

## 1. VICIOS COLONIALES. BOSQUEJO DE UNA PERSPECTIVA GENERAL

¿Qué se entiende por vicios coloniales? ¿De qué manera constituyen los deseos y las creencias? Además, ¿cómo operan para implantar políticas de exclusión agresiva, entre otras, en México? Antes de atender en alguna de sus regiones, entre otras, en México? Antes de atender específicamente la situación mexicana, daré largos rodeos a partir de una perspectiva bien general.

Por lo pronto, una comprobación elemental: los vicios coloniales no se dan en solitario. Se organizan y se refuerzan en corredores de pensamiento estático, que en ocasiones producen esa modalidad de la razón arrogante que es la visión colonial del mundo, esa máquina eficaz para producir exclusiones agresivas y violencia. Porque "violencia y colonización son inseparables y se refuerzan mutuamente".<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, 2003, Grijalbo, 16ª reimpresión, p. 130. Bonfil Batalla se pregunta: "¿qué significa en nues-

Así, toda visión colonial del mundo contiene una política de lo hostil. Sin embargo, ¿en qué consiste tal “visión”?

## I

Una vez más es útil reclamar:

*Ten cuidado con las palabras.*

Al escuchar ese reclamo, y con el fin de aproximarme un poco al conjunto de esas técnicas para distorsionar —técnicas morales, legales, políticas, económicas, culturales—, así como a los modos de crear, deseñar, sentir y actuar, que conforman los vicios coloniales, resulta ilustrativo recordar una familia de palabras a las que pertenece el adjetivo “colonial”.

- “Colonia”: territorio bajo el dominio militar, social, político, económico y/o cultural de otro territorio.
- “Colonlaje”: dominio —a menudo feroz— que ejerce una potencia sobre un territorio extranjero y sus habitantes.
- “Colonialismo”: práctica de una sociedad o de un Estado de extender su dominio militar, social, político, económico y/o cultural sobre un territorio extranjero y sus habitantes para aprovecharse de ellos.

tra historia, para nuestro presente, y sobre todo, para nuestro futuro, la coexistencia aquí de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental?” Su desafío: “Cualquier decisión que se tome para orientar el país... implica una opción en favor de uno de esos proyectos” (p. 9). Bonfil Batalla defiende que hay que decidirse por la civilización mesoamericana: el “México profundo” en contra del “México imaginario”. Creo que con pensamiento nómada hay que esforzarse por hacerle justicia a ambos proyectos, como sugiere Luis Villoro. Cf. Iver A. Beltrán García, 2018, “Luis Villoro: El desafío de una nueva comunidad y las tareas de la razón crítica”, en *Ideas y valores* (Bogotá, 69-173, pp. 103-122).

- “Colonialista”: practicante, o al menos simpatizante del colonialismo.
- “Colonizado”: quien ha sido víctima de una colonización.
- “Colonizador”: el opresor —a menudo sin compasión— que ejerce dominio militar, social, político, económico y/o cultural sobre territorios extranjeros y sus habitantes.

Desde tiempos remotos en las relaciones entre las personas, los grupos sociales y los Estados, no ha dejado de ser frecuente el continuo de la violencia *individual*. Bajo ésta se subsumen desde los ejercicios focales de dominación en formas de acciones en apariencia compasivas en una familia que instruyen acerca del peligro de la libertad, hasta represiones más o menos abiertas, cuando no de fuertes extorsiones y secuestros. También conocido, pero más peligroso —mucho más peligroso— es el continuo de la violencia *institucional*, y sobre todo, *estructural*. Estas últimas violencias excluyen de manera sistemática; crean desde subordinaciones disfrazadas de paternalismo benevolente en fábricas, hasta el terrible establecimiento de instituciones zombis o mercenarias *porque* coloniales. ¿Por qué “terrible”? Es de notar que en la dominación colonial se hace obligatorio transferir la riqueza —material, cultural...— de los territorios dominados a las metrópolis, y en general, desdeñar la vida colonial entera subordinándola con violencia —si es necesario— a los intereses metropolitanos.

Tal vez si se toma en cuenta la primera palabra enumerada, “colonia”, se objete que durante el SIGLO XX por fin se dejó atrás la época sombría de la dominación colonial. De inmediato se debe responder: existen colonialismos que no descansan en el expansionismo geográfico con directo control político, económico y militar sobre un territorio, como las antiguas potencias coloniales lo tenían. Por eso, si se admite subsumir algunos fenómenos sociales bajo la descripción “poder colonial desterritorializado”, se concederá que la fuerza de un colonialismo puede descansar en su capacidad de dominar no sólo mercados sino también deseos, creencias, estados de ánimo, emociones.

no hay territorios sometidos, no hay rituales a alguna corona, no hay arcos de triunfo a los virreyes... Así, en el caso del colonialismo sin colonias, por ejemplo el latinoamericano, por un lado estamos ante un colonialismo que sólo tiene que ver con poderes y transacciones económicas, militares y políticas, las cuales a menudo sólo se pueden descifrar con dificultad a partir de las historias explicativas de las ciencias sociales, y por otro, se trata de un colonialismo tan interno que es difícil de percibir porque sólo tiene que ver con vicios de la subjetividad: "una aspiración permanente por dejar de ser lo que somos".<sup>6</sup> Por consiguiente, a partir de la perspectiva de los colonialismos sin colonias, los conceptos de "colonizado" y "colonizador", y sus vicios, adquieren un peso central: se advierte que las diversas formas de dominación colonial en alguna medida *dependen* del arraigo de vicios que construyen subjetividades deformadas: "la renuncia suicida a lo que se tiene", o más bien, a lo que se es.<sup>7</sup>

## II

Prosigo con largos rodeos. Se señaló que la razón colonial es una modalidad de la razón arrogante. Pero ¿en qué consiste el uso de tal razón? Una estrategia del pensamiento nómada es la estrategia de las transiciones: al indagar se baja o se sube de nivel de abstracción. Ante todo realizaré un pasaje ascendente. Intentaré una caracterización más o menos aproximada de ese constructo abstracto: la razón

5 Tal vez resulte útil comparar estas sugerencias con aquellas teorías que usan o usaban palabras como "poscolonialismo" o "decolonial". Una primera introducción a esas propuestas puede encontrarse en el conocido libro de Henry Schwarz y Sangeeta Ray (comps.) (2000) *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Malden, Mass. Entre otros trabajos de este volumen, sería útil para esta reflexión releer con cuidado, con una implacable lectura argumentada, "Imperialism, Colonialism, Postcolonialism" de Neil Larsen y "Human Understanding and (Latin) American Interests—The Politics and Sensibilities of Geohistorical Locations" de Walter D. Mignolo. Como un útil y casi imprescindible acompañante, también debe tenerse en cuenta una antología más específica: Arturo J.

Aldama y Naomi H. Quiñonez (comps.) (2002) *Decolonial Voices, Chicana y Chicano Cultural Studies in the 21st Century*, Indiana University Press, Bloomington. En estos trabajos se discuten maltratos bien concretos de cuerpos a lo largo de la frontera entre México y Estados Unidos, en particular el maltrato a las mujeres, pero en general a cualquier migrante o refugiado. Sin embargo, a la vez se retratan y examinan audibles resistencias, y tampoco hay que olvidarlos, desesperados silencios.

<sup>6</sup> Bonfil Batalla, *op.cit.*, p. 106.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 109.

Quizá se prosiga con esta objeción como sigue: más o menos desde la segunda mitad del SIGLO XX la fortaleza económica de los Estados se sustituye por la de las compañías multinacionales. Esos cambios —reales o aparentes— piden nuevas diferenciaciones históricas para analizar las asimetrías económicas, y en general, las asimetrías de poder. Desde antaño, por ejemplo, las políticas económicas entre los Estados no se consolidaron, y es difícil imaginar cómo hubieran podido hacerlo sin violencias individuales, institucionales y estructurales. Para hacer efectivas tales violencias se necesitó y se necesita el uso de fuerza organizada. Esa fuerza, al menos en el caso de la violencia estructural, no puede prescindir de la presencia ahí, latente pero vigilante, de un ejército preparado para actuar si se necesita. A su vez, la consolidación de tales fuerzas tampoco puede prescindir de una poderosa industria armamentista. Así, el poder político y económico de los Estados, y sus instrumentos como el poder militar y la violencia estructural, resultan imprescindibles para continuar res-paldando gran parte de las relaciones "coloniales" de las compañías "multinacionales". Hay que conceder, pues, que en el SIGLO XXI la palabra "colonialismo", en el sentido estricto de "colonialismo con colonias", designa escasas realidades sociales, si es que algunas. En cambio, es innegable que el resto de los términos de su familia: "colonialista", "colonizado" y "colonizador", conservan su uso —por ejemplo, en América Latina, por ejemplo, en México—, aunque no en exclusiva.<sup>5</sup>

Este tipo de colonialismo, en apariencia contradictorio pues no tiene colonias, resulta más peligroso ya que es más difícil de detectar:

arrogante. Ésta es una máquina de producir políticas de exclusión de la cual, ya se anotó, la razón colonial es una de sus modalidades. ¿A qué me refiero?

Tal vez lo que más molesta de la arrogancia como vicio personal no es tanto la desmesura de quien se encumbra (con frecuencia ésta no pasa de ser ridícula), sino el desdén y el abierto desprecio por todo lo ajeno. Esta pretensión a menudo se reduce al mero gesto de *escenificar* menosprecios. O en el peor de los casos, a *licencias para marginalizar*. Como en ocasiones se comenta: la y el arrogante "miran con desaire a los demás, miran por encima del hombro, aunque sin aclararnos a qué se debe ese malhumorado desdén". De seguro se preguntará: a partir de este vicio personal, ¿de qué modo es posible aproximarse a lo que he llamado "razón arrogante"? Quizá se dude: ¿hay algo así como una *razón arrogante*?

Por lo pronto, ubiquemos este constructo en un nivel de abstracción análogo al que ocupan expresiones como "razón práctica" y "razón instrumental". Esas abstracciones hacen referencia a patrones no sólo de razonar, sino también de observar y analizar, e incluso fijan o al menos esbozan una agenda de problemas. Sin embargo, ¿cuáles serían las máximas con que se construye la razón arrogante?

A quienes se vuelven presa de tal razón les importa mucho —les importa desesperadamente— el hecho, por vago que sea, de exhibir con ostentación una pertenencia que se postula de prestigio. Respecto de esa modalidad de razón arrogante, que es la razón colonial, las afiliaciones suelen recorrer la escala que va de lo ridículo al abismo. Por ejemplo, estoy de paso en Jojutla y de pronto la temperatura baja en exceso. Me acerco a una señora que en la puerta de su casa vende ropa, y al preguntarle por bufandas, señala trozos mal cortados de lo que tal vez había sido una vieja alfombra y me dice: "Son bufandas traídas de París. Valen 40 pesos". (Compró la bufanda: ¿por el frío que me hace temblar, por el precio irrisorio, o quizá por la magia de la palabra París que tantas elegantes y no tan elegantes equivocaciones ha producido en América Latina?) Peligroso es, en cambio, cuando se piden razones frente a la implementación de algunas políticas públicas: bajar o subir el salario mínimo, promover o no privatizaciones, pedir préstamos al extranjero..., y la única respuesta que

se da expresa una afiliación. Se declara sin más: "Son directivas del Banco Mundial". "En 'las Casas Matrices del Poder y el Pensamiento' han tenido mucho éxito", y otros señalamientos por el estilo. En ambas situaciones, por disímiles que sean, se asume una identidad de afiliado, o más bien, de afiliado imaginario, sea al *glamour* de París, al poder y a la sabiduría, o supuesta sabiduría de las Casas Matrices. Esa identidad de afiliado paraliza; elimina la necesidad de argumentar, y así, de ofrecer fatigosas justificaciones y contra argumentos. Ya podemos establecer una máxima de la razón arrogante, la que manda: *Actúa exhibiendo una afiliación, real o imaginaria.*

Además, ese deseo de afiliación —no pocas veces tan fantasioso como imposible de satisfacer— recibe como parte del apoyo, en ocasiones como único apoyo, el desdén o el desprecio, o el abierto repudio de los deseos, las creencias, los planes que se le oponen o que le son indiferentes, o que tienen intereses que no tienen nada que ver con el patrón de privilegios al que se aspira con tal afiliación. (Por ejemplo, respecto de las identidades nacionales cuando se vuelven identidades paralizantes, se pone en marcha la máquina de la xenofobia, que no meramente produce exclusión sino persecuciones por doquier, sin admitir el menor contra argumento.) En relación con la razón arrogante, ésta es la máxima que manda: *Actúa justificándote nada más que con desdén o desprecio.*

Por otra parte, para poder justificarse o pseudojustificarse de esa manera, se tienen que convertir los presupuestos propios en sobrentendidos que de antemano se inmunizan a las preguntas críticas —las preguntas de comprensión, de verdad, de valor— y así, a la *máxima de los datos, los fetiches y los materiales*. Quien ponga en duda uno de esos sobrentendidos, por ejemplo, en México, obtendrá como respuesta rechazos, ironías, conductas altaneras, sarcasmos —"pobrecito, qué atrasado estás, ¿no viajas?, ¿te dedicas a leer sólo las revistas culturales del barrio?...". A veces, en el límite, si la situación lo amerita, se apela a formas de violencia. He aquí, pues, una tercera máxima de la razón arrogante: *Frente a dificultades con tu identidad de afiliado, blindate.*

Parece claro que estas máximas, aunque en extremo subdeterminadas —exhibirse como afiliado, apoyarse despreciando, blindarse—,

de alguna manera conforman vicios coloniales. De esta manera, el círculo vicioso de la razón arrogante — no solamente del colonialismo sin colonias — se vuelve un círculo-retroalimentador. Los vicios coloniales que construyen estas políticas contribuyen a respaldar exclusiones agresivas, y a consolidarlas y fortalecerlas. A su vez, éstas consolidan y fortalecen vicios públicos, y así sucesivamente. Sin embargo, ya es tiempo de atender algunos vicios coloniales bien concretos. En este caso, son vicios a la vez epistémicos y prácticos, que en el razonar arrogante se multiplican a diestra y siniestra.

### III

Me concentro primero en el vicio del *fervor sucursalero*. Se trata de la ansiedad por exhibir una identidad de afiliado a alguna Casa Matriz del Poder o del Pensamiento. Como consecuencia se busca promover sucursales de aquellas creencias, teorías, prácticas públicas, privadas o íntimas que una persona favorece — en la mayoría de los casos, que favoreció cuando era joven — en lo que considera la desamparada situación que le toca vivir en la actualidad. Es común que una corriente de pensamiento de algún país lejano deslumbré en la juventud, por ejemplo, esos años que a menudo se recuerdan con idealizadas nostalgias, el tiempo en que se fue a la universidad o cuando se estudió en el extranjero. Luego, presa de esas pérdidas ilusorias, no pocas veces envenenadas por los fracasos de la vida, ya no se mira en ninguna otra dirección. Lo que una vez liberó se convierte en cárcel. Así se continúa el resto de los días repitiendo fórmulas que en el comercio político o en el intelectual o en el económico, se envejecen hasta volverse obsoletas. Por ejemplo, el neoliberalismo, el neoconstitucionalismo, el anarquismo, el multiculturalismo, el deconstruccionismo, la teoría de los actos de habla, la teoría de los mundos posibles o lo que sea. A veces el contenido de esas fórmulas ya estaba rancio en su origen. Por ejemplo, una forma de platonismo rancio, el positivismo marxista del Althusser, se impuso con *fervor sucursalero* en muchas universidades de América Latina, y México

no fue la excepción. Así se trabajó — es un decir — con la falsa oposición entre la teoría (¡la supuesta ciencia de las leyes de la historia!) por un lado, y por el otro, la ideología, o si se prefiere, la *doxa*. Con el término *ideología* se hacía referencia a todo lo que tenía que ver con las experiencias intersubjetivas; con el trabajo, su precariedad, sus daños, así como con las amarguras y alegrías de la vida. No es casual que cuando poco a poco este platonismo bobo — que por supuesto no merece el nombre de platonismo — se fue haciendo pedazos, cierta juventud corrió con espanto, por ejemplo en política, hacia cualquier dirección opuesta a tal fraude.

Como en muchas regiones del planeta, por ejemplo, en América Latina, se considera que las Casas Matrices del Poder y del Pensamiento se hallan en otra parte, se reducen las prácticas tanto colectivas como personales a amurallarse — con energía más digna de mejor causa —, en la franquicia que se defiende. A su vez, para apoyar esas franquicias, sólo se desprecian las opciones que con pánico apenas se explían en la competencia. Por lo tanto, ya no se corren los riesgos de explorar con pensamiento nómada, sino que, no sin inmensa inseguridad, pero también con inmensa soberbia (a menudo dos caras de la misma medalla), se blinda la subjetividad. Uno se instala con comodidad en el cargo que le tocó en el gobierno o en alguna empresa privada, o en un instituto de “investigaciones” — o más bien de repeticiones —, y como a menudo sucede en América Latina, la vida se reduce a salmodiar palabras de otros tiempos. Estamos, pues, ante una forma de servidumbre. Quizá ésta sólo se distingue por tratarse de una servidumbre menos dolorosa aunque más monótona, y por consiguiente, más aburrida que las otras. Una inercia — o cobardía — que opera en el vicio del *fervor sucursalero* se puede representar con el refrán: “Más vale malo conocido, en la cultura, en la política, en la economía..., que bueno por conocer”. Pero quien asume tal inercia de seguro no la declara; más bien la disfraza de una prudente, demasiado prudente excusa: “Más vale malo ya conocido que arriesgarse a lo que todavía no se conoce, y quizá se trate del abismo”.

Sin embargo, conviene no pasar por alto — y esta advertencia no se debería olvidar en México — que este vicio es un fetiche impuro. Una virtud, la virtud de la consistencia, se ha convertido en vicio al

levantarse murallas frente al pensar nómada y las nuevas experiencias. De antemano se bloquea cualquier aprendizaje que se pueda hacer en el camino.

## IV

Examinemos otro hábito del mal convivir. A veces, con el vicio colonial del *afán de novedades* (por supuesto, de novedades extranjeras) se declara, no sin pompa, que se reacciona en contra del vicio del  *fervor sucursalero*. En lugar de encapsularnos en creencias que ya se demostró son falsas, nos hallamos muy abiertos, pero no importa a qué, o más bien, a lo que venga, si lo que viene se acompaña de credenciales de afiliación a alguna Casa Matriz del Poder o del Pensamiento. Se anda, pues, a la deriva. Por ejemplo, en política se acepta el populismo, el posmodernismo, el racismo, el fascismo o cualquier neodespotismo. En los últimos tiempos, también a este último lo visita el *afán de novedades*; como yo acepté las bufandas parisinas de Jojutla, o como se prueba un platillo que repugna porque se susurra que el restaurante es "carísimo" y con chef extranjero. Es notorio que si presas de tal vicio participamos en la vida pública, pronto tendemos a convertirnos en aplicados oportunistas. Por consiguiente, lo que preocupa ya no es actuar con mayor responsabilidad y eficacia, sino que se nos deje continuar recibiendo "las noticias (políticas, económicas, culturales...) de último momento". Sin embargo, cuidado porque de nuevo estamos frente a un fetiche impuro: al destruir el vicio del *afán de novedades* —de novelorías vistosas, pero también de espantos disfrazados de novelorías vistosas— aparece la virtud de la curiosidad, ese genuino querer comprender más y saber más. Sin embargo, quien tiene una curiosidad legítima pondrá con argumentos y contra argumentos todo aquello que va descubriendo: no lo acepta porque sí, sino que pide pruebas, indaga. Algo que no se hace si se está en el *afán de novedades*. Por ejemplo, si quienes presas de este vicio reciben objeciones no se ponen a discutir, no responden con argumentos, sino con gestos. (Estos,

buena práctica de la razón arrogante, suelen reducirse a burlas que expresan desdén).<sup>8</sup>

## V

Actitudes como el *fervor sucursalero* y el *afán de novedades* conforman vicios que corrompen los esfuerzos públicos, privados, incluso íntimos. De ahí que no sorprende que en contra del *fervor sucursalero* y del *afán de novedades*, esos corredores de pensamientos no sólo estáticos sino serviles en diversas regiones de América Latina, como en México, y en numerosas zonas que en algún aspecto económico, político, legal o cultural son análogas, se haga un llamado a liberarse. Se exhorta a dejar de mirar tanto hacia afuera para apreciar un poco nuestra diferencia: lo que hemos sido y somos, y lo que ha sido y es la circunstancia que nos rodea. Hay que escupir la subalteridad que acosa, impregna y doblega. Hay que descolonizarse. Hay que recordar la memoria histórica de tanta catástrofe para poder recomenzar. Lástima que esas razonables razones, como no se ha dejado de repetir, pronto degeneren en un nuevo vicio colonial: el *entusiasmo nacionalista*. Pero ¿es verdad esto? ¿Realmente tal entusiasmo es, por ejemplo en México, un mal hábito y una peor costumbre? De seguro algunos responderán alarmándose.

Más todavía, quizá se objete que los vicios enumerados —*fervor sucursalero*, *afán de novedades*, *entusiasmo nacionalista*— no son sólo vicios coloniales, ya que alguno de ellos o combinaciones suyas, también se encuentran de forma prominente en los hábitos y las costumbres de quienes habitan muchas de las grandes potencias

<sup>8</sup> Con una variación de la sentencia de Ortega, "yo soy yo y mi circunstancia", Roberto Sánchez Benítez resume así el vicio del *afán de novedades*: "Extrañas tendencias ajenas a la creatividad, a la formulación de argumentos e ideas relevantes para un contexto como el nuestro y que bien pudiéramos asimismo resumir bajo el lema de 'yo soy yo y mi corriente o autor de moda', *Noesis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades de Ciudad Juárez*, 2015, p. 152.

coloniales del pasado, como España, Portugal, Holanda... De seguro ésta no es una objeción fuerte. En efecto, no es difícil descubrir que uno o varios aspectos como la economía o la cultura de la vida de esas antiguas potencias han sufrido a su vez recolonizaciones.

Quizá la última observación enoje. Por eso, urge detenerse a atender esas alarmas y enojos. ¿Cómo?

En situaciones como éstas, un pensamiento genuino apela a su nomadismo para encontrar respaldos en materiales científicos, en este caso en las ciencias sociales como la historia, la antropología, la sociología, la economía. (Por eso, en muchos momentos de este panfleto civil pido ayuda a fragmentos de la historia intelectual de México y de su sociología.)

No obstante, en ocasiones también es útil servirse de materiales literarios, como lo haré, con estética nómada, en los próximos pasos. Así, para reafirmar que el *entusiasmo nacionalista* debe describirse como un vicio, al menos tan peligroso como el *fervor sucursalero* y el *afán de novedades* —y sin ahondar más, como correspondería, en tales enceguedores fervores—, me pongo a recoger “pedacitos” mexicanos en contra del *entusiasmo nacionalista*: uno o dos episodios de una novela de David Toscana y unos versos de Carmen Boulosa. En cada caso, procuro no desatender el reclamo y la advertencia:

*Ten cuidado con las palabras, incluyendo las palabras que lees y cómo las lees.*

## VI

Comienzo mis descalificaciones al *entusiasmo nacionalista* leyendo la novela *El ejército iluminado* de David Toscana.<sup>9</sup> Lo hago con estética nómada:<sup>10</sup> con una *lectura que se desplaza hasta el hori-*

<sup>9</sup> 2006, México, Tusquets.

<sup>10</sup> Cf. Carlos Pereda (2018) *Patologías del juicio. Ensayos sobre literatura, moral*

*zonte de la o el lector; y lo interpela, o el tipo de lectura itinerante autorreferente.* Con ese tipo de lectura me interesa recorrer varios de los sucesos en esta novela, porque proponen una primera aproximación de tal entusiasmo: se juega a los escondites con el desesperante “quiero y no puedo”. El juego comienza con un suceso íntimamente doloroso, pero común y corriente: a Ignacio Matus se lo suspende de la escuela en donde imparte clases de historia. Pronto se introduce la extravagancia en la forma de una parodia: Ignacio Matus, furioso por haber sido despedido, decide emprender la empresa que lo va a redimir. Ésta no es otra que ir a la guerra contra los Estados Unidos para recuperar los territorios perdidos por México, y así restaurar el honor nacional. Previsiblemente, el entusiasta Matus no obtiene voluntarios que lo acompañen a sitiñar El Álamo. (“No es más que un perturbado”,<sup>11</sup> indica un policía que lo vigila.) Pero Matus recluta cinco retrasados mentales: el gorro Comodoro, Azucena, Ubaldo (a quien Matus, al ser el perverso evangelista que también es, le susurra en algún momento “haz de olvidar un poco la realidad”),<sup>12</sup> el Milagro y Cerillo. ¿No implican los nombres estrafalarios un guiño a los cuentos de Voltaire, esas parodias que combaten por la Ilustración, por la razón y lo hacen con sarcasmos, cuando no, provocando risa de la buena? También se recluta, pero en vano a Caralampio, “el llorón de los calzones percutidos”.<sup>13</sup>

Por un lado, obsérvese que el número de combatientes coincide, con irreverencia, con el de los jóvenes cadetes que defendieron Chapultepec en contra de la invasión norteamericana el 13 de septiembre de 1847, y que en México se los conoce como los “Niños Héroes”. A su vez, Caralampio no va a la guerra porque Comodoro lo olvida en el excusado. Otra parodia cruel: el general Monteverde

y *estética nómada*. México, CENART-Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

<sup>11</sup> *Op. cit.* p. 35.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 58.

tampoco estuvo en la batalla porque, al parecer, como Caralampio, tenía que ir con frecuencia al excusado. Hasta para el lector más distraído de *El ejército iluminado*, he aquí una primera descalificación del vicio colonial que nos ocupa:

- El *entusiasmo nacionalista* es un desvarío producto de la impotencia.

No sin lamentarlo, abandono los episodios grotescos de la novela y doy un salto en la narración, pues mi interés es perseguir otras descalificaciones de tal entusiasmo. En la batalla o algo que se percibe o imagina como tal, Comodoro reflexiona sobre la necesidad de los héroes. (Con más sobriedad, otras veces tal necesidad se ha recogido como la pesadilla de la necesidad de los héroes).<sup>14</sup> Para Comodoro, con rabiosa urgencia se necesitan héroes: “para eso estoy yo, el preclaro Comodoro, el superviviente del Río Bravo, el sorteador de pirañas, el señorito del Condestable y predilecto de la Inmaculada, estoy para darle historias a la historia”.<sup>15</sup>

Duda: la frase “dar historias a la historia” en la boca de un retraído mental que ha sido presa del vicio del *entusiasmo nacionalista*, ¿no sugiere que esas historias “que se dan”, que las y los nacionalistas entusiasmados cuentan como “la verdadera historia” no son más que fetiches que como “pedacitos” de historias de la historia desvían la atención de lo que pasó y nos pasa? ¿A qué me refiero?

<sup>14</sup> Hacia el final de la obra de teatro “Galileo Galilei” de Bertold Brecht, después de la abjuración de Galileo acosado por la Inquisición —abjuración de una de sus creencias astronómicas más firmes—, con mucho barullo un ayudante de Galileo se lamenta: “Desgraciado los pueblos que no tienen héroes”. Sin inmutarse responde Galileo: “Desgraciados los pueblos que necesitan de héroes”.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 176. En otras novelas de Toscana, como en *Santa María del Circo* (1998, México, Plaza y Janés), encontramos la misma insistencia de Toscana a descreer de las historias de la historia oficial de México. ¿Acaso Toscana descreer de las historias que narran las y los historiadores amurallados en la Ciudad de México? Por ejemplo, en *Santa María del Circo* se parodian otras de esas varias historias de la historia mexicana: las historias del Niño Artillero, del águila y el nopal, del himno nacional.

De pronto, como al pasar —aunque la información se clava como una cuchillada que parte en dos la lectura—, se cuenta que una vez apresados por los militares mexicanos, a los combatientes de este “ejército” de iluminados *no* se les imputa delito alguno. Más todavía, de inmediato sus integrantes son puestos en libertad. La novela sucede lejos de la capital; los sucesos se desarrollan en el norte del país, casi en la frontera con los Estados Unidos. Sin que la voz tiemble en la novela, lentamente se aclara por qué el ejército ha dejado en libertad a estos locos: “porque con lo que ocurrió en la Ciudad de México, lo que menos queremos es que el ejército siga llamando la atención”.<sup>16</sup>

“Lo que ocurrió en la Ciudad de México”. Estamos en 1968. Pero ¿qué es eso que se evoca con una vaga insinuación y a la vez se esconde? Para responder hay que dejar de leer y ponerse a recordar o a investigar. No hay que indagar demasiado. Con cierto *entusiasmo nacionalista* —en este caso, sin embargo, estamos frente a un entusiasmo bastante disminuido e incluso controvertido entre los nacionalistas— se busca ocultar el crimen rehuyendo nombrar la masacre de Tlatelolco.<sup>17</sup> De esta manera, en el cruce de caminos que es *El ejército iluminado*, topamos con un camino opuesto al de la parodia, *ese corredor de violencia en el que se mueve todo*

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 192.

<sup>17</sup> En julio de 1968 se iniciaron en la Ciudad de México marchas, primero estudiantiles, que pronto convocaron a otros sectores de la población, pidiendo más libertades y menos autoritarismo por parte del Estado. El 2 de octubre se llamó a un acto público en la histórica Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco. Ya iniciada la manifestación, un helicóptero lanza bengalas sobre la multitud. ¿Se estaba dando una orden? De inmediato militares, paramilitares y francotiradores abren fuego. *Cf. La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral* de Elena Poniatowska (1972, México, Era). Jorge Volpi, *La imaginación al poder: Una historia intelectual de 1968* (1998, México, Era). Susana Draper en (2018, México, Siglo XXI Editores) transgrede la perspectiva sobre estos sucesos, perspectiva demasiado obsesionada con los líderes masculinos, y con singular maestría reintegra los deseos y los afectos de figuras y voces dejadas en la sombra. Dos *metatestimonios* memorables de aquel horror son los poemas *La limpieza* de Octavio Paz y el *Memorial de Tlatelolco* de Rosario Castellanos.



en el fondo. Si se lo tiene en cuenta se puede proponer una segunda descalificación del *entusiasmo nacionalista*, más terrible que la primera:

- El *entusiasmo nacionalista* es con frecuencia una tapadera de los crímenes en las tierras que busca encubrir ese entusiasmo. Por consiguiente, el *entusiasmo nacionalista* no es más que un generador de historias para encubrir, o directamente, hacer desaparecer los horrores de la propia historia.

No se trata sólo de eso. Quienes lean esta novela con lectura itinerante, al menos quienes la lean en México o la lean sabiendo algo de México, no pueden ignorar un fenómeno que cada día vuelve a ocupar no sólo los medios de comunicación (la televisión, los periódicos, las redes sociales), sino también la conversación cotidiana. Me refiero a la inmigración mexicana ilegal a los Estados Unidos. Así, al lector le costará desatender el insultante paralelismo entre los desvaríos de gloria fantaseada por “los iluminados”, y la terrible violencia y miseria experimentadas a cada paso por los emigrantes indocumentados. (Ese paralelismo se vuelve aún más siniestro si se tiene en cuenta que en mucha política norteamericana se califica a tales desamparados de “invasores”, y se busca contenerlos — como en la Edad Media — construyendo muros). De esta manera, y continuando con esta lectura itinerante personalizada de *El ejército iluminado*, se nos descubre otra descalificación del vicio que nos ocupa:

- El *entusiasmo nacionalista* es a menudo un distractor de los problemas presentes allí en donde se produce tal entusiasmo.

¿Se ha aclarado la inquietud del *entusiasmo nacionalista* como un vicio y no como respuesta adecuada a los vicios coloniales del *fervor sucursalero* y del *afán de novedades*? Quienes acepten las observaciones anteriores responderán con una afirmación. Agregó, entonces, una cuarta descripción, una cuarta descalificación de este vicio:

- El *entusiasmo nacionalista* es un generador de traumas y resentimientos o de ejercicios nauseabundos de la razón arrogante.<sup>18</sup>

Uno de los textos más influyentes del pensamiento latinoamericano moderno, *Nuestra América* (1891), del cubano José Martí, también puede leerse como un informe sobre algunos vicios coloniales y sus purgantes. *Nuestra América* comienza con otra descalificación del *entusiasmo nacionalista*:

Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancia los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el Cielo, que van por el aire dormidos engullendo mundos. Lo que quede de aldea en América ha de despertar. Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra.

Urge ya, sin embargo, atender dos tipos de distinciones que considero útiles para no distorsionar, al menos no demasiado, éste y tal vez cualquier debate sobre el nacionalismo. He aquí dos conjeturas:

- Hay un *entusiasmo nacionalista* de los de arriba y otro de los de abajo.
- Hay un nacionalismo que se ciega y delira: el fetiche impuro del *entusiasmo nacionalista*, y un nacionalismo responsable que aparece cuando se destruye ese fetiche, el patriotismo.

<sup>18</sup> Recientemente Paola Vázquez Almada ha hecho un valioso recorrido acerca de medio siglo de deseos, creencias y emociones en torno a la identidad mexicana en su libro, *Aquello que dejamos de ser*, Siglo XXI Editores, p. 201.

Si se repiense las cuatro descalificaciones recogidas del *entusiasmo nacionalista* a partir de los de abajo, encontramos atributos que consolidan las políticas de la identidad paralizante. Es extraño, o no tanto, que la impotencia que conduce a desvariar empresas que vanaglorian (primera descalificación del *entusiasmo nacionalista*), es la misma que como la otra cara de la moneda seduce con la autocompasión (cuarta descalificación del *entusiasmo nacionalista*). Porque incluso si se tiene razón y se habita en un país o en una región que ha sufrido atropellos y sometimientos, poco ayuda obsesionarse con ellos. El resentimiento, el rencor y el deseo de venganza sólo son formas de desgastar a la propia comunidad, y de este modo sabotearla. En vano se persigue al huracán.

Así, de manera contradictoria, en tanto víctimas, buscamos a tantas el reverso: encontrar que no somos víctimas o que no lo somos tanto; que la impotencia no es tan abrazadora y febril. Por lo tanto, se esconden los crímenes pasados y los horrores presentes (segunda y tercera descalificación del *entusiasmo nacionalista*), entre otras razones, para debilitar lo denigrante en nosotros que sin embargo... A la vez, en el *entusiasmo nacionalista* de los de abajo, esas víctimas que queremos y no queremos ser, al encegucerse y volverse sobre sí mismas, vuelven a batallar defendiendo políticas de la identidad paralizante y sus compañeras inevitables, las políticas de exclusión agresiva. Porque hay que volver a repetirlo: el vicio del *entusiasmo nacionalista* —que incluye como presas tanto a los de abajo como a los de arriba— se conforma también despreciando, o al menos declarando que se desprecia “todo, pero todo lo que viene de afuera”. (Ésta es una moda que también “viene de afuera”).

Pero ya advertimos que el *entusiasmo nacionalista* es un fetiche impuro. No se necesita asumirse hegeliano para aceptar que al acumularse cambios de grado advienen cambios cualitativos. De ahí que enfrentemos tantas complicaciones con el nacionalismo; con los cambios de grado se introducen cambios de propósito. Precisamente, ese cambio anunció una segunda distinción. En efecto, al destruir el fetiche impuro del *entusiasmo nacionalista*, podemos extraer la virtud del patriotismo. Retomo esa consigna militante que es también un principio del pensamiento nómada:

*De vez en cuando no dejes de pensar acerca del lugar y del tiempo en los que habitas, incluyendo pensar qué crees, qué sientes y qué anhelas.*

En general, a partir de los nacionalismos, presas del *entusiasmo nacionalista*, se comprenden las poblaciones en un territorio como “todos orgánicos”; sus constituyentes —instituciones, personas...— al pertenecer a ese “todos”, se encuentran subordinados a sus propósitos. Así, por ejemplo, no valen las restricciones morales, ni muchos menos legales, si limitan los intereses de esos “todos orgánicos” que son las naciones. Sin embargo, ¿se reduce el concepto y la experiencia de pertenencia a esa subordinación a un “todo”?

Continuemos con la estrategia de los rodeos del pensamiento nómada. Desde que recordamos —acaso es una propiedad de muchos animales—, los animales humanos no meramente nacen y se sitúan en un lugar, sino que al habitarlo desarrollan el sentido de pertenencia. Esas pertenencias día a día se refuerzan con formaciones sociales como historias de la propia historia, canciones, fechas conmemorativas, monumentos, nombres insignes de los espacios públicos..., que a su vez se actualizan en costumbres de crear, desear, sentir. Así, al nacer en un lugar cada animal humano hereda no sólo bienes materiales que le permiten sobrevivir. Por eso no sorprende que como parte de las herencias culturales se hereden lealtades que motivan a interactuar con quienes son compatriotas y con las instituciones del propio Estado, de manera diferente que como se lo hace con el resto de la gente y de las instituciones. De ahí que también sea parte de los sentimientos de pertenecer que los diversos habitantes del propio Estado estén dispuestos a sacrificarse. Esos sacrificios consisten en pagar impuestos, y con sus prácticas contribuir a construir y controlar instituciones como el gobierno y sus políticas públicas; entre otras, se trata de controlar las políticas económicas o de seguridad, y así, aunque a veces cueste reconocerlo, también las políticas respecto del ejército y de la policía.

No obstante, pronto en la vida el “yo pertenezco” de la infancia no va descomponiéndose en un plural creciente de pertenencias que no pocas veces entran en conflicto. Yo soy mexicano, pero también soy

michoacano, soy latinoamericano, soy esposo, soy padre, soy un pe-  
queño comerciante, tengo un padre de Guerrero y una madre italiana,  
tengo amigos de aquí y de allá con creencias religiosas y políticas  
contrapuestas, soy un animal humano de género masculino. De esta  
manera, el plural de las pertenencias se multiplica sin límite alguno.  
¿Cómo tratarlo?

Desde muy lejos en el tiempo, desde la Antigüedad, organizar plu-  
rales de pertenencias de los diferentes, pero no desiguales, es tarea  
que se conoce como la pasión de los patriotas. Así, el patriotismo  
—ése es al menos su propósito— convoca para que con ciertas prác-  
ticas se contribuya a no dejar de cuidar las integraciones de la propia  
sociedad. Pero no se busca construir “todos orgánicos”. Se quieren  
repúblicas de los semejantes diferentes.

Por eso, cuando una poeta mexicana como Carmen Boullosa hace  
de su honda preocupación un llanto furioso sobre la violencia que  
acosa y tiende a desintegrar esos plurales de pertenencias en el Mé-  
xico de comienzos del SIGLO XXI y sus alrededores, ¿no escribe *La  
patria insomne*<sup>19</sup> como si se tratase de una antropóloga que con lentes  
extranjeros estudia una sociedad lejana? Copio unos pocos versos que  
expresan el sentimiento de tal sentirse concernida, esa pertenencia  
desgarrada. Son versos que urgen leerse con una lectura itinerante:

*Ahora respiro pura ceniza, aspiro.*

*Mi propia sangre me abandonó.*

*Mi carne cerrada como una piedra.*

*Me ahoga el olor de la sangre pública.*

*Rueda en la calle la sangre ajena.*

*Tanta, tanta muerte.*

*No hay nada más.*

Lamentablemente no prosigo explorando las virtudes política y moral  
del patriotismo, virtudes que se descubren al destruir el fetiche im-

<sup>19</sup> *Poesía Hiperión*, 2011, Madrid. Cf. Carlos Pereda, “Ten cuidado con las pala-  
bras ‘patria’, ‘violencia’ e ‘insomne’, pero en México también con la palabra  
‘suave’” (*Debate Feminista* 46, octubre 2012, México).

puro del *entusiasmo nacionalista*. Prosigo con los rodeos en torno a  
los vicios coloniales—un poco como un emigrante que sin una meta  
fija va explorando los alrededores que atraviesa—, y uso la estrate-  
gia de las transiciones de otra manera. Quizás al comienzo parezca  
que estamos ya en otra reflexión, explorando otros problemas porque  
en lo que sigue examino reclamos más bien teóricos que introducen  
distinciones y matices. Son *reclamos de la prudencia metodológica*.

## VII

*Primer reclamo de la prudencia metodológica que lleva a  
distinguir los usos inocentes, paralizantes y estratégicos de  
las expresiones de identidad.*

No pocas veces topamos con oposiciones implícitas o explícitas en-  
tre expresiones como “cultura en Argentina” y “cultura argentina”,  
o “física en México” y “física mexicana”, o “filosofía en México”  
y “filosofía mexicana”. Si no me equivoco, éstas son ocasiones en  
las que se discuten problemas en torno a los discursos de la identi-  
dad, por ejemplo, de la identidad nacional. Por lo pronto, hay que-  
nes alaban que se use solo un tipo de estas expresiones, digamos,  
“filosofía en México”.<sup>20</sup> Sin embargo, esa decisión también mo-

<sup>20</sup> Para elaborar algunos de estos problemas, dejándome llevar por una virtud enfá-  
ticamente anticolonial—la de discutir en serio con quienes nos rodean—, tomaré  
en cuenta varias reflexiones que provocó mi libro *La filosofía en México en el  
siglo xx. Apuntes de un participante*, 2013, México, Conaculta. En el debate  
de ese libro, José María Espinasa observa: “se ha vuelto ya un lugar común de  
nuestras descripciones históricas y artísticas [el producir] un hecho nada acon-  
sejable: el tema justifica el argumento y no a la inversa... [Por el contrario]  
Pereda diluye las falsificaciones nacionalistas en el recorrido integral—ésta u  
otra filosofía es importante porque la piensa un mexicano—, con la estrategia  
de subrayar el contenido que importa por su argumentación y no por su nacio-  
nalidad. Así hay que entender la expresión ‘La filosofía en México’ del título,  
diferente a ‘La filosofía mexicana’”, 2014, revista *Estudios*, vol. XII, No. 108,

lesta.<sup>21</sup> Por supuesto, es bueno que las distinciones que atañen a la identidad —de éste u otros tipos— abran discusiones, aunque importa más que no las cierren, y menos aún, que impongan vicios.

Por otra parte, expresiones que aluden de manera directa o indirecta a problemas de la identidad, comienzan por tener dos usos: uno inocente y otro paralizante, y no pocas veces agresivo. El uso inocente no tiene problemas. En la mayoría de las situaciones en que se habla de “economía mexicana” se hace referencia a la economía que se implantó o se cultiva en México, sin que se pretenda que esa economía tenga un perfil propio. En cambio, hay un uso paralizante de expresiones como “filosofía mexicana”. Este uso falsamente esencialista tiende a inventar una secta, y a ejercitarse en la imaginación centripeta: esa imaginación que viciosamente no hace más que devolvernos de nosotros a nosotros mismos y enfrentarnos a los demás. Así, en ocasiones, con la expresión “filosofía mexicana”, y hasta “política mexicana”, se quiere sugerir que habría características idiosincráticas ¡absolutamente propias! de esos pensamientos o programas de política pública que más que distinguirlos los separaría del resto del quehacer filosófico —o económico, o histórico, o sociológico— en otras latitudes. De nuevo hemos sucumbido, pues, al vicio del entusiasmo nacionalista. (Como si las y los mexicanos fuesen una clase natural, como los limones y las ratas, y no varias e imprevisibles historias que se entrelazan con otras historias).

Siguiendo esta ruta, pero ya no en tono agresivo, sino subalterno, bajando la cabeza, tal vez se busque indicar que la filosofía mexicana o la sociología mexicana, o la antropología mexicana deben ocuparse

p. 185. Reafirmando la primera expresión (“filosofía en México”), pero con mayor ambición, Rodolfo Suárez indica: “Por su naturaleza y objetivos el quehacer filosófico parecería apuntar a lo universal, o en sus bordes, a cuestiones que rebasan los ámbitos nacionales”, 2014, *Diánoia*, vol. LIX, No. 73, pp. 155–159, en especial, p. 158.

<sup>21</sup> Por ejemplo, Ambrosio Velasco, no sin buenas razones, protesta: “no estoy de acuerdo en que resultaría peligroso reconocer ciertos rasgos vagos y generales, pero distintivos del quehacer filosófico en México”, 2013, *Tópicos. Revista de Filosofía*, vol. 45.

en exclusiva de lo mexicano (sea cual fuere tal abstracción que ignore épocas, lugares, clases sociales, géneros y otras particularidades). O quizá, peor aún, con expresiones como “filosofía mexicana” o “sociología mexicana” o “antropología mexicana”, se aconseje una división de trabajo: que la filosofía o la sociología o la antropología en México —y en lugares análogamente considerados marginales— deberían preocuparse sólo por temas de México, problemas sobre todo de “filosofía aplicada” o de “sociología empírica” o de “antropología local”, como por ejemplo, la demasiado publicitada “transición a... la democracia”, o la exclusión de las mujeres de ciertos puestos de trabajo, o las políticas sobre el aborto y la eutanasia en los diferentes estados del país. Por consiguiente, habría que dejar los problemas generales, las persistentes preocupaciones humanas —la libertad, las estructuras sociales y sus cambios, el sentido de la vida, los impactos sociales de las ciencias y las tecnologías, e incluso los problemas metodológicos de la filosofía, la sociología o la antropología— a gente más preparada y que piensa mejor: la gente que dirige y administra las Casas Matrices del Poder y del Pensamiento.

No obstante, los enredos y los desenredos de las políticas de la identidad no acaban aquí. ¿Por qué? Como se adelantó, en contra de las políticas de la identidad paralizante, tanto las agresivas como las subalternas, se dispone de una primera forma de resistencia: usar las identidades como estrategias. ¿En qué sentido? Con la palabra “estrategia” se hace referencia a una manera de comportarse; a menudo se trata de procedimientos cuidadosamente planeados para alcanzar un objetivo. Acciones estratégicas son, pues, aquellos medios —algunos sutiles, otros brutales— que se utilizan para conseguir un fin. De ahí que en polémica con los usos paralizantes de la identidad, en ocasiones es pertinente usar como estrategia expresiones incluso con tendencia esencialista como “filosofía mexicana” o “política mexicana” para lograr un objetivo. ¿Cuál? En momentos de su nomadismo, el buen pensamiento debe también respaldar prácticas marginadas o consolidar una o varias áreas de investigación y de políticas públicas no menos marginadas en el pasado y en el presente. De esta manera, estratégicamente se exagera para atender herencias sociales que es habitual desatender.

A menudo estas exageraciones constituyen la estrategia de *interrumpir*, entre otros, los vicios del *fervor-sucursalero* y del *afán de novedades*, a la vez que se *interrumpen* los monólogos identitarios dominantes de las Casas-Matrices del Poder y del Pensamiento. Es de notar que *interrumpir*—aunque sea en grado mínimo y por escaso tiempo— discursos dominantes promueve buenos hábitos, esto es, virtudes tanto en la moral como en la política.

No cabe duda: quien con estrategias *interrumpe* vicios coloniales se da un lugar, asume la propia voz y hasta el propio cuerpo —tal vez “de otro color” o con otras características consideradas despreciables—, y tras reunir fuerzas se siente ya capaz de expresar sus deseos, creencias, emociones, sin pedir disculpas. A su vez, a quienes se *interrumpe* se les da la oportunidad de reconocer lo otro, lo que hasta el momento había quedado fuera de su mirada. De este modo, se les invita a que revisen sus arraigados suplementos de firmeza y se interroguen acerca de su propia forma de desear, creer, sentir. Con este uso estratégico de las identidades no sólo se airea la casa abriendo las ventanas e incluso la puerta, sino que al hacerlo se *descubren* materiales escondidos en su familiaridad: que cualquier casa tiene paredes que hay que dejar atrás para aprender.

## VIII

*Segundo reclamo de la prudencia metodológica en el que se contrasta entre explicativa y argumentación, en particular, entre historia explicativa e historia argumentada, y entre lectura explicativa y lectura argumentada.*<sup>22</sup>

Respecto de una parte no desdenable de las ciencias sociales y las humanidades, por “historia explicativa” —en América Latina— se

<sup>22</sup> Introduzco estas distinciones en mi libro, *Razón e incertidumbre*, 1994, México, Siglo XXI Editores, pp. 95–107. Las reelaboro en el trabajo “Historia explicati-

entienden esas historias que presentan los manuales. Éstos tienden a resumir las ideas, por ejemplo, de una teoría social o de un pensador, con una glosa algo distorsionada de sus tesis centrales. Después, las explicaciones suelen limitarse a ensayar descripciones o cronologías: se vinculan esos pensamientos con alguno de sus antecesores o de sus contemporáneos. Por supuesto, una historia o una lectura explicativa puede ir más hondo. Es posible que se intente elucidar *cómo* se describen y razonan algunos fenómenos, e incluso que se intente explicar *por qué* problemas, soluciones y tipos de argumentos se forman o desaparecen. No pocas veces llevar a cabo estas tareas con rigor implica reintegrar fragmentos de esos discursos a varios de sus contextos de producción, por ejemplo, a los desarrollos de las ciencias, a los conflictos religiosos y políticos, o a las transformaciones económicas de una sociedad. También puede intentarse reconstruir el *para qué* de esos artefactos, y procurar elucidar la función de una controversia en cierto lugar, en cierto tiempo.<sup>23</sup>

No obstante, las investigaciones en ciencias sociales y humanidades, y en otras manifestaciones de la cultura, también guardan relaciones más complejas con sus pasados. Porque a menudo sus ayereres son *pasados presentes*: pasados que no han dejado de pasar. Son pasados fulgurantes o terribles que todavía confrontan, interrogan, desafían, y algunas veces, como traumas, acosan. Son pasados que interpelan. En consecuencia, para quien lea, por ejemplo, a un pensador mexicano con historia argumentada, sus argumentos no constituyen restos arqueológicos a observar, sino razones que hay que rechazar o retener para solucionar los propios problemas. Por eso,

va y argumentada” (“Explanatory and ‘Argumentative’ History of Philosophy”, en Arleen Salles y Elizabeth Millán-Zaibert (comps.), *The Role of History in Latin American Philosophy: Contemporary Perspectives*, 2005, Albany, State University of New York Press, pp. 43–56). También retomo esas distinciones en mi libro citado sobre la filosofía en México.

<sup>23</sup> A una forma tradicional de la historia explicativa a veces sus defensores, acaso burlándose un poco de sí mismos, la han llamado “antiquarianismo” o “asunto de anticuarios”. Cf., Daniel Garber (2003) “Towards an Antiquarian History of Philosophy”. *Rivista di Storia della Filosofia*.

las preguntas por formular en una historia o una lectura argumentada no son las de un historiador que sólo busca describir y explicar, sino las de quien participa de una discusión. Son preguntas de *comprensión, de verdad y de valor*. Con estas preguntas se busca entender lo que el texto dice, criticarlo si se considera que no dice la verdad, o si no se está de acuerdo con él. Además, inevitablemente preguntaremos qué se puede aprender para nuestras propias indagaciones, acudiendo a la metaregla de toda lectura argumentada, ese principio del pensar nómada: *la máxima de los datos, los fetiches y los materiales*.

Así, en las lecturas de la historia argumentada no se lee para descubrir lo oculto detrás del texto: intervenciones políticas o intereses económicos, o los motivos de una biografía —dos causas que pueden agregar comprensión, pero también, hacemos sucumbir en la falacia genética— para ayudarse a proseguir pensando. De ahí que no sólo importe averiguar cómo hay que interpretar las intervenciones del pensador que leemos, sino también, si éstas son verdaderas y qué valor tienen.

En su libro *Contingencia y compromiso. Existencialismo mexicano y su lugar en la filosofía*,<sup>24</sup> Carlos Alberto Sánchez, entre otras aportaciones, esboza lo que podemos reconstruir como una “teoría de la lectura violenta”, que en sus grados de mayor radicalidad se vuelve una aventura. Si no me equivoco, esa forma de leer puede subsumirse como un tipo extremo de lectura argumentada. ¿Por qué extremo? Precisamente, en cuanto lectura argumentada extrema, la lectura violenta no establece diálogos sino ásperas y hasta hostiles confrontaciones entre el texto y quien lo lee. Desde su situación, desde su lugar y su tiempo, quien lee busca apropiarse del texto como quien se apropia de una tierra desconocida. Así, por un lado, se lee, como señala Sánchez: “sin perderse verdaderamente a sí mismo, es decir, a la propia historia y a la propia identidad”.<sup>25</sup> Por otro lado, Sánchez aclara:

<sup>24</sup> *Contingency and Commitment, Mexican Existentialism and the Place of Philosophy*, 2016, Albany, State University of New York.

<sup>25</sup> *Op. cit.* p. 5.

éstas no son lecturas pasivas que dejan el texto impoluto [*unharméd*] —como ocurre con la lectura distante—, puesto que tales lecturas se hacen sin ningún permiso ni derecho legal, y son pues lecturas libres de ser creativas e intensas, vividas y violentas.<sup>26</sup>

De esta manera, tales “lecturas violentas” dan la espalda a los guardianes de las lecturas explicativas (que son a menudo pseudoexplicativas), esas lecturas repetidas de filología y de historiografía: lecturas pretendidamente únicas, presuntamente definitivas (¿lecturas que valen, entonces, como epítafios?). Por el contrario, en las lecturas violentas, como las de Sánchez, no importa tanto la fidelidad a un texto sino, sobre todo, lo que activamente hace el lector con el texto (como *en alguna medida debe suceder*, yo agregaría, con toda lectura argumentada de un discurso asertivo, y con toda lectura itinerante de un texto literario). Más adelante Sánchez precisa: “La violencia en la lectura radica en el hecho de que nuestro encuentro con el texto es menos un dejar-que-el-texto-hable, y más bien, un sacudirlo”.<sup>27</sup> Se trata, pues, de emprender la acción de leer no para tranquilizarse y dormirse, sino para despertarse. En los casos más felices, paradójicamente, se trata de despertar de algún sueño dogmático, como Kant al leer a Hume, o tal vez Kierkegaard al leer a Hegel, y descubrir que ése no era su camino, y en ocasiones, que ése no era el camino.<sup>28</sup>

En América Latina limitarse a leer con lecturas descriptivas o incluso explicativas es un sintoma no sólo de haraganería, sino de vicios coloniales como el *fervor sucursalero* o el *afán de novedades*

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 43.

<sup>28</sup> En su discusión “Por qué los historiadores de la filosofía también deberían leer a los clásicos de las ciencias históricas”, Alejandro Estrella se pregunta “si la cuestión planteada por Carlos Pereda entre historia explicativa e historia argumentada supone una oposición entre ciencias históricas o sociales (las cuales tienen cuenta de la primera) y la filosofía (la cual se encargaría de la segunda). Al respecto el libro no es claro”. Prosigue Estrella: “la capacidad de las cien-

con que se procura evitar los riesgos del pensamiento nómada a que invita quien leemos. Además, entre nosotros, los lectores —aunque se fantasee lo contrario—, la abundancia de lecturas que aspiran a ser lecturas explicativas, sin llegar a serlo —que apenas glosan, cuando no simplemente exponen—, es síntoma de ese envejecimiento. En esos casos, al permanecer en su *fevor sucursalero* o en su *afán de novedades*, los vicios subrayan no sólo la pasividad del lector sino, más grave aún, su culpable voluntad de procurar atarse a una subalternidad irresponsable. Se trata de esa frívola ansiedad por permanecer releiendo lo que de tanto leerse ya ha perdido el sentido o de querer enterarse de las discusiones que se entablan allá lejos, allá muy lejos, en las Casas Matrices del Poder y del Pensamiento, pero sin atreverse a tomar la palabra y hacerse presente en ese discutir. Por lo tanto, de antemano se confiesa la propia impotencia. Se permite que las otras y los otros nos “ninguneen”, y algo peor: nos “ninguneamos” a nosotros mismos, nos jubilamos de la vida. Pero también jubilamos de la vida a quienes nos rodean.

Por consiguiente, a partir de tales envejecimientos se sepulta el pasado, y a la vez, el presente. Lo hacemos con una horrorosa falta de respeto: no estamos tomando en serio a quienes tenemos cerca. Presuponemos que nada se aprende con su amistad y su comercio. Por ejemplo, antecesores y colegas mexicanos se convierten en figuras que hay que glosar en un día festivo o en un obituario. Pero implícitamente se recomienda no perder demasiado tiempo. A tales figuras no hay que formularles preguntas de comprensión, de verdad y de valor, pues es imposible tener una discusión seria con efímeras

cias sociales para contribuir a una historia argumentada” es grande, pues al leer un texto —o tomar en cuenta cualquier documento—, parte de las tareas de historiadores y científicos sociales consiste “en comprender su significado, en evaluarlo críticamente y en discutir su actualidad, asimismo al hacerlo se intenta movilizar alguna de las herramientas suministradas por las ciencias sociales. ¿Contribuiría este bagaje a una lectura argumentada de la filosofía? ¿Estaría justificada esta operación? Mi tesis responde que sí”, 2014, *Signos Filosóficos*, vol. XVI, No. 31, pp. 208–209. Al contrario de lo que sugiere Estrella, estoy de acuerdo con él como, creo, se pone de manifiesto en esta discusión.

apariciones que ni siquiera son fantasmas que rondan en el entorno y causan problemas.

No cabe duda de que ya he abusado de la estrategia de los rodeos, en este caso, para elaborar las distinciones entre historia explicativa y argumentada, y entre lectura explicativa y lectura argumentada. Sin embargo, además del valor en sí de esas distinciones, el contraste también ayuda a construir una segunda forma de resistencia en contra de los usos paralizantes de la identidad y sus políticas. ¿Cómo?

Tal forma de resistencia consiste en enseñar a no limitarse a la historia explicativa del pasado y del presente de una identidad, sino con historia argumentada interrogar caso por caso, en qué sentido, apelando a qué verdades y valores, ciertas pretensiones o exigencias pueden respaldarse en declaraciones de identidad. Así, cuando frente a un problema moral, o legal, o político, o económico, o cultural se indica: “yo soy mexicano desde hace tres generaciones, y por lo tanto...”, o “yo soy un adulto de género masculino, y por lo tanto...”, “yo hablo español, y por lo tanto...”, en cada caso conviene preguntarse por el sentido, la verdad y el valor de esos “por lo tanto”. En diversas situaciones declarar: “yo soy mexicano desde hace tres generaciones”, o “yo hablo español”, o cualquier otra expresión de identidad, puede no tener nada que ver con la solución del problema al que nos enfrentamos. Peor todavía, en algunos casos —no en todos— vale la pena señalar: “Si queremos resolver este problema, lo mejor es comenzar por olvidarnos de muchas de las declaraciones de identidad —incluso de todas— que usted o yo podamos hacer porque en estos momentos, esas declaraciones sólo estorban”.

No obstante, cuidado con exagerar en la mala dirección. El contraste entre historia explicativa e historia argumentada, o entre lectura explicativa y lectura argumentada, no debe conducir a un pensar estático que las separe en compartimentos fijos, y por consiguiente, que a partir de una lectura argumentada se desdeñe sin más cualquier forma de la historia explicativa.

## IX

*Tercer reclamo de la prudencia metodológica que recuerda la necesidad de usar la estrategia de las transiciones también en dirección descendente. Por ejemplo, he aquí un informe que esboza una historia explicativa elemental de la filosofía en México durante el SIGLO XX.*<sup>29</sup>

Antes de contar esa historia doy un paso atrás. A menudo se divide la filosofía latinoamericana en tres etapas: la etapa de los fundadores, de los forjadores y de los técnicos. Sin embargo, para adecuar este esquema a la verdad, convendría, entre otras muchas correcciones, sustituir en primer lugar la palabra “fundadores”, por la fea palabra “olvidadores”. Con la palabra “fundadores” parece eliminarse el riquísimo pasado filosófico novohispano en muchos países de América Latina, y en casi todos, el republicanismo del SIGLO XIX, en ocasiones con más interés del que se supone, como se indica en las reflexiones del capítulo 2 de estos reclamos. Por supuesto, en este esquema también se desprecia, ¡no faltaba más!, el pensamiento indígena; por eso, aludo con caridad a “refundadores”. En segundo lugar, la denominación “los técnicos”, frecuentemente conviene sustituirla por gente por completo dominada por los vicios del *fervor sucursalero* y del *afán de novedades*.

Regreso ya a contar la historia de la filosofía en México en el SIGLO XX. Simplifico hasta la caricatura. Divido esa historia en varias fases:

a) *La generación de los ‘refundadores’* que irrumpe en México alrededor de 1910. Fue protagonizada por Antonio Caso (1883–1946), y más públicamente, por José Vasconcelos (1882–1959). Ambos se formaron en el positivismo, pero reaccionaron con fuerza contra él en el Ateneo de la Juventud; éste constituyó el punto de partida de una renovación de la cultura mexicana. En-

tre otros aspectos, el contenido de esa renovación en filosofía se dio mediante un llamado para desentenderse del vicio colonial del fervor *sucursalero* y escuchar las voces de la filosofía universal sin atenerse a las corrientes de pensamiento entonces vigentes (la neoescolástica española, el positivismo de corte francés, los restos del liberalismo decimonónico). También encontramos en Caso y Vasconcelos una honda y persistente preocupación por la circunstancia mexicana, sin sucumbir en el vicio del *entusiasmo nacionalista*, así como un interés por la metafísica y la estética, y su confianza en la educación como instrumento del progreso social. Junto a esos pensadores, es posible situar a Samuel Ramos (1897–1959) como tercer integrante de esta generación. Caso fue su maestro, y quien hizo que se interesara en la estética. Sin embargo, algunas consideraciones negativas que hizo Ramos sobre la cultura en México fueron diferentes y hostiles a las reflexiones de Caso y de Vasconcelos. (Este hecho provoca que muchos consideren discutible incluirlo junto a ellos).

b) *Los ‘transterrados’*. A causa de la derrota de la Segunda República española y del triunfo de la dictadura de Francisco Franco, llegó a México un contingente de filósofos que como quiso José Gaos, no se vivieron como “desterrados” sino como “transterrados”. El más influyente, tanto por su magisterio como por su obra —que para abatir toda sospecha de *fervor sucursalero* o *afán de novedades* incluye un inmenso y generoso interés por el pasado del pensamiento mexicano—, fue precisamente José Gaos (1900–1969). La breve estancia de María Zambrano (1904–1991) también dejó huellas, difusas pero profundas. Por su parte, el magisterio de Eduardo Nicol (1907–1990) tuvo gran peso en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

c) *La época de los ‘grandes bloques’*. Directa o indirectamente estos bloques se constituyeron a partir de las enseñanzas de los *transterrados* españoles. (Estas enseñanzas, se puede prever, promovieron no pocas veces también vicios coloniales). Los “grandes bloques” a que me refiero fueron:

<sup>29</sup> Este informe se basa en mi libro, *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, 2013, México, Conaculta, México.



- *El 'mexicanismo'* del grupo *Hiperión*, con pensadores como Jorge Portilla (1919-1963) y Emilio Uranga (1921-1988). Fuera de ese grupo, hay que tener en cuenta la labor algo más que historiográfica de Carmen Rovira.
- *El 'latinoamericanismo'*. El filósofo más conocido fue Leopoldo Zea (1912-2004). En fechas posteriores, en este bloque también se podrían ubicar las teorías más abarcadoras —deudoras de cierta teología y de Marx— de Enrique Dussel, el representante más conocido de la filosofía de la liberación latinoamericana.
- *El marxismo*, cuya figura filosófica más influyente en su tiempo fue Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011), con su razonada y enérgica propuesta de una filosofía de la praxis. Pero también importa, e importa mucho, tener en cuenta a Bolívar Echevarría (1941-2010), con su revalorización del *ethos* barroco como un modo de pensar, y su ataque a la “metafísica de la blanquitud” como generadora de cierta modernidad. Tampoco conviene pasar por alto fragmentos de la obra de Carlos Pereyra (1940-1988), tanto aquella que es en cierta medida deudora del marxismo althusseriano, como las páginas que testimonian un progresivo alejamiento crítico de tal perspectiva.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Acerca de estos tres pensadores, como en general sobre las diversas tradiciones del marxismo en México, es útil consultar la obra de Carlos Illades, *El marxismo en México. Una historia intelectual*, 2018, México, Taurus. Sobre Sánchez Vázquez se dispone del compendio realizado por Gabriel Vargas Lozano, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, 1995, México, UNAM, y *Repensar la 'Filosofía de la praxis'*, Gilberto García, Ambrosio Velasco y Víctor Hernández (coords), 2017, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Central Washington University. (Tal vez valga la pena recordar que a diferencia de José Gaos, que se autocomprendería como “transerrado” (“cambié de tierra, eso es todo”), Adolfo Sánchez Vázquez, aunque pasó la mayor parte de su vida en México, nunca dejó de autocomprenderse como un “desterrado”, como un “exilado”: “Yo no cambié de tierras, sino que fui arrancado con violencia de mi patria”, insistió en una de sus últimas conferencias).

- *La tradición metafísica*. Al contrario de los otros bloques, en este caso estamos ante un “bloque negativo”, que acaso también podría denominarse “de los heterodoxos”. Sus integrantes tienen poco o nada en común entre ellos, más allá de resistirse a los otros bloques. Al respecto vale la pena mencionar los nombres de Antonio Gómez Robledo (1908-1994), fragmentos del pensamiento de Uranga, y por supuesto, Ramón Xirau (1924-2017) y Juliana González. Perteneciente a una generación más joven, pero con una obra que ha suscitado atención, en este grupo también es posible ubicar a Mauricio Beuchot y su teoría de la hermenéutica analógica.
- *La tradición analítica*. Eduardo García Máynez (1908-1993), con sus aportes a la lógica jurídica, introdujo desde muy temprano la filosofía analítica en nuestro medio. Por otra parte, a partir de severas críticas a su formación fenomenológica con su maestro Gaos, Luis Villoro (1922-2014), Fernando Salmerón (1925-1997) y Alejandro Rossi (1932-2009) dieron gran impulso a la filosofía analítica con el propósito de “profesionalizar”, y así “normalizar” la filosofía en México. Según esta propuesta, la filosofía debía dejar de ser una “confesión personal” —como alguna vez la caracterizó Gaos— o un conjunto de proclamas sociales y políticas, para convertirse en una investigación rigurosa, como las demás ciencias. (Hay que indicar que ésta fue sólo una de las tantas etapas en la vasta trayectoria de Villoro, que comenzó y acabó con una profunda y minuciosa, a la vez rebelde y generosa reflexión —la buena mezcla— sobre la antigua grandeza y la miseria actual del mundo indígena).
- *El feminismo*. Al respecto no hay que pasar por alto los aportes teóricos de la inmensa escritora Rosario Castellanos (1925-1974), ni los trabajos académicos pioneros de Graciela Hierro (1928-2003).

d) *La irrupción del archipiélago*. A partir de los años ochenta del SIGLO XX, con la caída del Muro de Berlín y el posterior derribo de la Unión Soviética, tanto en México como en el resto del mundo occidental, el marxismo, en alguna medida, perdió su atractivo o parte de él. Hay que recordar que en México y en numerosas regiones de América Latina, lo que provocó las versiones más difundidas del marxismo fue el vicio del *fervor sucursalero*, como las ansias enloquecidas de multiplicar franquicias de Louis Althusser y sus discípulos en nuestras universidades y colegios. Pero también en París en los últimos años se ha llevado a cabo una crítica feroz al marxismo, que también hemos heredado, incluidos los ataques que son malentendidos bobos de Marx. (Se sabe: nunca se es más duro e injusto que contra creencias que atolondradamente se abrazaron con pasión y que hoy no menos atolondradamente se consideran pasadas de moda). Por otra parte, conviene recordar que el marxismo académico en México no constituyó sólo un bloque más, sino que fue el “bloque provocador”. Por eso, al hacerse pedazos, la resistencia militante de los otros perdió su sentido; de ahí el uso de la metáfora del archipiélago.<sup>31</sup> En su lugar, también podría apelarse a la metáfora del naufragio. Ésta es una metáfora que aprecia Guillermo Hurtado. Pero Hurtado no alude sólo a un naufragio, sino a una “dialéctica del naufragio”<sup>32</sup> que si se sabe aprovechar, permite que estos naufragos en que nos

<sup>31</sup> Roberto Sánchez Benítez recuerda, en una reseña a mi libro sobre filosofía en México, que la metáfora del archipiélago se encuentra “muy al estilo de cómo se autodenominaban los *Contemporáneos*”, ese importante grupo de grandes poetas críticos de la Revolución mexicana, en *Noésis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades de Ciudad Juárez*, 2015, p. 152. Sobre ese grupo conviene consultar la obra de Guillermo Sheridan, *Los contemporáneos, ayer* (2015, México, Fondo de Cultura Económica). A su vez, Ambrosio Velasco aplaude que en mi libro se use la metáfora del archipiélago para hacer referencia a esta generación, pues introduce “una bocanada de aire fresco y viento liberador ante la hegemonía de los grandes bloques”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, vol. 45, 2013, p. 348.

<sup>32</sup> Cf. Guillermo Hurtado (2016) *Dialéctica del naufragio*, México, Fondo de Cultura Económica.

hemos convertido, o si se prefiere, esos pobladores de archipiélagos en que nos hemos convertido, nos arriesguemos también al “diálogo como aventura”,<sup>33</sup> y de esa manera seamos capaces de combatir los vicios coloniales que nos aquejan.<sup>34</sup>

En este relato resbaladizo<sup>35</sup> acerca del pensamiento filosófico mexicano en el SIGLO XX, podrían señalarse la presencia de vicios coloniales como el *fervor sucursalero*, el *afán de novedades* y el *entusiasmo nacionalista*. Sin embargo, guiado por la *máxima de los datos, los fetiches y los materiales*, en este momento me interesa más reconstruir un corredor de pensamiento nómada que a quien destruya esos fetiches impuros, le permitirá rescatar varios impulsos para proseguir pensando. Pues si se parte de la identidad como estrategia y se destruyen los vicios anotados, podemos extraer varios materiales de los *esfuerzos* que tipifican las metáforas de este informe acerca de las fases de la filosofía en México durante el SIGLO XX.

Así, el esfuerzo de *refundar* que realizan Caso y Vasconcelos contiene características de un pensar profundo y riguroso. Más to-

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 89. Pero Hurtado no sólo plantea tal diálogo, sino también “una arqueología de la esperanza” (p. 107). De esta manera tal vez Hurtado matiza el diagnóstico (ya anunciado en el título) de su libro, *México sin sentido*, 2011, México, Siglo XXI Editores.

<sup>34</sup> Como señala con agudeza María Antonia González Valerio: “Historiar, entonces, no es la labor que se hace porque sí, sino en la que se juega la configuración misma de algo y sus posibilidades de devenir algo distinto también”: un recordar, pues. Un párrafo después la autora agrega con toda razón: “La historia —¿cuál?, ¿la nuestra?— no quiere ser terminada”, *Intersitios*, 2013, año 18, No. 39, pp. 167 y 168.

<sup>35</sup> Suárez observa: “Ciertamente, como Pereda subraya en el caso de Samuel Ramos, la pertenencia a esta u otra categoría es discutible, y a veces, poco significativa”. Con razón en el párrafo anterior Suárez ya se había preguntado: “¿No será por ejemplo que Carlos Pereyra se habría sentido más cómodo en alguno de los grandes bloques, o que cierta parte del trabajo de Luis Villoro encuentra un mejor lugar en medio del archipiélago, e incluso en los bordes de la filosofía donde con seguridad se encontraría con Ambrosio Velasco o con alguno de los varios Guillermo Hurtado a los que en su oportunidad el propio Pereda reconoce?”, *Diánoia*, 2014, vol. LIX, No. 73, pp. 155–159, en especial p. 157.

avía, un pensar que se toma en serio no puede dejar de hacer de vez en cuando un provisorio “borrón y cuenta nueva”, y así, exigirse reexaminar los problemas como si nadie los hubiese examinado antes: pensar desde el principio. (Por supuesto, al mismo tiempo se sabe que tal gesto liberador no es más que una actitud de higiene metodológica, y también, un acto con el que se recobran fuerzas y empuje. Porque nadie se encuentra en el principio, sino siempre ya *en medio de*).

No menos importante fue el esfuerzo de *transferrar* que llevaron a cabo los refugiados de la Segunda República española, pues toda filosofía realmente filosófica, a menudo se construye en la convivencia con pensamientos extraños y con gente de otras partes, muchas veces exiliados, refugiados que huyen desesperados, emigrantes. Somos inevitablemente herederos. La dificultad radica en saber distinguir —un contraste resbaladizo— entre la virtud de *transferrar* y el vicio del *fervor sucursalero*. Es importante señalar: somos herederos de muchas herencias, algunas provenientes de amables forasteros, otras de extranjeros lejanos, y hasta —a primera vista— desagradables u hostiles, cuando no *enemigos*. Tales observaciones pueden conducirnos a otro vicio, al *afán de novedades*. Sin embargo, no nos dejemos confundir: la acción de *transferrar* se distingue de esos vicios porque se trata de una *forma de proseguir pensando por uno mismo*, y por lo tanto, no sólo en continuidad sino también en ruptura con las tradiciones de otras tierras, no como en los vicios que la acechan de consumir pasivamente pensamientos.

Por otra parte, el establecimiento de grandes bloques de pensamiento en conflicto, cuando no engecece, hace despertar de frecuentes sueños dogmáticos, y así, *confronta-con-debates*. Por consiguiente, se exige el esfuerzo de *argumentar* de manera renovada y en varias direcciones, de responder *razones en contra*, y también de poner en duda creencias arraigadas e intereses. De esta manera se da ocasión de revisar posiciones ajenas y también las propias.

Atendamos por último la metáfora del archipiélago. El mar no sólo separa a las islas que lo componen, en este caso, a los diversos integrantes de la filosofía en México; también las relaciona de una manera fluida, lo que indirectamente regresa a una de las propuestas

que conforman el trasfondo de estas reflexiones: el esfuerzo de *integrar*, esa práctica opuesta al excluir.

Vale la pena todavía indicar: las prácticas de *refundar* y *transferrar* son formas del pensamiento nómada en las que éste *interrumpe* distinciones, conceptos, argumentos, debates..., y hasta preocupaciones vigentes. Así, se abren posibilidades de pensar y actuar pasadas por alto, o ni siquiera imaginadas. En cambio, las prácticas de *argumentar* y *vincular* introducen y *consolidan la necesidad de reconocer* y reconocerse en el *interactuar integrador*. Por lo tanto, estas prácticas operan como terapias contra el mal convivir.

## X

*Cuarto reclamo de la prudencia metodológica: para luchar en contra de los vicios coloniales hay que fortalecer la razón porosa.*

Los malos hábitos además de que pervierten la subjetividad, instrumentalizan *licencias para que nosotras y nosotros mismos nos marginalicemos y marginalicemos nuestras sociedades*. Por eso, no conviene atender los vicios coloniales únicamente como malos hábitos del carácter —que lo son—, sino enfrentarlos como costumbres que hay que resistir: patrones sociales a desgastar.<sup>36</sup> Por consiguiente, si se debilitan esos hábitos y costumbres, y hasta si se eliminan algunos, tal vez nos volvamos capaces de usar las políticas de identidad como estrategias contra identidades que paralizan. Sobre todo, no hay que dejar de trabajar con materiales que con lectura argumentada se rescataron del informe sobre la filosofía mexicana del SIGLO XX: acciones como *refundar*, *transferrar*, *argumentar*, *integrar*.

<sup>36</sup> En este sentido tiene razón Estrella cuando subraya que “hay argumentos utilizados por los filósofos del mismo tipo de los que usan los científicos sociales”, *op. cit.*, p. 214.

Supongamos que se arraigan estas acciones en América Latina, o al menos en México. Así, se es capaz de otros encuentros, de proseguir la marcha con pensamiento nómada. ¿Qué sucede, entonces, con la razón arrogante y sus vicios, como los vicios coloniales? Para responder vuelvo a dar otro rodeo, o más bien, otro salto. De esta manera, en esta reflexión tan poco lineal sobre los vicios coloniales, introduzco máximas del contraejemplo característico e igualmente abstracto de la razón arrogante: *la razón porosa*.

Es previsible, a partir del uso poroso de la razón: esa brújula para no sucumbir en las tormentas se tendrá en cuenta no sólo en numerosas afiliaciones, sino también en interrelaciones con otras perspectivas de desear, emocionarse, imaginar. Esas afiliaciones e interrelaciones conciernen el presente y también los planes de futuro. A partir de estas consideraciones formulo una primera máxima de la razón porosa: *Al enfrentar dudas, ambigüedades, conflictos, actúa asumiendo numerosas afiliaciones e interrelaciones*.

Se apuntó que el vicio colonial del *fervor sucursalero* debe reconstruirse también como un fetiche impuro: un exceso de consistencia que se cierra frente a las nuevas relaciones humanas. Se confunde, pues, cultivar la integridad que otorga a la persona grados crecientes de autonomía, con rehusarse a continuar aprendiendo. Sin embargo, aun mujeres y hombres poco aventureros, que no han sucumbido a la razón arrogante, procuran al menos asomarse a otras posibilidades, aparte de las vividas hasta el momento. Incluso en el interior de la propia mente se apela al apoyo de diversos puntos de vista, de la primera y de la segunda personas, sin excluir los usos reflexivos y científicos del punto de vista de la tercera persona. Formulo como sigue una segunda máxima de la razón porosa: *Actúa a partir de conversaciones en las que interrelaciones procesos de desear, creer, emocionarse, imaginar, razonar, sin desatender la posibilidad de introducir con frecuencia argumentos explícitos en tales conversaciones*.

También se señaló que el vicio del *afán de novedades* conforma un fetiche impuro: invita a acoger deseos, creencias, y en general, otras voces. Sin embargo, esa acogida a menudo se vuelve una excusa para la ansiedad de "estar al día", respecto de lo que en el momento hace bulla —no importa por qué razón— en alguna de las Casas Matrices

del Poder y del Pensamiento. De ahí que en lugar de enfrentarse con fortaleza y gratitud los problemas de este mundo cambiante, y de su gente igualmente cambiante, quien ha sucumbido a tal vicio sustituye la virtud de la hospitalidad con esa forma de la irresponsabilidad que consiste en el terror a "quedar mal con la elegida identidad de afiliados". En consecuencia, quienes se han envidiado con el *afán de novedades* no corrigen los propios errores, prosiguen intoxicándose con los ajenos. (En estos casos se vuelve a imponer la máxima *siempre es bueno más de lo mismo*, aunque hacer más de lo mismo autodestruya). Sin embargo, asumir numerosos vínculos, y a la vez, ejercitarse en el arte de conversar e imaginar, y cuando es pertinente y posible, argumentar explícitamente, son tareas que exigen complicados esfuerzos. Por un lado, quien procura estar atento a diversas amistades debe entrenarse no sólo en concentrar la atención en esas amistades, sino al mismo tiempo, ponerla en los alrededores. Así, no debe dejarse de llevar por los esquemas de apreciación y los modos de anunciar y de anunciarse más familiares, sin percatarse de lo deformadores que a veces son personajes que sabotean. Por eso, se malentendiend radicalmente la tarea de ocuparse con las propias circunstancias y con los problemas urgentes con que éstas nos confrontan.

De esa manera no hemos dejado de repetir, se sucumbe en otro vicio colonial: el fetiche también impuro del entusiasmo *nacionalista*. En contra de tal fetiche, no por común menos peligroso, hay que actuar según una tercera máxima de la razón porosa: "no confundas el patriotismo con abrazarte de manera vanidosa o desesperada a lo tuyo a tu piel, a tu casa, a tu región, a tu país, a tu lengua...—, sino: *déjate interpelar*: Incluso, déjate interpelar en direcciones inesperadas o que te disgustan.

Se dispone ya, pues, de otra arma para luchar en contra de los vicios coloniales si se pone en práctica la *razón porosa*.