP.pdf
- ASPAN (i/ii) (2005), “EL TLCAN PLUS también llamado ASPAN (I/II). Consultado en: C:/Documents and Settings/Administrator/Configuración local/Archivos temporales...(6-12-2005).
- Brock Colin (2012), “Universities, Independence, Internationalism and Integrity”, en Grimaldo Durán y López Segrera, opus citatum, pp. 49-62.
- Cassen Bernard (2004), “Integración económica desigual. Reto para la universidad” en Sánchez Díaz de Rivera, opus citatum, pp. 43-57.
- CIDAC (1992), *Educación para una Economía Competitiva*. México. Editorial Diana.
- Conchello J.A. (1992), *El TLCAN: un callejón sin salida*. México. Editorial Grijalbo.
- Elias N. (1989), *El proceso de la civilización*. México. Fondo de Cultura Económica. Primera edición en alemán en 1977.
- González Casanova P. (2007), *La Universidad necesaria en el siglo XXI*. México. ERA.
- Grimaldo D. y López F. (comp.s)(2012), *La internacionalización de la educación superior a nivel mundial y regional*. Bogotá. Editorial Planeta.
- Latapí P. (2001), *La moral regresa a la escuela. Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana*. México. UNAM.
- López Aymes Juan Felipe (2009), “La economía política del cambio institucional en Corea: inversión extranjera y relaciones gobierno-empresas” en Ramírez Bonilla, op.cit., pp: 177-219.
- Marum Espinosa Elia (1990), “Modernización productiva y educación superior en México” en *Universidad Futura*, vol.2, n.5 (otoño), pp. 70-78.
- McClaren Peter and Ramin Farahmandput (2006), “The Pedagogy of Oppression” en, *Monthly Review*, vol. 58, issue 03 (july-august), pp. 1-5.
- Moncada Fonseca Manuel (21-03-2005), “Capitalismo, competitividad y educación”. Recuperado en: <http://rebelión.org/noticia.php?id=114250>
- Moore B. (1966), *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston. Beacon Press.
- Ramírez J.J. (coord.), (2009), *Transiciones Coreanas: Permanencia y Cambio en Corea del Sur en el inicio del Siglo XXI*. México. El Colegio de México y Korea Foundation.
- Ramírez M.A. (2009), “La competitividad en la educación bajo el esquema liberal” en *Hitos de Ciencias Económico-Administrativas*, año 15, n.42 (mayo-agosto), 56-58.
- Sánchez M.E. (coord.)(2004), *Las universidades de América Latina en la construcción de una globalización alternativa*. Puebla. Universidad Iberoamericana.
- Santarrosa Jorge (2009), “Burocratas y tecnócratas en Corea: características de la burocracia coreana en el periodo del desarrollo (1961-1987)” en Ramírez Bonilla, op.cit., pp: 111-122.
- Schettino Macario (2004), “El papel de la Universidad en la Sociedad Global” en Sánchez Díaz de Rivera, pp.283-294.
- Stiglitz J. E. (2002), *El malestar en la globalización*. Madrid. TAURUS.
- Tünnermann Carlos (2004), “¿Qué tipo de universidad es pertinente para la construcción de una globalización alternativa desde América Latina” en Sánchez Díaz de Rivera, pp. 193-230.
- Urquidi V.L. (2005), *Otro siglo perdido. Las políticas de desarrollo en América Latina (1930-2005)*. México. El Colegio de México y el Fondo de Cultura Económica.
- Vargas A. (1982), *Las universidades: lujos o instrumentos de una sociedad igualitaria*. México. Miguel Ángel Porrúa editor.
- Wallerstein Immanuel (1974), “The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis” en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, pp. 387-415.
- Wallerstein Immanuel (2015), “Los tratados de libre comercio son antilibre comercio” (La Jornada, 23-agosto-2015).

POESÍA



Mario Bojórquez*

Adenda

Yo soy aquél
Que en otro tiempo
Estuvo aquí
Para dejar constancia
De su paso en el mundo
Pero el frescor antiguo
La sombra de estos árboles
Y la tenebra húmeda
Que salpica de oscuro
El templado adoquín
No saben ya mi nombre
Ni mi rostro

Cómo si aquél que fui
Se desdoblara y no
No fuera yo si no otro
El que surcó estos aires

* (Los Mochis, Sinaloa, México, 24/03/1968), Becas: para jóvenes creadores del INBA (1992), del FONCA (1994-1995 y 1999-2000), y de creador con trayectoria de DIFOCUR-Sinaloa (1993-1994), del FOECA Baja California (1998-1999) y del FOECA Sinaloa (2002-2003). Premios: Premio Estatal de Literatura de Baja California, 1990; el Premio Abigael Bohórquez, 1995; el Premio Nacional de Poesía Enriqueta Ochoa, 1996, el Premio Nacional de Poesía Clemencia Isaura, 1996 y el Premio Nacional de Poesía Aguascalientes, 2007. Libros: Pájaros Suelos, 1990; Contradanza de pie y de barro, 1996, Diván de Mouraria, 1999, Pretzels, 2005, El deseo postergado, 2007, Y2K, 2009; y en dramaturgia El Cerro de la Memoria, 2009. Su obra ha sido traducida al francés, portugués, italiano, e inglés y publicada en Portugal, Francia, Italia y Estados Unidos. Ha publicado una antología de poesía amorosa de Jaime Sabines y otra de Eduardo Lizalde. Ha sido profesor de retórica de la Fundación para las Letras Mexicanas. Actualmente se desempeña como editor asociado de la revista Biblioteca de México (Premio Nacional al Arte Editorial 2004, CANIEM), tutor artístico para las becas de jóvenes creadores en poesía del FONCA y director general del Encuentro Iberoamericano de Poesía Ciudad de México. Pertenece al Sistema Nacional de Creadores de Arte.

Con su proa de vidrio
El que surcó y zarpó
Para enfrentar sin ojos
-ojos desdibujados-
Una tenue memoria

Yo soy aquél
Que nuevo encuentra todo
Que sabe
Que cuanto ha dicho en libros
Y ciudades
Vano reflejo es
De lo que permanece
Más allá de los días

Y aquél también
Que no supo de sí
Que se perdió en abismos
En disputas inútiles
Que pulieron su corazón
Y afilaron su lengua
¡Pero qué pobre canto
Para tanto artificio
De este fuego!

¡Qué lejos quedan
Del acento mis manos
Frías para tus muslos tibios!

Yo soy el mismo y digo
Que no puede nombrarse
Tanta esquirra en el borde
Serrín de limadura
En piel desencantada
Y digo
Alta la voz
De afilados torreones
Que no puede decirse
Ni una parte pequeña
Un murmullo inaudible
De esa fatal mecánica
Que todo lo conmueve

Y ahonda el pecho
Con opresión de losa
En blandos catafalcos

Y sigo siendo yo
Éste aquél
Desmadejado ovillo
En el fondo de tabla
Sobre el papel de cera
El que montó su catre
De jarcias inflexibles
El que tosió y aulló
En su carne y sus huesos

Él mismo hueso ya
Mondo e incorruptible.

(De *El deseo postergado*, 2007)

Mijail Lamas*

Nevermind...

No recuerdo muy bien que pasó aquel día en que te volviste un amasijo informe la cabeza de Colosio también voló en pedazos un mes antes todo apuntaba a que la cúpula del PRI lo había planeado todo a las 17:12 horas de ese 22 de marzo una mano se alza con un revólver Taurus 38 lo recuerdo porque a ella la besaba en la calle y yo sus caderas sus pechos la saliva y aquel tipo que siempre vestía de traje a pesar del calor nos lo dijo a quema ropa mataron al candidato como si nos importara más que la fiebre pero a ti te encontraron un mes después y en el MTV la policía concluyó que había sido una escopeta Remington M-11 calibre 20 la que te dio el pase de entrada al concurrido club de los 27 luego Ruanda un exterminio del 75 % de la población tutsi que nadie recuerda pero sí que volaron tus sesos por toda la sala de esa mansión en Seattle y Richard Lee acusado de asesinato y violación fue ejecutado en Texas tampoco nadie lo recuerda y los pasamontañas se volverían un artículo de moda para los activistas del mundo simpatizantes con la revolución en Latinoamérica y la reivindicación de los pueblos indígenas disculpen las molestias esto es una revolución pero yo no me acuerdo donde estaba yo y al cruzar por primera vez la frontera el mamón del migra y los días aburridos en San Diego escuchando *In Bloon* en la casetera de mi primo

*Culiacán, 1979) es poeta, editor, traductor y crítico mexicano. Es maestro en creación literaria por la University Of Texas at El Paso. Ha publicado los libros de poemas *Contraverano* (2007), *Cuaderno de Tyler Durden* seguido de *Fundación de la casa* (2008) reeditado por la editorial argentina el suri porfiado en 2014; *Un recuento Parcial de los Incendios*, selección de poemas (2009), *Trevas*. *Canción del navegante de sí mismo* (2013) y *El canto y la piedra* (2017) editado recientemente en España. Ha editado dos colecciones de poesía internacional para la editorial Valparaíso México: *En el ombligo de la luna* y *Sólo una vez aquí en la tierra*. Fue editor en jefe de *Rio Grande Review*. Es uno de los editores de la revista *Círculo de Poesía* (<https://circulodepoesia.com/>). Fue incluido en *El canon abierto. Última poesía en español (1970-1985)* de la editorial española Visor Libros. Recientemente su obra poética ha sido publicada en Australia, Rumania, Italia y Macedonia.

y ni por asomo el Tratado de Libre Comercio que entraba en vigor ante las dudas de los firmantes la crisis mercaderes privatizadores y ni la devaluación dios mío me robaban el sueño y no saber lo que se va persiguiendo “que ya lo imaginé que lo presiento ahora” que leeré después como un vestigio brillante de aquel año de cráneos hechos polvo la memoria en que tú te morías de tanta fama y tal vez sólo tal vez por no querer saber con quien durmió tu mujer la noche anterior...

Fabián Espejel*

Epitafio

que la tierra se trague esta mirada
que no quede ni un rastro en este verso
de un recuerdo un adiós una mañana
que nada crezca encima de mis huesos
que ese cáncer que quiebra las palabras
pudra la euforia de los hormigueros
y el compasivo amor de las gardenias
que el porvenir se extinga entre sus manos
como todo lo que quisimos tanto
y nos arrebató sin que pudiera
quedar siquiera una nostalgia abierta
que nadie se disuelva en risa o llanto
hasta saber por qué no fueron vanos
tanto dolor tanto llevarme a cuestas

* (Ciudad de México, 1995). Poeta, traductor y ensayista. Estudió Letras Hispánicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Fue becario de verano de la Fundación para las Letras Mexicanas en 2017. Es colaborador permanente de la revista electrónica Página Salmón. Textos suyos han sido publicados en revistas mexicanas (Literal Magazine, Cuadrivio, Blanco Móvil, entre otras) y latinoamericanas (Literariedad, Philos). Su primer libro de poesía, *Antártida*, recibió el Premio Bellas Artes de Poesía Aguascalientes en el 2023.

INVITACIÓN A
LA LECTURA



El enfoque cualitativo en las Ciencias Políticas*

Fabián Alejandro Gerónimo Castillo**

La relevancia que tiene la metodología cualitativa en las Ciencias Sociales, en general, y en las Ciencias Políticas, de manera especial, es resultado de una reflexión y necesidad por comprender las particularidades de los fenómenos complejos y sistémicos que se desarrollan en las sociedades contemporáneas en América Latina.

Si bien es común la acepción en torno a la diferencia de los enfoques teóricos cuantitativos y cualitativos en la investigación social, aunque en la actualidad coexisten investigaciones y enfoques metodológicos que se especializan en uno u otro, también son comunes aquellos que logran su complementariedad en el abordaje de las investigaciones.

En el planteamiento de los problemas investigados, invariablemente está la semilla intencional del tipo de investigación que se desea emprender: si se busca comprender desde los actores las razones de los procesos, comportamientos, valores y significados en la acción social, entonces se privilegia una mirada cualitativa.

Latinoamérica posee una diversidad cultural, social y política que amerita estudios que avancen en la comprensión de estos acontecimientos, más

*Gerónimo Castillo, Fabián Alejandro (Editor). *El enfoque cualitativo en las Ciencias Políticas. Aplicación de herramientas desde las experiencias investigativas*, México, Editorial El Puente, 2024.

**Profesor investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Contacto: fabian.geronimo@correo.buap.mx

allá de las tradiciones fuertemente arraigadas en la Ciencia Política contemporánea: se requieren estudios cualitativos dedicados a la comprensión y reinterpretación de los procesos que la hagan inteligible para los estudiosos de las Ciencias Sociales en general.

En México, recientemente la investigación cualitativa ha sido transformada de manera considerable con la incorporación de técnicas y enfoques que buscan comprender dimensiones poco exploradas, así como temas recientes en la agenda investigativa. Salud pública y confinamiento, bienestar colectivo, derechos de cuarta generación, diversidad social, entre otros, son los temas emergentes que requieren indagar sobre elementos sutiles, percepciones, resistencias y valores emergentes.

En las Ciencias Políticas, la investigación cualitativa busca establecer marcos de comprensión para una serie de fenómenos políticos y sociales que están marcando la agenda política del país y sus regiones. A la par de los cambios institucionales, ocurren los cambios en las estrategias y acciones de la sociedad para hacerles frente o adaptarse a ellos: los estudios clásicos de sistemas políticos ceden su lugar a las investigaciones centradas en los actores sociales emergentes: mujeres, minorías raciales y sexuales, disputas por el espacio o resistencias pacíficas en contextos de alta vulnerabilidad.

En todos ellos, el interés está fincado en el ciudadano y su vida cotidiana, sus percepciones, comportamientos, valores, acciones, organización y capacidad de gestión; todos ellos configuran un panorama que se convierte en un desafío ante la complejidad existente y la diversidad de marcos analíticos e interpretativos para ser abordados.

La investigación cualitativa se ha convertido en una ventana donde se asoman diversas miradas y apreciaciones para tratar de asir un problema de investigación y darle inteligibilidad: la comprensión del sujeto con sus experiencias, motivaciones y acciones permiten a quienes investigan una cercanía que no es posible mediante los instrumentos cuantitativos.

No obstante, la puesta en marcha de investigaciones cualitativas cuenta con limitaciones y desafíos que deber ser considerados en todo momento. Como se establece a lo largo de los capítulos presentados, en este tipo de investigaciones se indaga a partir de las subjetividades de los actores involucrados (los sujetos investigador-investigado); se pone a prueba en todo momento la pericia del investigador al incluir unas herramientas u otras, así como para interpretar los resultados obtenidos, también se pone a prueba la calidad de la investigación a partir de su capacidad de replicabilidad y veracidad.

Los criterios de rigurosidad y transparencia investigativa son fundamentales en todo momento para asegurar resultados veraces y oportunos. Ante ello, es necesario incluir no sólo protocolos de investigación en campo que informen a los sujetos investigados sobre la responsabilidad de cada parte

involucrada en la investigación, sino también cuidar la integridad, anonimato y confidencialidad de la información y de los informantes que participan.

La ética no sólo se aplica en los protocolos a seguir cuando se plantea el consentimiento informado a los participantes en un estudio, también deben considerarse la empatía y el respeto irrestricto a los valores, las acciones y los testimonios vertidos; del mismo modo —y no menos importante—, es responsabilidad de quien investiga evitar prácticas depredadoras de la información en los espacios donde se investiga, así como un sesgo que minimice o magnifique las diferencias en la vida, acciones y discursos de los participantes en los estudios cualitativos.

Otro de los retos que enfrentan los estudios cualitativos son epistemológicos, y se refieren a la capacidad de crear nuevo conocimiento a partir del estudio de las subjetividades de los sujetos investigados, a partir del discurso y de la acción específica en los espacios locales, lo que obliga a limitar la generalización de los resultados obtenidos, pero impulsa a otorgar valor a las particularidades que se conocen, se comprenden o se hacen inteligibles de manera más consistente y profunda en relación con los contextos donde se investiga.

Teniendo como antecedente lo anterior, en este libro se atiende la importancia de la investigación politológica cualitativa para comprender los fenómenos sociales desde una óptica determinada, con la finalidad de comprender de manera más cercana las diferentes problemáticas que se abordan en estas áreas de estudio. De esta manera, este libro explora y centra su atención en qué tipo de investigaciones se realizan, también en cómo se hacen y, finalmente, qué se aprende como investigador aplicando el método comparado, los grupos de discusión, el análisis del discurso o la etnografía digital.

A partir de la lectura de diferentes artículos y libros, quienes colaboran en esta obra se han enfrentado a muchos retos para explorar y utilizar en sus investigaciones algunas herramientas cualitativas en el marco de sus investigaciones, debido a que se requiere ser preciso en lo que se desea conocer o comprender; del mismo modo, se estima relevante la necesidad de actualizar el uso de algunas herramientas cualitativas a partir de temas emergentes en las ciencias sociales.

Se parte de una aceptación implícita en la investigación científica: las herramientas deben ser utilizadas en función de los objetivos planteados en un problema de investigación específico. No hay herramienta exitosa, potente o infalible por sí misma, su aplicación depende de los términos teóricos en los que se ha planteado el problema de investigación, de los alcances de esta y, sobre todo, del conjunto de circunstancias y medios que se tienen para iniciar un proyecto investigativo.

El uso de fuentes primarias para hacer política comparada, los grupos de discusión, el análisis del discurso o la etnografía digital, por mencionar las

herramientas cualitativas que se abordan en este libro, hacen posible que los investigadores profundicen en una comprensión mucho más cercana a los actores involucrados en los procesos investigados a través de sus discursos, escritos, acciones o estrategias tejidas a lo largo del tiempo: es el reflejo de sus valores, experiencias y percepciones ante circunstancias específicas y que resultan de interés investigativo.

Nuestro país se caracteriza por el dinamismo de la acción social en el ámbito urbano y rural, en los espacios de resistencia y en cualquier lugar donde haya actores reclamando por sus derechos, por lo que se requiere explorar sus percepciones y motivaciones para otorgar una comprensión más completa a las razones de las movilizaciones, resistencias y acciones políticas en general, y cobran sentido desde la investigación social cuando ponen en el centro a los actores y sus valores para develar las causas y respuestas en la toma de decisiones en sus entornos.

En este contexto, los autores de este libro aportan en cada capítulo su especialización a partir de las investigaciones que han realizado. La intención no ha sido ofrecer un manual con las principales herramientas cualitativas, más bien se trata de un esfuerzo por adaptar diferentes investigaciones para colocar en el centro de la discusión una herramienta en especial. Es así como el método comparado —a partir de la revisión de fuentes secundarias—, los grupos de discusión, el análisis de contenido y la etnografía digital son llevados al centro de la reflexión práctica, teórica y epistemológica para explicar en cada caso las limitaciones y potencialidades de su aplicación en las investigaciones en Ciencias Políticas.

Este libro está integrado por capítulos que dan cuenta de la relevancia de la investigación cualitativa en la comprensión de los procesos sociales, en la efectividad para explicar fenómenos políticos y en la emergencia de nuevos actores que, desde otros enfoques, tal vez no sean visibilizados.

La investigación social es más una artesanía que se elabora en cada ocasión en función de la pericia de quien investiga, de la disponibilidad de herramientas investigativas, de los marcos teóricos y de la responsabilidad ética de colocar en el centro del quehacer científico a las comunidades y a los actores que prestan su tiempo y recursos para que una investigación culmine de manera exitosa.

El libro está integrado por cinco capítulos, y ha optado por explicar lo más claro posible, a lo largo de cada caso, las estrategias, los retos y las dificultades a las que se enfrenta un investigador cuando aplica una herramienta cualitativa. En ninguna investigación presentada aquí se asume que una sola herramienta es infalible en la búsqueda de comprensión en situaciones sociales, políticas y culturales complejas; al contrario, en cada capítulo se hace hincapié en el uso coordinado de diferentes herramientas investigativas que

estén alineadas a los objetivos investigativos, a las preguntas relevantes o a las premisas hipotéticas de las que se parte para investigar.

El capítulo i, a cargo de María del Coral Reyes Ronquillo, se denomina “El método comparado para el análisis de políticas públicas enfocadas en la pobreza: Brasil y México”. En él, la autora pone en relevancia el método comparado como uno de los caminos que se han formado en la tradición politológica para investigar. A partir de él, se hace una revisión exhaustiva de la legislación de estos dos países para explicar los resultados de la política de combate a la pobreza, al mismo tiempo que la autora comparte de manera detallada la metodología para comparar en este tipo de investigaciones.

El capítulo ii, denominado “Investigación politológica a partir de grupos de discusión: condiciones, particularidades y potencialidades”, escrito por Fabián Alejandro Gerónimo Castillo, plantea el valor metodológico y epistemológico en la aplicación de esta herramienta en la investigación cualitativa. Se trata de una herramienta que precede a las entrevistas y que se apoya en diarios de campo para ser efectiva para interpretar y valorar los testimonios vertidos por parte de los actores investigados. Una mención necesaria es el apartado donde se hace una diferenciación de los grupos focales y se especifican las particularidades de esta herramienta cualitativa.

A continuación, Gustavo Aramo Zahuantitla, autor del capítulo iii, que tiene como título “El uso de los grupos de discusión en los estudios de redes de políticas públicas”, presenta una explicación detallada de la puesta en marcha de esta herramienta cualitativa, al mismo tiempo que coloca en el centro de su atención el uso epistemológico de la herramienta: a partir de su aplicación, el investigador produce conocimientos producto de la interpretación y sistematización de los testimonios vertidos en los grupos de discusión.

En el capítulo iv, denominado “El análisis de contenido en la investigación politológica”, José Pablo Albert Limón ofrece una explicación metodológica en torno a la relevancia en la investigación cualitativa a partir del análisis de contenido. En este capítulo el lector podrá conocer la discusión sobre esta herramienta, su aplicación y sus principales potencialidades a partir del estudio de caso que se presenta.

Finalmente, el capítulo v, titulado “El análisis de contenido como herramienta para reflexionar sobre las migraciones en tránsito”, cuyas autoras son Mirza Aguilar Pérez, Marisol Pérez Díaz y Jazmín García Gómez, expone la relevancia de esta herramienta por su capacidad para indagar en grandes volúmenes de información y generar, de esta manera, inferencias válidas y reproducibles en la investigación cualitativa. Las autoras ofrecen una exploración de las migraciones en tránsito y sus dinámicas subyacentes en la percepción y representación social.

La intención de esta obra es integrar teoría y práctica para ofrecer una explicación clara y accesible para los jóvenes investigadores que están iniciando

sus estudios de formación profesional, por lo que este libro no es un manual para hacer una investigación, sino un esfuerzo colectivo por ofrecer a los lectores caminos y rutas explicadas de manera detallada en la investigación cualitativa.

Todos los capítulos han sido redactados pensando en un lector que requiere de ejemplos en la investigación politológica, al mismo tiempo que parte de lo más sencillo al explicar de forma concisa cada herramienta, para ir abstrayendo el desarrollo, en cada caso, de lo técnico a lo metodológico y de ahí a lo epistemológico.

Al utilizar cada una de las herramientas cualitativas aquí presentadas, en el marco de un enfoque teórico determinado y aplicado a un fenómeno de estudio, no sólo se busca ampliar las posibilidades de investigación en las ciencias políticas, también se está avanzando en la construcción de marcos interpretativos específicos que dan cuenta de la complejidad de los procesos políticos contemporáneos. Los capítulos, en tanto ejemplos prácticos del uso de una herramienta en un estudio de caso particular, tienen como finalidad ofrecer una base técnica, metodológica y empírica en la creación de nuevo conocimiento que es susceptible de ser replicado en las investigaciones de cada lector o investigador interesado en estas temáticas.

Finalmente, es necesario hacer dejar constancia de que, en cada una de las investigaciones aquí presentadas, quienes investigan han actuado de manera ética, responsable y solidaria con los actores y sujetos investigados. En todo momento se ha hecho explícito el ejercicio investigativo, para cuidar a las comunidades de estudio tanto como el fiel seguimiento a los protocolos correspondientes, con el fin de entregar una investigación éticamente situada para la comunidad científica y para la comunidad donde se han desarrollado las investigaciones.

El nihilismo mexicano. Una reflexión filosófica*

Javier Hernández Quezada**

Hablar resumidamente de *El nihilismo mexicano* no es fácil. En principio porque se trata de un libro complejo y abarcador que realiza sus abordajes con suficiencia y rigor crítico, y porque además presenta con detenimiento y soltura las claves de un tema concreto: el de lo mexicano; el cual es un tanto espinoso si consideramos la cantidad ingente de aspectos problemáticos que implica y ha implicado a lo largo de los años.

Enfocándose en el cruce de este tema con el del nihilismo, el libro es una profunda y sólida indagación en las implicaciones colectivas de semejante y manido encabalgamiento, el mismo que muchas veces ha definido una visión pública de lo que somos, o de lo que plantean que somos y, asimismo, ha determinado infinidad de procesos políticos y culturales en el país, nos siempre inclusivos ni mucho menos dialógicos. Para ello, me parece que su autor, el filósofo Mario Teodoro Ramírez, realiza la labor analítica de rastrear las fuentes intelectuales del pensamiento, revelando los aspectos medulares que lo definen y que, por sí mismos, han constituido una suerte de tradición reflexiva muy lucrativa (especialmente en el contexto político del siglo xx); pero también, establece

*Mario Teodoro Ramírez, *El nihilismo mexicano. Una reflexión filosófica*, México, Bonilla Arteaga editores / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2022.

Esta reseña se publicó originalmente en la revista VALENCIANA, ISSN impreso: 2007-2538, ISSN electrónico: 2448-7295, núm. 35, enero-junio de 2025.

**Universidad Autónoma de Baja California, México.

argumentos críticos suficientes para modelar una visión diferente de la mexicanidad, si es que lo podemos plantear así, que considere nuevos retos y escenarios, y tome en cuenta o no pase desapercibido los argumentos desprendidos del Nuevo realismo filosófico, los cuales señalan que es evidente que se ha suscitado “un giro en la historia del nihilismo, que estuvo vinculada [...] a las filosofías de la finitud, siempre antropocéntricas y a veces meramente quejumbrosas. El nuevo realismo, destaca, retrae el infinito al campo del pensamiento: de hecho y de derecho, el infinito es el *proprium* del pensamiento. En cuanto piensa el infinito, el pensamiento es libre, y la filosofía aprehende lo real como tal” (123).

En más de un sentido, al estudiar la mexicanidad ¿negativa? a la luz del criterio nuevo-realista es inevitable que Ramírez dialogue profusamente con la nómina de autores que hicieron del asunto de la identidad y psicología nacional un valioso objeto de análisis; un insistente objeto de investigación que, dada su naturaleza poliédrica, o centrífuga, los impulsó a mezclar a mansalva conocimientos filosóficos, antropológicos, históricos, entre otros, y a reconocer en seguida la cuestión de que el mexicano, como tal, era un ser predeterminado desde el origen, ahogado una y mil veces por ese “nihilismo” que pareciera haber “inundado, de acuerdo con Guillermo Hurtado (prologuista del libro), todas las dimensiones de nuestra existencia” y obligado a los habitantes de este país a no creer en nadie, básicamente porque los mexicanos “desconfían de todo y de todos” una vez que “los han intentado engañar” repetidamente y sus vidas parecieran flotar a la deriva, en “la indefinición más angustiante” (13).

En el caso de Ramírez, debe quedar claro que el objetivo de su propuesta investigativa no consiste en repasar exhaustivamente el cruce entre esta mexicanidad inoperante y el nihilismo. O expresado de otra manera: en sintetizar los argumentos de todos aquellos intelectuales que apostaron por efectuar tan reconocida interpretación del ser nacional y casi siempre cayeron, por desgracia, en la reflexión limitativa de comprender que el mexicano era un sujeto confuso, atado a un sinfín de complejos e inercias recurrentes que han limitado el desarrollo de su verdadero potencial.

Interesado sobre todo en cuestionar la vigencia de ese supuesto esencialismo, empantanoado en la crisis eterna del atraso, del pesimismo y de la no redención, nuestro filósofo apuesta por otra cosa: entender que sólo en la medida en que se consideren los elementos contextuales e históricos del país y, en especial, se salga del agujero negro que constituye el “nihilismo mexicano”, será posible concebir otra imagen de ese ser aparentemente acomplexado, llena de máscaras y atrasos que tanto explotaron reconocidos e influyentes intelectuales como Samuel Ramos u Octavio Paz, y que da la impresión de pertenecer a un pasado remoto, o cuando menos a una realidad ida, concebida y vista de modo unidimensional.

Frente a tal esquematismo, que resulta poco útil para comprender su realidad actual, Ramírez apela a otra interpretación del ser nacional, la cual lo

lleva a desmontar los constructos filosóficos e intelectuales del ya mencionado Ramos y de pensadores como Jorge Portilla, interesados en comprender las variables del nexo mexicano-nihilismo. De igual modo, estudia las *audacias* y *extravíos* de este sujeto y su ontología propuestos por Emilio Uranga, o las opiniones críticas y muy inteligentes sobre el tema de Luis Villoro.

Mención aparte, me parece, es la reflexión filosófica que hace de Paz y sus concepciones poéticas, señalando que la explicitud del concepto del nihilismo en las mismas ha favorecido, para bien y para mal, la iteración de un discurso que “niega la concepción metafísica de esa realidad, como algo sustancial, unitario y racional, como algo ‘necesario’” (71), y que gracias a ello revela una fuerte e incuestionable carga material expresada en la invocación constante y necesaria del cosmos y sus manifestaciones vitales. De este modo, la escritura poética paciana se constituye en un referente fundamental para distinguir la ideación, en la tradición mexicana, de un “pensamiento del ser como tal, en cuanto tal”; de uno que, si bien reconoce diversas fuentes de la cultura pre-hispánica, de “el mundo oriental y sus misterios” y de la poesía moderna y su distanciamiento objetivo del proyecto binarista de la ilustración, apela a la concepción de una ontología, en términos de que, de acuerdo con Ramírez, dicha ontología no “es una metafísica o es, incluso, una anti-metafísica”, debido a que con todas sus fuerzas se “opone a las concepciones dogmáticas y racionalistas que suponen que la realidad es unitaria, inmueble y sustancial, regida por un orden necesario, en concordancia con las estructuras y los requerimientos de la mente humana” (84).

Resumiendo, el planteamiento central que Ramírez hace en este libro consiste en desnudar oportunamente las limitaciones del nihilismo mexicano, en aras no sólo de realizar una crítica debida a las imprecisiones tóxicas de todo un paradigma del pensamiento nacional, que a estas alturas se encuentra totalmente rebasado y exige su franca y pronta reconversión. Por eso, en el penúltimo capítulo, intitulado “La superación del nihilismo”, el filósofo revisa las afectaciones de lo que él considera una suerte de “nihilismo extremo”, que sirve para impulsar los cambios que reclaman nuestro país y que se manifiestan y se han manifestado en “la corrupción presente en las distintas esferas de la sociedad mexicana, el machismo recalcitrante, la demencia del influencial del narco, desde siempre, el inveterado racismo y clasismo de cierto sector de la población: el odio, la negación y la cosificación del otro – y del sí mismo – como regla de relación social e inter-humana” (206). Apunta el autor, finalmente, que existe la urgente necesidad de promover en México un neohumanismo que motive las transformaciones colectivas y suponga, en consecuencia, acciones concretas como las de concebir una política educativa que gire en torno a la promoción del valor de la vida, de los seres humanos y no humanos, y obedezca así un impulso verdadero de refundación y búsqueda del bien colectivo:

“Es importante que el gobierno, los agentes políticos y la ciudadanía asuman —asumamos— la tarea de evitar que la polarización (real o artificial) crezca y nos lleve a una situación irreversible, precisa nuestro autor. Se debe apuntar desde la vida social hacia una política de conciliación nacional, de reforzamiento de la comunidad nacional. Más allá de gobiernos y partidos, la sociedad debe empujar al reconocimiento generoso de lo que los mexicanos tenemos en común” (204).

Termino: en su libro *El nihilismo mexicano*, Ramírez propone una profunda y obligada reflexión sobre las imágenes que se nos han impuesto y que toca empezar a desterrar como sociedad sobre la identidad nacional, y al mismo tiempo, una concepción teleológica sobre las posibilidades reales y materiales de una nación históricamente diezmada, a la que le urge reformar su vida pública e institucional.

El lado virtual*

Linda M. Romero Orduña**

Este libro está integrado por seis ensayos que abordan diversos factores socioculturales y psicoemocionales relacionados con la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad que resulta del predominio de la forma mercancía en las relaciones sociales, en especial a partir de la intensificación de las interacciones interpersonales dentro de los espacios virtuales como consecuencia de la creciente digitalización de la vida cotidiana en nuestro contexto pospandémico.

Por lo tanto, esta breve compilación de ensayos —algunos inéditos y otros modificados con respecto a sus originales publicados— busca entrelazar una serie de reflexiones que pretenden invitar a lxs lectorxs a repensar críticamente el fenómeno de la dominación capitalista y sus múltiples formas de violencias sobre nuestras mentes, cuerpos y emociones a través de una serie de objetos e imágenes capturadas y ofrecidas por la agudeza y sensibilidad de la mirada y pensamiento de los autores consultados, tales como Walter Benjamin, Theodor Adorno, Michel Foucault, Franco Berardi, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu y Byung-Chul Han, entre otros.

Con la intención de construir una secuencia entre los contenidos de cada uno de los ensayos, este libro se ha dividido en dos partes; la primera es mucho más teórico-conceptual que la segunda. En la primera parte buscaremos reactualizar las aportaciones de la teoría crítica para aplicarlas a

*Romero Orduña, Linda Margarita. El lado virtual. Subjetividades pospandémicas, México, Editorial El Puente, 20024.

**Profesora en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Contacto: linda.orduana@correo.buap.mx

la interpretación de las tendencias de moda que nos han atrapado en las interminables pasarelas de las selfies y de los reels que alimentan nuestras redes sociales y que recorremos a diario a la velocidad de un click sobre las pantallas de nuestros dispositivos celulares, permanentemente conectados al internet. En la segunda parte nos enfocaremos en analizar dos problemáticas específicas que son consecuencia directa de la dominación capitalista presente en los espacios digitales y que violentan predominantemente a las mujeres, colocándolas en una situación de vulnerabilidad frente a los hombres, quienes suelen ser sus agresores más frecuentes; nos referimos a la brecha digital de género, como una problemática estructural, y al ciberacoso, como una manifestación concreta de la tendencia hacia la cosificación e instrumentalización de las personas con fines narcisistas. Es importante destacar que en ambas partes de este libro hemos buscado generar un diálogo abierto entre la teoría y la realidad, esperando que los fenómenos estudiados sean los que hablen por sí solos.

A continuación comenzaremos con un primer ensayo, titulado “Moda, fetichismo y narcisismo en la cultura digital pospandémica”, en el cual, desde la propuesta de Walter Benjamin de un pensamiento rico en imágenes, observamos cómo a través de una crítica a la moda representada como un reino de muerte es posible indagar en la fetichización de los cuerpos y de las relaciones humanas que se establecen en las redes sociales digitales, así como en el creciente narcisismo en las nuevas generaciones de millennials y centennials, quienes padecen un empobrecimiento de su experiencia y de las habilidades para conectar profundamente con el otro.

El segundo ensayo, titulado “Selfies y reels. Imágenes sobre la virtualidad de nuestro tiempo”, toma como objeto de estudio las selfies y los reels para convertirlos en constelaciones

de imágenes que en apariencia ofrecen detalles minúsculos y supuestamente banales, pero que en realidad nos muestran rasgos característicos profundos sobre la esencia de nuestra

época, inmersa en la virtualidad.

El tercer ensayo, que lleva por nombre “La nueva normalidad y la creciente digitalización de la vida”, se centra en las significaciones psicosociales de la llamada “nueva normalidad” y en la incorporación de algunos mecanismos de control y vigilancia biopolítica y psicopolítica en el contexto de la pandemia por Covid-19, los cuales allanaron el camino para

la emergencia de una subjetividad mucho más susceptible de ser moldeada según las nuevas exigencias de los mercados electrónicos y digitales.

Enseguida, en el cuarto ensayo, titulado “Espacios digitales: Subjetividades contemporáneas y nuevas formas de dominación”, el cual marca el final de la primera parte de este libro, se profundizará en las configuraciones de las subjetividades contemporáneas en relación con las formas actuales de

dominación y violencia en los espacios digitales pospandémicos, a partir de una sistematización de las ideas propuestas por el filósofo surcoreano Byung-Chul Han.

En la segunda parte de este libro, nombrada como “Mujeres, violencias y espacios digitales”, encontramos dos ensayos más: “Las mujeres mexicanas frente a la cultura digital pospandémica” y “El ciberacoso hacia las mujeres en México y su prevención desde las instituciones educativas”. En el primero se aborda la problemática de la violencia estructural y sistemática que hemos sufrido las mujeres históricamente y que nos sigue impidiendo gozar de una igualdad sustantiva en la cultura digital pospandémica; la brecha digital de género es un muy buen ejemplo de ello. En el segundo ensayo de esta segunda parte —el último de este libro— se fundamenta el ciberacoso hacia las mujeres desde una perspectiva de género que nos permite reconocerlo como una manifestación clara de la violencia heteropatriarcal, inherente a la dominación capitalista sobre nuestras subjetividades. También en este ensayo se propone una serie de alternativas para poder prevenir, atender y sancionar los casos de ciberacoso desde las instituciones educativas.

