

CARLOS PEREDA

# PENSAR A MÉXICO

## ENTRE OTROS RECLAMOS



gedisa

## 2. FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA MEXICANA, POR EJEMPLO

Acerca del pensamiento filosófico latinoamericano, y en torno a cualquiera de las filosofías de la región, la filosofía mexicana, por ejemplo, las discusiones suelen enredarse en la oposición entre el universalismo abstracto y los particularismos culturales. Con pensar nómada buscaré disolver esa disyuntiva.

### I

Con el objeto de aproximarme a esa falsa oposición —tan popular como peligrosa—, apelo una vez más a la estrategia de los rodeos. Como punto de partida considero la pregunta ¿tiene alguna importancia la filosofía mexicana y su historia? A menudo es útil plantear una pregunta respecto de contextos extravagantes, entre otras razones para al asombrarnos, repensarla: hacer el esfuerzo de descubrir qué importa genuinamente cuando se formula tal pregunta. Por eso, en

esta ocasión, preciso la preocupación anterior de manera poco común; pregunto, “¿por qué podría importar estudiar la filosofía latinoamericana, y en específico, la filosofía mexicana, fuera de México, en Estados Unidos, por ejemplo?”. A veces asumir un punto de vista externo a nuestra situación inmediata la ilumina: permite observarla con otros ojos.

Indaguemos, pues, acerca del posible interés general de estudiar filosofía mexicana. La respuesta corta es: estudiar esa filosofía —o si se prefiere, abarcar más, la filosofía realizada en América Latina— es una manera de expandir la tradición filosófica, y así enriquecerla con nuevas voces y problemas, tal vez con otras teorías, metodologías, argumentos, e incluso advertir en general acerca de posibles vicios —epistémicos, morales, políticos— en que puede incurrir el pensamiento. Cuando se atiende esta respuesta corta, de inmediato surgen dudas: ¿por qué se deberían atender esas otras voces, problemas, argumentos? Esta pregunta conduce a ofrecer una respuesta mediana. Sin embargo, como sucede con no pocos problemas habitualmente calificados como filosóficos —la referencia del lenguaje y los designadores rígidos, las virtudes y los vicios, prácticos y epistémicos, la libertad...—, apenas se proponen respuestas a esas inquietudes, éstas se convierten en puntos de partida de otras discusiones que envían a respuestas largas, larguísimas. Como por algún lado hay que empezar, me concentro en elaborar una respuesta mediana a la pregunta que nos ocupa.

Respecto de la respuesta corta, se dudó por qué debería interesar, por ejemplo, a la filosofía analítica o “continental”, o a cualquier otro tipo de filosofía que se practique en un departamento de filosofía en Estados Unidos, introducir en su canon o en su tradición voces, problemas, metodologías, virtudes y vicios de la filosofía mexicana. Se puede predecir que para responder a esta duda dependeremos de qué se entiende por “filosofía mexicana”. Partiré de nuevo de una referencia distante. En su trabajo “El legado filosófico de los pueblos morenos: filosofía mexicano-americana en Estados Unidos”,<sup>37</sup>

<sup>37</sup> “The Philosophical Gift of Brown Folks: Mexican American Philosophy in the

José Antonio Orosco presenta un minucioso mapa con varios modos de entender esa filosofía. A continuación reorganizo un poco del mismo.

El primer modo de comprender la filosofía mexicana es el *universalismo abstracto*. Según esta posición nada hay de distintivo a lo que se deba hacer referencia con expresiones como “filosofía mexicana” o “filosofía latinoamericana”. La filosofía es un campo de investigación como las matemáticas o las ciencias naturales. Las verdades de la filosofía son *sólo universales*.

Un segundo modo es el *particularismo cultural*. Bajo esta denominación subsumo lo que Orosco llama “culturalismo”; la filosofía como un discurso que articula una concepción del mundo y su cultura, o alguno de sus fragmentos, tal como se supone que lo hicieron respecto de la filosofía mexicana Samuel Ramos,<sup>38</sup> Leopoldo Zea o Jorge Porfilla.<sup>39</sup> También incluyo como una variante de esta posición la propuesta de Jorge Gracia de entender la filosofía latinoamericana como “filosofía étnica”.<sup>40</sup> Por la filosofía de un *ethnos* —o lo que es

United States”, en *APA Newsletter-Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 2016, vol. 15, No. 2, pp. 23-24. El título de Orosco es una variación sugestiva —e inspiradora— del título del libro de W.E.B. Du Bois, *El legado de los pueblos negros (The Gift of Black Folks)*, de 1924). En ese libro Du Bois exalta los aportes de la comunidad afroamericana a la vida cultural, política y económica de Estados Unidos.

<sup>38</sup> Cf. “Sobre la actualidad filosófica de Ramos”, en *Filosofía mexicana de Aureliano Ortega Esquivel*, 2018, Universidad de Guanajuato, pp. 125-132.

<sup>39</sup> La obra más influyente de Samuel Ramos es *El perfil del hombre y la cultura en México* (1943). Entre las numerosas obras de Leopoldo Zea recordemos *En torno a una filosofía americana* (1946), *La filosofía como compromiso* (1952), *América como conciencia* (1953), *La filosofía en México* (1955), *América en la historia* (1957) y *Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo* (1965). De Jorge Portilla no hay que olvidar *La fenomenología del relajo y otros ensayos* (1984).

<sup>40</sup> Entre otros trabajos de Gracia, puede consultarse como introducción a sus ideas, “Identidad y filosofía latinoamericana” (“Identity and Latin American Philosophy”, en Susana Nuccetelly, Ofelia Schutte y Octavio Bueno (comps.), *A Companion to Latin American Philosophy*, 2010, Malden, Mass., Wiley-Blackwell). Un volumen que profundiza y discute estos aspectos del pensamiento filosófico-

tal vez algo similar, de una tradición—, Gracia vuelve histórica la metáfora wittgensteiniana de la familia: un grupo extendido que tiene unidad, o al menos, “parecidos de familia”, dados por ciertas contingencias históricas, sin que todas y todos los miembros del grupo posean las mismas propiedades.

Orosco también indica otro modo de entender la filosofía latinoamericana que denomina “criticalismo”. Como ejemplo de “criticalismo” Orosco recuerda declaraciones de Augusto Salazar Bondy donde señala que como América Latina ha vivido bajo una “cultura de la dominación”, no ha tenido la posibilidad de desarrollar una filosofía auténtica, pero podría hacerlo, si se dan diferentes circunstancias económicas y políticas.<sup>41</sup> No considero que éste sea un modo más, y mucho menos un modo específico de hacer filosofía latinoamericana o mexicana. Más bien se trata de uno de los tantos materiales constitutivos de cualquier filosofía, en cuanto la filosofía ha

co de Gracia es *Debatir la raza, la etnicidad y la identidad latina: Jorge Gracia y sus críticos* (Iván Jaksic (comp.), *Debating Race, Ethnicity, and Latino Identity: Jorge Gracia and His Critics*, 2015, Nueva York, Columbia University Press). Me parece justo citar un señalamiento de la reseña de este libro (*APA Newsletter—Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 2016, vol. 15, No. 2). Stephanie Rivera Berruz indica con razón: “No hay duda de que las contribuciones de Gracia a la filosofía han sido grandes e influyentes, y este libro es un verdadero testimonio de ese hecho”, p. 28.

<sup>41</sup> Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía en nuestra América? (1928). Entre otros críticos, en una dirección análoga a la de Salazar Bondy, pueden ubicarse los conocidos ataques de José Mariátegui en *Siete ensayos de la realidad peruana* (1928). Aprovecho para indicar que de seguro me expresé mal, pero —en contra de Orosco— no entiendo mi citado trabajo, “Algunos vicios de la filosofía latinoamericana” (“Latin American Philosophy: Some Vices”, 2006, *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 3) —como no entiendo el capítulo 1 de este libro— como un texto que defienda un universalismo abstracto, sino como el trabajo crítico de un participante más de la filosofía latinoamericana preocupado por algunos vicios coloniales de ésta. Por consiguiente, no me encuentro por completo lejos de las críticas de Salazar Bondy o de Mariátegui. Se trata de un trabajo crítico con la perspectiva de un nomadismo epistémico. En cualquier caso, no hay que olvidar el contexto polémico —en el interior de una tradición— en el que se introducen críticas como éstas.

sido, es, y supongo que continuará siendo si no quiere traicionarse, pensamiento crítico.<sup>42</sup>

Por consiguiente, en el mapa permanecen dos posiciones que nos arrinconan hacia una alternativa desalentadora. Es la destructora falsa oposición ya anotada que me interesa disolver. Pues si se acepta un universalismo abstracto en los departamentos de filosofía existentes, de seguro se señalará que el canon se encuentra ya abarrotado. Si por casualidad en la filosofía mexicana aparece una figura excepcional o un problema inesperadamente novedoso que hasta ahora nadie había tenido en cuenta, se lo considerará; sin embargo, para prestar tal atención no es necesario un curso de “filosofía latinoamericana” o de “filosofía mexicana”. Ésta es una manera de responder con elegancia, pero de un modo arrogante: “no moleste”. (O, si se es más crítico: ésta es otra ocasión para usar *licencias para marginalizar*). Si por el contrario se acepta un particularismo cultural, la reacción será ligeramente equivalente. Quizá se observe que algunos neopositivistas ya enseñaron que las concepciones del mundo son una cosa y la filosofía otra. Tal vez la historia, la antropología, la sociología o la teoría literaria podrían tener interés e instrumentos para estudiar concepciones del mundo, pero a quien insista en estudiarlas en la filosofía se le repetirá: “no moleste”. (En consecuencia, de nuevo se aprovechará la ocasión para usar *licencias para marginalizar*). ¿Qué aducir?

He aquí una conjetura: quizá podamos comprender este mapa sobre la filosofía latinoamericana, o mexicana, a partir de dos perspectivas. La primera consiste en comprender siguiendo una epistemología estática. Por consiguiente, con las posiciones del universalismo abstracto y de los particularismos culturales se opera con conceptos estáticos que conducen a una oposición no por habitual menos falsa. Ésta condensa a elegir: o trabajos con abstracciones y problemas generales, o abandonas la filosofía y atiendes problemas más o menos concretos, producto de “concepciones del mundo”, o de las circunstancias

<sup>42</sup> Las críticas de Salazar Bondy u otras análogas o diferentes se pueden realizar si se participa tanto de un universalismo abstracto como de un particularismo culturalista, o de otras posiciones.

específicas de ciertos grupos sociales, o incluso de la experiencia de individuos. No obstante esto último se concluirá —no sin arrogancia—: ya se legisló, y no es tema de la filosofía.

Sin embargo, también es posible comprender ese mapa según un modo de pensar ya introducido: a partir de una epistemología nómada, y en general, con pensamiento nómada. En esta segunda perspectiva las posiciones del universalismo abstracto, de los particularismos culturales y hasta de las singularidades sociales o personales —aquellas que atañen a las experiencias y los problemas de un grupo social e incluso de un individuo— dejarán de conformar una oposición. Por el contrario, se convertirán en los extremos de un *continuum* del pensar nómada y su uso de las estrategias de los rodeos y de las transiciones. Estaremos ante frecuentes idas y vueltas del conocimiento y las indagaciones entre lo que sucede en un lugar y lo que sucede en otro, entre lo abstracto y lo concreto. ¿A qué me refiero?

Las dificultades y los problemas más o menos particulares —o en apariencia particulares o incluso singulares— que surgen a partir de experiencias concretas respecto del cuerpo, del género, del color de la piel, de la lengua o del territorio de procedencia, pueden convertirse también en puntos de partida para formular desafíos de hábitos y costumbres arraigadas. Al respecto se puede predecir que se podrá interrogar no sólo a una teoría ética o política, sino también a una epistemología, y a partir de ésta, a una metafísica acerca del lugar del cuerpo, del género, del color de la piel, de la lengua o del territorio de procedencia. Más todavía, quizá se quiera, a la vez, generalizar y precisar el catálogo de preguntas y examinar qué problemas se tienen en cuenta y se privilegian, o se dejan de lado en las diversas teorizaciones. ¿Son problemas epistémicos los vicios coloniales como el *fervor sucursalero*, el *afán de novedades* y el *entusiasmo nacionalista*, así como sus resistencias? El territorio y sus buenas y malas organizaciones e inquietudes persistentes en la vida de los animales humanos como la sexualidad, el deseo, la violencia, ¿deben ser también preocupaciones de la metafísica? ¿O se busca pensar “el ser” o “lo que hay”, o si se prefiere, “la realidad” —¡qué palabras!—, sin ese fenómeno acaso molesto, la vida? Pero ¿por qué pensar “lo que hay” sin animales, y por lo tanto, sin animales humanos que nacen en

ciertos lugares en ciertas condiciones, y tarde o temprano mueren? Cuidado, sin embargo, con lo que se selecciona como problemas válidos. Porque las inquietudes que se excluye echan luces y sombras sobre lo que se incluye.

Al mismo tiempo, una epistemología nómada conduce a tener en cuenta aprendizajes universales que deben operar como restricciones de costumbres particulares o singulares que tal vez haya que rechazar. De esta manera hay que defender, entre otros, los llamados “derechos humanos”. En cualquiera de las regiones de América Latina, por ejemplo en México, se deben resistir las constantes violaciones a los derechos de la mujer, de las poblaciones indígenas, de la gente en la miseria, o de lo que se considere como “sexualidades divergentes” y sus atropellos que a menudo se disfrazan de “actitudes protectoras”. (También con más hipocresía se las denomina “tradiciones culturales”). O se hace necesario indagar cómo una condición tan universal como la condición de verdad pone restricciones severas a las más diversas creencias tanto explícitas como implícitas en las prácticas. (Por ejemplo, importa distinguir las noticias de las *fake news* o noticias fabricadas con la intención de engañar).

En este sentido, para un pensar nómada ya se anotaron desde las reflexiones del capítulo I dos recursos de la mayor utilidad. El nomadismo horizontal o estrategia de los rodeos permite atender, como lo hemos hecho, ramificaciones en apariencia extravagantes. Con tal estrategia se toman varios caminos más o menos laterales. Se lo hace no sólo para iluminar experiencias y acciones en los caminos principales, sino también para ensanchar los debates: para enriquecerlos con problemas, descripciones, historias, que a veces irrumpen inesperadamente. (Por ejemplo, al discutir con pensamiento nómada el problema moral, legal y político de la violencia, conviene realizar rodeos para discutir también sus presupuestos políticos y económicos. O en una epistemología de la creencia, un pensar nómada considerará no sólo los usos virtuosos sino también viciosos de las creencias). Es, pues, una estrategia que opera como una ventana que da a otras ventanas.

Por su parte, el nomadismo vertical o estrategia de las transiciones sirve para cambiar de nivel de abstracción. Al pasar de niveles más

abstractos a niveles más concretos de indagación, o viceversa, este procedimiento posibilita iluminaciones recíprocas. (Por ejemplo, tal vez se atienda de qué modo la corrupción social y la violencia con-figuran en América Latina fenómenos que aunque locales, dan que pensar: poseen repercusiones que no suelen sospecharse. O cuando se adopta una epistemología nómada, tal vez preocupe cómo los sesgos y los prejuicios distorsionan específicamente las creencias en México o en ciertos grupos sociales de México, o tal vez en toda América Latina). Es previsible que estas transiciones que llevan a otras transiciones también se vuelvan ventanas que dan a otras ventanas.

Para atender ejemplos característicos de pensar nómada, me demoro un poco —no lo suficiente— en los reclamos de dos pensadores mexicanos.

## II

En el México del SIGLO XIX, el republicano radical Ignacio Ramírez (1818–1879) estaba consciente de los peligros de los vicios coloniales del *fervor sucursalero* y del *afán de novedades*, y su juicio fue rotundo: “La imitación servil enflaquece y degrada a las naciones”. Característica del transcurrir de sus movidos días es la siguiente historia, que no dejó de repetirse. De la cárcel “Ramírez logra escapar disfrazado y se dirige hacia Sinaloa, pero es apresado en el camino por las fuerzas del conservador Tomás Mejía, quien lo remite a la prisión de Querétaro, y tras amenaza de fusilarlo, la tropa termina por hacer escarnio de él, obligado a desfilarse a lomo de un asno mientras los soldados lo insultan y lo apedrean”.<sup>43</sup> Tal vez experiencias como éstas lo hicieron un hombre en extremo crítico de su país.<sup>44</sup> Para evitar los muchos peligros de su tiempo, usó la estrategia de

<sup>43</sup> *Obras completas*, compilación de David R. Maciel y Boris Rosen Jélonmer, 1985, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo, México, vol. I, p. 114.

<sup>44</sup> Ignacio Ramírez. *La palabra de la Reforma en la República de las Letras*. Una

los rodeos ejerciendo las más diversas ocupaciones: pensador, poeta, político, periodista, juez, profesor, geógrafo, historiador, filólogo. Además, respecto de esa diversidad de intereses, Ramírez no dejó de mezclar en sus escritos la historia y los argumentos con la sátira y la caricatura. Como indica Liliana Weinberg: “su estilo jocoso dista mucho de ser superficial o coyuntural, ya que apunta tanto a una crítica desengañadora como a una reforma profunda de la sociedad, y constituye de este modo el puente que vincula la ilustración moralizante de Lizardi y las críticas de fray Servando, con las ideas procedentes de la Revolución francesa”.<sup>45</sup> Ramírez también entrevió esas propuestas con desafíos. De esta manera, este pensador anómalo que busca retomar claridades de la Ilustración europea, en 1845 adopta un seudónimo oscurantista y hermético, *el Nigromante*.<sup>46</sup> Con éste firmó sus colaboraciones en favor de la razón y de la experiencia. Por supuesto, la elección de este seudónimo demoníaco tuvo su precio. Como observa Carlos Monsiváis: “El seudónimo, o mejor, el término que periodística y popularmente complementa a Ignacio Ramírez, poco tiene que ver con su trabajo estricto, pero describe de modo adecuado la imagen de pavor, el ánimo supersticioso, la mezcla de ira y de temor con que Ramírez fue contemplado por la sociedad (la única sociedad) de su época”.<sup>47</sup> A su vez, en sus textos, varios usos de la estrategia de los rodeos son también usos de la estrategia de

*antología general*, selección y estudio preliminar de Liliana Weinberg, 2009, México, Fondo de Cultura Económica, p. 28.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>46</sup> Al respecto, Weinberg alude a una “nigromancia disruptora”, *ibidem*, p. 19. Si la comprendo bien, se trata de una nigromancia que desestabiliza los malos hábitos y las malas costumbres vigentes en la sociedad, y uno de sus respaldos, la corrupción establecida.

<sup>47</sup> *Obras completas*, tomo III, prólogo de Carlos Monsiváis, pp. V–VI. Respecto de la declaración de Ramírez “No hay Dios”, pronunciada en 1837, cuando muy joven ingresa a la Academia de San Juan de Letrán, anota Monsiváis: “La declaración de ateísmo marcará a Ramírez el resto de su vida. En la época actual, donde se ha perdido y reconstruido y perdido innumerables veces la experiencia religiosa, quizá sea inútil imaginar de manera incluso aproximada los alcances de un pronunciamiento de hace siglo y medio, y sólo sea posible atenerse a los

las transiciones. Por ejemplo, Ramírez busca *transerrar* a la propia situación mexicana complejas tradiciones más o menos generales como la del racionalismo y el empirismo modernos, y las más diversas historias que los preceden. Por lo demás, es notorio que cuando se resisten las *licencias para marginalizar*, cada animal humano de vez en cuando puede asumirse como toda la sangre: como toda la historia. Precisamente en uno de sus últimos poemas (1876), tres años antes de su muerte, dedicado a un amigo en la cárcel, Ramírez nos lo hace presente con versos que piden una lectura itinerante, ese tipo de lectura propio de una estética nómada:

*La docta antigüedad griega y hebrea  
le enseña los secretos de su idioma,  
y en pro de su país, él los emplea.*

Estos versos son un testimonio más de su pensamiento nómada. Importa aclarar que ese nomadismo le hizo recoger no sólo “la docta antigüedad griega y hebrea”, sino también el pasado indígena, y como ya se advirtió, como buen republicano ilustrado, el racionalismo y el empirismo de la época. Prueba de este esfuerzo por naturalizar el pensamiento es su *Ensayo sobre las sensaciones*. Respecto de este texto, Weinberg observa: “su primer antecedente es, claro está, el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) de Locke”, pero Ramírez “entra a la vez en diálogo implícito con otra serie de filósofos empiristas y sensualistas: Hume, Condillac, Helvetius, La Mettrie, preocupados por el papel de las sensaciones en la producción de las ideas”.<sup>48</sup>

testimonios de la época. Entonces, Ramírez es literalmente el demonio”: Unos párrafos después anota Monsiváis: “Lo que Ramírez introduce con el ejemplo no es la duda religiosa (que socialmente tardará en producirse), sino el respeto inicial a la diversidad. Un solo acto adelanta debates centrales de la generación de la Reforma: la libertad de cultos y la libertad de conciencia”, *ibidem*, p. VII.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 60. De nuevo encontramos, pues, una muestra de cómo ir de ciertos saberes generales a los particularismos culturales: al *Ensayo sobre las sensaciones*, ya en el mismo título se le agrega: “dedicado a la juventud mexicana”

Así, Ramírez, yendo y viniendo entre el universalismo abstracto de la tradición y los particularismos culturales de su circunstancia, produce lo que podemos calificar de esbozos de una moral, una legalidad y una política de la integración. En este caso se trata de un reclamo en contra de políticas de la identidad paralizante que producen una triple exclusión:

- la exclusión de las y los indígenas,
- la exclusión de las mujeres,
- la exclusión de las y los “jornaleros”: las y los campesinos u obreros.

Su ataque consiste en demandas en contra de un pasado presente. Es preciso acabar con todas esas historias donde indígenas, mujeres, campesinas, campesinos, obreras y obreros no figuran como agentes. Ni siquiera son fantasmas que perturban al resto de la sociedad. Son nadie. Pero en esas exclusiones agresivas no hay libertad, acaso ni siquiera de quienes excluyen.<sup>49</sup> Al respecto, repasemos viejas formas todavía persistentes de esas exclusiones que preocuparon a Ramírez, y que tanto deberían proseguir agobiándonos.

porque —tal vez se sugiera— mucha falta le hace, educada como ha sido en la escolástica española tardía.

<sup>49</sup> Los republicanos liberales de la República restaurada del SIGLO XIX mexicano —Guillermo Prieto, Ignacio Manuel Altamirano, Manuel Payno, Tomás de Cueillar, Vicente Riva Palacio, Juan A. Mateos, Francisco Zarco, Florencio M. del Castillo, Pantaleón Tovar, Alfredo Chavero, y por supuesto, el radical, Ignacio Ramírez, ninguno de los cuales distinguía entre republicanismos y liberalismos— pensaron la libertad como integración en una sociedad participativa, y así, como no exclusión. Esta propuesta, como atenderemos enseguida, es retomada y elaborada con minucia filosófica en la segunda parte del SIGLO XX por Luis Villoro. En ese sentido, ese corredor de pensamiento republicano radical de México es más prometedor, por su tendencia socialmente integradora, que el republicanismo de la segunda mitad del SIGLO XX de Philip Pettit, quien piensa la libertad como no dominación. (Cf. Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, trad. Toni Domènech, 1999, Barcelona, Paidós). Véase, en especial, el capítulo 2: “La libertad como no dominación”. Este concepto tendencialmente individualista de libertad, más o menos se identifica con lo

*El reclamo político por la exclusión social de los indígenas*

Hacia 1810, Ramírez publica en el diario *El Demócrata* un poema donde sin disfraces declara (a una sociedad que no quiere escuchar tales declaraciones):

*En ser indio mi vanidad se funda.*

Asimismo, en su largo poema "La representación nacional", encontramos tercetos que protestan en contra de la opresión en la que apenas sobreviven los indígenas. Son versos que articulan comparaciones que buscan convertirse en golpes:

*Encontrarás diez ricos como reyes,  
mil leguas sujetando a su dominio,  
mientras tienen mil indios diez magueyes.*

De inmediato Ramírez agrega resistencias versificadas en contra del trabajo arduo y del ocio inmerecido:

*El indio, pulque y maíz saca del lodo;  
el rico ni siquiera huella el suelo:  
de nada goza aquél, y éste de todo.*

Leer estos versos con lectura itinerante es una motivadora propedéutica a su artículo que tanto escándalo provocó en su época, "A los indios".<sup>50</sup> Ramírez se dirige a ellos con la expresión "hijos de razas generosas y desgraciadas". Los incita y anima:

que Kant, y en general la tradición kantiana, incluyendo a J. Habermas y J. Rawls, piensan como autonomía negativa. Pero para Kant y para fragmentos de la tradición kantiana, éste es sólo un primer paso para el concepto de autonomía positiva —ser colegislador—, y para la necesidad de contribuir a una sociedad bien integrada, lo que Kant entiende como "reino de los fines". A partir de esa tercera fórmula del imperativo categórico, la libertad no es sólo libertad como no dominación, sino que se vuelve libertad como capacidad de colaboración social.

<sup>50</sup> Ramírez, *Obras completas*, op. cit., vol. III.

a recobrar la dicha y el esplendor que disfrutasteis en los tiempos de Nezahualcóyotl; sin los rasgos de barbarie que mancharon la cuna de vuestra sociedad, y con todos los recursos en que abunda la Ilustración del siglo. [...] Considerad que no sólo se os oprime, sino que vuestros enemigos se avanzan a asegurar que no pertenecéis a la especie humana.<sup>51</sup>

El pasaje es un buen ejemplo del uso de la *máxima de los datos*, los *fetiches* y los *materiales*. Ramírez no deja de recoger como dato "la dicha y el esplendor del pasado". Sin embargo, no es ciego: no se detiene en la nostalgia de un tiempo visitado *también* por la crueldad y la barbarie. Ramírez no sucumbe, pues, a ninguna forma del vicio del *entusiasmo nacionalista*. Con razón: no se necesita continuar siendo lo peor que fuimos. Como ciudadano crítico, y por tanto, como participante preocupado con sus propios pasados, refiriéndose a algunas culturas indígenas, Ramírez de seguro exagera, pero con el propósito de liberarse de cargas que paralizan: "La esclavitud presenta entre los mexicanos un aspecto que difícilmente se reproduce en otras naciones"; sin reservas Ramírez prosigue: "el terror estremecía todo el cuerpo social".<sup>52</sup> Por eso, para destruir los fetiches que contiene ese pasado, pide, como difícil y trabajosa tarea —no sólo historiográfica, sino a la vez, crítica del presente—, hacer dialogar esos tiempos *también penosos* con los argumentos de la Ilustración. La lección es clara: el propio pasado, tanto social como personal, no está ahí ni para rechazarse por sus vicios y fetiches, ni tampoco para aplaudir sus virtudes. Está ahí para aprender de él y así comprender y explicar el presente, y transformarlo.

Como remate de la afirmación acerca de cómo se oprime al indígena, Ramírez prosigue exhortándolos:

Ved con suma desconfianza a los dueños de las haciendas, a sus mayordomos, a los eclesiásticos, a todos los ricos, a to-

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 400.

<sup>52</sup> "Historia política de México. Las naciones primitivas", en Ramírez, *Obras completas*, op. cit., vol. II, p. 23.



dos los que se dejan que les beséis la mano, porque la mayor parte de estos tienen interés en que permanezcáis pobres e ignorantes.<sup>53</sup>

Exhortaciones como éstas suscitaron furia en la época; hasta miedo generalizado en varios círculos sociales. Se temió una posible rebelión indígena. Porque no deja de provocar espanto volver a nombrar lo que con violencia se quiere ocultar: recordar que la desigualdad social sigue ahí, que la exclusión agresiva no ha desaparecido y nos confronta como una herida abierta. (Extraña paradoja: se busca ocultar con violencia la violencia). Podemos prever que Ramírez una vez más fue arrestado y procesado. Entre otros, un testimonio de esa reacción furiosa es la carta de Mariano Riva Palacio publicada en la primera página del periódico liberal *El Siglo Diez y Nueve*: “Los ciudadanos que profesan principios de todos los tipos y de todas las sociedades cultas, se alarman al ver propagadas doctrinas insensatas, cuyas aplicaciones darían por resultado sumir al mundo en la barbarie, lanzar a la especie humana en la carrera del crimen y ahogarse en ríos de sangre”.<sup>54</sup> Tal vez el escándalo se hubiese multiplicado de no desatenderse el uso ascendente de la estrategia de las transiciones que hace Ramírez a partir de afirmaciones como las anteriores. Me refiero a su propuesta de universalizar las amargas circunstancias que padecen los indios. En efecto, no sólo los indios de las Américas sufren opresión. Ramírez universaliza sus reclamos de libertad: porque “los rusos son los indios del zar, los italianos son los indios del papa, los españoles, los alemanes, los franceses son los indios de sus caciques”.<sup>55</sup> Independientemente de que se esté o no de acuerdo con los ejemplos, hay que saludar el impulso que implica este señalamiento. Porque un reclamo público que no busca universalizarse acaba en su parodia: rabia o resentimiento, o delirios, o su mezcla perversa.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>54</sup> Cit. por David R. Maciel, en Ramírez, *Obras completas*, op. cit., vol. I, p. XLV. Frente a declaraciones de Ramírez como las anotadas, ¿acaso no asistiríamos también hoy, primer cuarto del SIGLO XXI, a reacciones análogas?

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 403.

### *El reclamo político por la exclusión social de las mujeres*

Según Ramírez la mujer ha sido históricamente percibida en las diferentes clases sociales como una máquina:

máquina de placeres en unas naciones; máquina para hacer hijos y vestidos y comida en otras, y en las más, un positivo mueble de lujo para los ricos y un dependiente, el primero de los animales domésticos para los pobres.<sup>56</sup>

Pero las mujeres no son máquinas, exclama Ramírez. Son animales humanos. Como tales disponen de *potentia* humana: de *poder de hacer* esto o aquello. Por consiguiente, son capaces de emprender historias cuyo nomadismo no se puede prever. Precisamente en sus “Apuntes” sobre la mujer, al trazar posibles historias conjeturales, entre positivistas e ilustradas, entre republicanas y liberales, Ramírez elabora una narración de tipos de estadios de la mujer, a partir de patrones de inicial desconocimiento y posterior reconocimiento. De esta manera, se reconstruye una posible teleología como la siguiente: “La mujer tiene tres estadios históricos y legales: 1. Esclava; 2. Emancipada por medio del hombre; 3. Emancipada por sí propia”. Respecto de este progresivo encuentro de la mujer consigo misma, de este proceso de liberación de la mujer, se comenta: “En el régimen de la fuerza: esclava, instrumento, cosa. Bajo el principio de autoridad: pupila, fiel, limitación de derechos. En la libertad individual: igualdad de derechos”.<sup>57</sup>

Como con otras teleologías que en el SIGLO XIX se postulan como procesos liberadores, se propone la enseñanza como motor de emancipación. (Después de todo, estamos en pleno SIGLO XIX, ese siglo que tanto apostó por la educación). Al razonar por qué importa tanto que las mujeres se eduquen, Ramírez considera su emancipación como fin en

<sup>56</sup> María Teresa Bermúdez de Brauns, *Bosquejos de educación para el pueblo: Ignacio Ramírez e Ignacio Manuel Altamirano*, 1985, México, El Caballito, p. 28.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

sí, como construcción de su autonomía no sólo negativa sino también positiva. Éste es sin duda el propósito moralmente primero. Pero no es el único. También se indaga en sus repercusiones sociales.<sup>58</sup> Por que la educación de las mujeres pone en marcha un círculo en expansión de múltiples bienes:

La instrucción de la mujer tiene una misión de primera importancia en las relaciones sociales; no hay necesidad de carecer la conveniencia de difundir sólidos conocimientos por todas las clases del pueblo; para esto no bastan las escuelas; los primeros diez años de la vida humana pasan en poder de las madres, parientes y otras mujeres; en esa temprana edad mucho se aprende, y puede aprenderse mucho más: ¡cuánta diferencia resultará entre una niñez pasada entre mujeres instruidas, y nuestra actual infancia que sigue amamantándose con miserables consejos!<sup>59</sup>

Tal vez se critiquen las tareas demasiado exigentes —las responsabilidades demasiado pesadas—, que al parecer se les atribuye sólo a las mujeres. Hay que recordar que Ramírez se está confrontando con las funciones que *ya* tiene la mujer en el SIGLO XIX mexicano. Sin embargo, incluso si se defienden formas de familia más igualitarias, donde los diversos adultos colaboran de modo más o menos igual, las observaciones de Ramírez no pierden su valor. Los ámbitos en los que se crían y educan esos animales humanos que somos —las muy diversas formas de familia—, conforman la primera esfera de lo público. Esa sensible esfera, inmensamente receptora de influencias, es con frecuencia decisiva en la buena o mala construcción de las otras esferas de la sociedad. Al menos anima a los animales humanos en formación a arraigar o desechar desde temprano ciertos deseos, creencias y emociones. Por ejemplo, en la infancia se pueden vol-

<sup>58</sup> Por eso Ramírez también aboga por la legalización del divorcio, en Ramírez, *Obras completas*, op. cit., vol. II, pp. 206–211.

<sup>59</sup> *Escuelas laicas*, 1967, México, Empresas Editoriales, pp. 145–149; cit. por David R. Maciel, en Ramírez, *Obras completas*, op. cit., vol. I, p. CVII.

ver atractivos los deseos de colaboración y de necesaria integración con los demás, o asumir actitudes propias de la razón arrogante, y despreciar de antemano a quienes “no son como nosotros”, sin permitirles siquiera que nos dirijan la palabra. (En algunos sectores de América Latina, a menudo se considera que “no son como nosotros” quienes tienen distinto color de piel, o quienes no tienen las mismas posibilidades económicas, y hasta quienes hablan algo diferente “que nosotros”).

Además, esa primera esfera de lo público que es la familia —cualquier forma de familia—, se convierte en caja de resonancias: difunde los deseos, las creencias o las emociones promovidas en su interior, y las propaga, ante todo, en esa segunda esfera de lo público que articulan el barrio y las escuelas, o cualquier tipo de educación más o menos formalizada. Así, ya desde estos primeros estadios de construcción de la sociedad —en gran medida afectivos, pero también indisolublemente epistémicos—, nos construimos como multiplicadores sociales de exclusión o de integración. Además, para bien y para mal, las cajas de resonancia que son las diversas esferas sociales de lo público no sólo transmiten integraciones o exclusiones; a la vez, las potencian. Ramírez tiene razón: para cualquier sociedad cuánta diferencia resultará entre una niñez pasada en medio de una familia que promueve entre sus miembros la colaboración, y una infancia que sólo recibe lecciones de la razón arrogante.

*El reclamo político por la exclusión social de los ‘jornaleros’, campesinas y campesinos, u obreras y obreros*

Respecto de los “jornaleros”, Ramírez sugiere una teleología análoga, pero no igual, a la que propuso sobre la mujer. El punto de partida es el mismo: como muchos grupos de mujeres, no pocas ni pocos “jornaleros” en el SIGLO XIX apenas sobreviven (¿sólo en el SIGLO XIX?) en una condición a menudo cercana de esclavitud. Observa Ramírez que al “jornalero”:

como esclavo, nada le pertenece, ni su familia ni su existencia; y el alimento no es para el hombre-máquina un derecho,

sino una obligación de conservarse para el servicio de los propietarios.<sup>60</sup>

De esta manera, en esta intensa preocupación por la exclusión —de los indígenas, de las mujeres y de los “jornaleros”—, encontramos esbozos de modelos para repensar la libertad como no exclusión, o de manera positiva, como integración social. Como estas formas de exclusión todavía son parte del México de 2018,<sup>61</sup> y en general, de América Latina, para proseguir elaborando modelos de no exclusión e integración social, me demoro apenas un momento todavía en repasar —realmente, demasiado rápido— de qué manera la epistemología nómada de uno de los principales filósofos mexicanos de la segunda mitad del siglo xx, Luis Villoro (1922–2014), con sus reclamos vuelve a disolver la falsa oposición entre universalismo abstracto y particularismo cultural.

<sup>60</sup> *Ensayos*, pp. 49–50, cit. por David Maciel, en Ramírez, *Obras completas*, op. cit., vol. I, p. LVIII. Como comentario del párrafo anterior de Ramírez, Maciel señala que según éste, “el verdadero problema consistía en emancipar a los obreros de los capitalistas; a su juicio, la solución era sencilla: no se trataba sino de convertir el trabajo en capital, y ello aseguraría al trabajador no sólo un salario para subsistir, sino también un derecho a dividir proporcionalmente las ganancias con el empresario. Este rasgo de socialismo utópico de la ideología de Ramírez hallaría prolongación en la actividad política anarquista de los hermanos Flores Magón”, *ibidem*, pp. CVIII–LIX.

<sup>61</sup> En el informe de la organización Afluentes S.C., 2018, México, por ejemplo, en la página 38 (pero puede consultarse casi cualquier otra página y no se encuentran informaciones más alentadoras) leemos: en Sinaloa “se visitó una escuela primaria ubicada en un Campo Agrícola y una Escuela Secundaria Técnica de la Sindicatura de Villa Juárez. En estos lugares se encontró que los derechos de los/as jornaleros que llegan a los campos agrícolas desde Guerrero o Oaxaca se ven afectados por la discriminación y el choque cultural. Niñas y niños, adolescentes y jóvenes, así como mujeres y hombres adultos son discriminados por su color de piel, por ser indígenas, por no dominar el español o hablar con acento indígena, por venir de zonas muy pobres. [...] A todos estos migrantes se les maltrata y se les tacha de ser “oaxacos” o “paisas” [...] mujeres, adolescentes y niñas suelen ser violentadas, enfrentan nuevas condiciones de riesgo: abuso y hostigamiento de parte de los camperos, algunas son obliga-

### III

Quien recorra algunos de los numerosos escritos de Villoro,<sup>62</sup> de inmediato descubrirá el nomadismo de su pensamiento. Sus primeros libros parten de reclamos urgentes en esos turbulentos y esperanzadores finales de la primera mitad del siglo xx: *Los grandes momentos del indigenismo en México*<sup>63</sup> y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*.<sup>64</sup> (“¡Dos problemas demasiado presos del ‘particularismo cultural’ y poco prometedores para comenzar una carrera filosófica!”, quizá se sentencie, no sin arrogancia). Pero acaso más importante fue el reclamo de Villoro por las injusticias que padece el México indígena, así como por la pluralidad “impura” de las culturas. (La preocupación por la “pureza” de una cultura, de una tradición, de una identidad, de una sangre, incluso de una disciplina académica, es cualquier cosa menos pura. Tarde o temprano suele descubrirse como

das a prostituirse, se exponen al riesgo de quedar embarazadas o de adquirir infecciones de transmisión sexual”.

<sup>62</sup> En esta brevísima relectura de Villoro retomo ideas ya expresadas en varios de mis trabajos anteriores sobre este pensador: en “Luis Villoro: un ‘Ulises del recomenzar’”, en Pedro Stepanenko (comp.), *Luis Villoro: conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, 2017, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Por otro lado, en mi libro *Debates*, 1987, México, Fondo de Cultura Económica, discuto con cierto detalle su libro, *Creer, saber, conocer. A su vez, en La filosofía en México en el siglo xx. Apuntes de un participante*, 2013, México, Conaculta, incluye cuatro trabajos sobre Villoro: “Del saber y de la servidumbre en Luis Villoro”, “Respuestas y preguntas a Villoro”, “Villoro y la sabiduría” y “Villoro, Mugerza y el combate a la razón arrogante”. Como excelentes introducciones al pensamiento de Villoro pueden consultarse de Mario Teodoro Ramírez, *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*, 2010, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, y *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, 2011, México, Siglo XXI Editores. También Gabriel Vargas Lozano, “La evolución filosófica de Luis Villoro” en *Luis Villoro, Filosofía, historia y política* (Ed. de G. Leyva y J. Rendón, 2016, México, Gedisa-UAM).

<sup>63</sup> 1950, México, El Colegio de México.

<sup>64</sup> 1953, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

una preocupación siniestra: una herramienta para comenzar por explicar. Y luego, si se puede perseguir y aniquilar al otro, y en general, a lo otro que se considera “impuro”). Más precisamente, es de notar que las teorías generales del cambio social y acerca de las mezclas de las culturas nunca abandonaron el interés de Villoro. Más todavía, fueron problemas que le angustiaron a lo largo su vida.

Pese a sus diversas preocupaciones, Villoro no confundió la filosofía con el panfleto sentimental, ni peor aún, con esa culturilla facilona y estridente de mucho periodismo que en los medios masivos de comunicación de América Latina, a menudo se quiere hacer pasar por filosofía. Al respecto, vale la pena recordar algunos de los usos empleados de la estrategia de los rodeos. En *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965), busca recuperar el “proceso de la razón que va del juicio infundado al juicio evidente”,<sup>65</sup> el proceso epistémico, pues, por el cual abandonamos las creencias sin respaldo —entre las cuales, las creencias falsas y sesgadas ocupan un lugar decisivo—, para adquirir aquellas que lo poseen. A su vez, *El concepto de ideología y otros ensayos*,<sup>66</sup> opone a las creencias ideológicas, cuya función consiste en arraigar los sobrentendidos vigentes que respalda el poder en turno a las creencias críticas, o como también las llama, “disruptivas”. Estos y otros usos de la estrategia de los rodeos encuentran una primera culminación en su gran libro, *Creer, saber, conocer*,<sup>67</sup> una original y minuciosa epistemología, en apariencia al menos, en la más rigurosa tradición analítica. Señalé que “en apariencia al menos”, pues ya en el prólogo Villoro formula reclamos políticos poco comunes en la epistemología de esta tradición (al menos hasta el momento en que Villoro escribe). Por ejemplo, se interroga: “¿Cómo opera la razón humana a través de la historia, para reiterar situaciones de dominio, o por el contrario, para liberarnos de nuestras sujeciones?”<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, 1965, México, Fondo de Cultura Económica, p. 13.

<sup>66</sup> 1985, México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>67</sup> 1982, México, Siglo XXI Editores.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 9.

Estos y otros usos de la estrategia de los rodeos lo conducen a sus libros con reclamos más directamente morales y políticos: *El Poder y el valor. Fundamentos de una ética política*,<sup>69</sup> *Estado plural, pluralidad de culturas*,<sup>70</sup> *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*,<sup>71</sup> y su libro póstumo, *La alternativa: perspectivas y posibilidades de cambio*.<sup>72</sup> En estos últimos escritos, Villoro vuelve a apelar a la estrategia de las transiciones, y retoma su preocupación por analizar, a partir de perspectivas generales, reclamos concretos. Ya había hecho suya esta estrategia en sus dos primeros libros, y nunca la dejó de usar en sus constantes contribuciones periodísticas.<sup>73</sup> (En esos trabajos Villoro suele iluminar un problema concreto: las desigualdades sociales en México, con reflexiones abstractas y teorías generales sobre la sociedad y la justicia). Pero junto a las situaciones de exclusión en América Latina —que nunca dejó de atender, y a menudo, de sufrir—, a Villoro le impactó sobre todo el levantamiento en México, en 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en contra de la exclusión indígena. Al respecto, no me resigno a

<sup>69</sup> 1997, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

<sup>70</sup> 1998, México, Paidós-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

<sup>71</sup> 2007, México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>72</sup> 2015, México, Fondo de Cultura Económica. En este libro se discuten las propuestas zapatistas, y se incluye la correspondencia entre Villoro y el subcomandante Marcos.

<sup>73</sup> Cf. Guillermo Hurtado, “Luis Villoro en *La Jornada*: crónica de una conversión”, en Stepanenko (comp.), *Luis Villoro: conocimiento y emancipación, op. cit.*, pp. 267–286. Discrepo ligeramente de Hurtado: no se trata en Villoro de una “conversión”, sino de la radicalización de viejas posiciones suyas. Por otra parte, de nuevo vale la pena recordar a los republicanos liberales mexicanos del SIGLO XIX, y su constante colaboración y fundación de diarios y revistas. Desde entonces y hasta hace poco, ésta ha sido una tradición frecuente entre los intelectuales de América Latina. La preocupación que los guió fue clara: reavivar e influir con sus intervenciones en las esferas de lo público. En este primer cuarto del SIGLO XXI, los canales para intervenir en lo público se han ramificado: junto con la televisión tenemos el Internet, las redes sociales y otros medios masivos de comunicación.

olvidar el escándalo que a veces suscitó ver la imagen de uno de los patriarcas de la cultura mexicana en videos zapatistas, sentado junto al subcomandante Marcos y a los demás miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional discutiendo sobre liberalismo y comunitarismo, sin dejar de dudar incluso de argumentos y teorías muy apreciadas en las Casas Matrices del Poder y del Pensamiento; por ejemplo, las de Jürgen Habermas y de John Rawls.<sup>74</sup> En contra de estos pensadores, entre otros reparos, Villoro insistió: al mismo tiempo que a una teoría positiva y abstracta de la justicia, urge apelar a una vía negativa y concreta, y hacer dialogar ambas vías del pensamiento. Porque, según Villoro, no es posible pensar en torno a la justicia sin ir elaborando *a la vez*, con pensamiento nómada, teorizaciones —como las apuntadas por Ramírez— sobre las diversas experiencias de exclusión: por ser una persona indígena, por ser una mujer, por ser un pobre, por ser un refugiado, por ser un discapacitado... No obstante, Villoro no se limita a señalar éstas o aquellas exclusiones, sino que ofrece una teoría no estática de la justicia. En este sentido tiendo a discrepar de Ambrosio Velasco. Según él, “la vía negativa de Villoro no presupone ningún concepto de justicia para constatar la injusticia existente en las sociedades contemporáneas. Parte de la injusticia que padecen los seres humanos en las sociedades contemporáneas, sin cuestionar si los sufrimientos que padecen los hombres y las mujeres de carne y hueso son verdaderamente ‘injusticias’”.<sup>75</sup> Sospecho que no se pueden calificar, y antes articular, experiencias sin tener algún tipo de conceptos más o menos precisos, más o menos vagos, para articularlas y calificarlas. Recuerdo una vez más el *dictum* kantiano: intuiciones sin conceptos son ciegas, conceptos sin intuiciones, vacíos. Por otra parte, en Villoro hay una *teoría de la justicia como no exclusión sino como colaboración social*. Es inevitable: tenemos que pensar y aplicar el concepto de justicia moviéndonos con pensamiento nómada entre

<sup>74</sup> Radio Zapatista, <http://radiozapatista.org/>

<sup>75</sup> En Stepanenko (comp.), *Luis Villoro: conocimiento y emancipación*, op. cit., p. 100.

la vía negativa y la positiva, un caso particular de moverse con pensamiento nómada entre el universalismo abstracto y los particularismos culturales.<sup>76</sup>

Examinemos un momento algunas de las estructuras de ese republicanismo radical en pos de la justicia como un *proceso* en varios estadios:

- *La experiencia de exclusión* que se conceptualiza como daño: una ofensa que oprime. Porque “ser excluido es no formar parte de la totalidad al igual que cualquier otro, no ser reconocido plenamente en la totalidad, no tener un sitio en ella al igual que los demás”.<sup>77</sup> Por estas “totalidades” entiende Villoro tanto las sociedades como cualquier grupo social cuya integración justa no es incompatible con la libertad de sus miembros.
- *Búsqueda de equiparación de la o el excluido con ‘aque-llo que excluye’*, sea cierta organización de una sociedad, un grupo con poder o individuos (a menudo una mezcla de todo ello). Al buscar esa equiparación, la o el excluido, resiste y expresa reclamos.
- *Luchas o reconocimientos*. Frente a la exposición de reclamos, puede desatarse incluso una guerra entre las personas excluidas y quienes las excluyen, o puede lograrse que se reconozcan los derechos de los excluidos. Si esto último sucede, “la reivindicación del excluido puede conducir entonces a la promulgación de normas universalizables”,<sup>78</sup> por ejemplo, la vía positiva de los derechos humanos. Así se implantan normas de justicia, al menos, como la estructura legal de una sociedad.

<sup>76</sup> Es posible poner una teorización sobre la justicia como no exclusión social en continuidad con las preocupaciones de Iris M. Young, en *La justicia y la política de la diferencia*, trad. S. Álvarez, 2000, Madrid, Cátedra-Universidad de Valencia.

<sup>77</sup> Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p. 22.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 34.

Con la postulación de este esquema —análogo, pero no idéntico a las teleologías de Ramírez— se busca comenzar a responder los reclamos por la no integración, que en las diversas regiones de América Latina, aunque no exclusivamente, formulan desde tiempos inmemoriales, como indicaba Ramírez hace siglo y medio, los indígenas, las mujeres y los “jornaleros”, entre otros.

Al respecto, sería de la mayor importancia discutir paso a paso el minucioso y agudo trabajo, “Los límites y peligros de las filosofías decoloniales: lecciones del zapatista Luis Villoro”<sup>79</sup> de Gregory Pappas. En lo que sigue sólo esbozo unos primeros apuntes; en ellos más que una discrepancia, introduzco una diferencia de énfasis con Pappas. Señala Pappas:

La concepción/acercamiento latinoamericano que comparten Villoro y los decolonialistas puede contrastarse con la concepción atomista del problema de la injusticia. La concepción atomista enfatiza la particularidad de una injusticia al no tomar en cuenta la historia, y en general, la relación de ese suceso con algún otro o con causas estructurales.<sup>80</sup>

Si se expresa la última observación de otra manera, se puede indicar: la perspectiva atomista es propia de una epistemología estática y desconoce las estrategias de las transiciones y de los rodeos. Respecto de la estrategia de las transiciones, Pappas acentúa la necesidad de partir de los pasajes que articulan las experiencias más concretas. En este sentido, Pappas cita la segunda carta de Villoro al subcomandante Marcos: “Nuestro punto de partida deberían ser nuestras experiencias particulares de marginalización e injusticias”.<sup>81</sup> A esta perspectiva Pappas opone la de los decolonialistas y su tendencia a

<sup>79</sup> “The Limitations and Dangers of Decolonial Philosophies: Lessons from Zapatista Luis Villoro” de Gregory F. Pappas (31 de marzo de 2017, *Radical Philosophy Review*).

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>81</sup> En Luis Villoro, *La alternativa: perspectivas y posibilidades de cambio*, op. cit., p. 105.

tomar como punto de partida teorías generales del sistema mundo y de la dependencia. Así, Pappas observa:

La búsqueda de una explicación exhaustiva y de una gran narrativa histórica pone en el peligro de no capturar la particularidad histórica y concreta (pluralismo, complejidad, unicidad) de las injusticias actuales. Cuando comenzamos en el nivel básico de globalidad e historicidad como suelen hacerlo los decolonialistas, existe el riesgo de simplificar de más y fomentar la ceguera respecto de las injusticias concretas.<sup>82</sup>

En parte Pappas tiene razón: en ocasiones permanecer en un punto de vista demasiado abarcador nos vuelve ciegos a lo particular. Esas “filosofías de la historia” en extremo generales —de algún modo hay que llamarlas—, que parecen explicarlo todo, no sólo no explican genuinamente nada, sino que poco o nada sirven para la acción concreta, para lo que importa más: la política que pretenden guiar. No obstante, con su razonamiento ¿acaso no parece sucumbir Pappas en una versión de la primera falsa oposición que discutimos entre el universalismo abstracto y los particularismos culturales? De ahí que tal vez muchos decolonialistas ataquen a Pappas observando que introducir esa forma de razón arrogante que es la razón colonial, tiene —por un lado— cierto poder explicativo. Por otro lado, de seguro se indicará que concentrarse demasiado en las experiencias particulares nos hace regresar a la concepción atomista que Pappas mismo comenzó por criticar. No se trata, pues, de condenarse a una epistemología estática y elegir entre experiencias y atención a circunstancias concretas o teorías generales y hasta universales, sino que a partir de una epistemología nómada, usar la estrategia de las transiciones para ir de las unas a las otras y viceversa: para disolver esa falsa oposición y estudiar las determinaciones recíprocas entre lo particular y lo general en un espiral sin fin.

Sin embargo, ¿por dónde empezar juntando materiales para edificar una sociedad justa?

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 8.

En una de nuestras últimas conversaciones en el pasillo de nuestro Instituto, en la que advertíamos sobre el peligro de convertir el intercambio de argumentos —tan característico de la filosofía— en un juego de salón o en un vicio, ese “racionalizar” que a menudo se convierte en mero rumiarse que no cesa y no va a ninguna parte, el viejo maestro señaló: “A veces hay que pensar y razonar, pero otras veces hay que mirar, escuchar y sentir”.<sup>83</sup> No se me ocurre otra manera escueta de resumir el principio de lo que entiendo por pensar nómada. Formulo ya explícitamente un principio más de este modo de pensar como sigue:

*Indaga yendo del vivir y su autocomprensión al pensar con rigor y razonar con no menos rigor; indaga también al mirar, escuchar y sentir con discernimiento aquí y allá y viceversa.*

*Pero no desatendidas que entre el vivir, el pensar, el mirar, el escuchar y el sentir, suelen establecerse complejos contrapuntos.*

Conviene examinar un poco de qué manera las estrategias de las transiciones y de los rodeos usadas en la breve discusión que se ha llevado a cabo de algunos textos de Ignacio Ramírez y de Luis Villoro,

<sup>83</sup> Sobre el énfasis en saber escuchar, propio de Villoro, recuerdo algunas palabras con ecos socráticos de Ángeles Eraña: “desde mi perspectiva, la herencia más importante que [Villoro] nos deja, tiene que ver con su papel como estudiante de la escuela zapatista. Un maestro que es alumno [...] para ser alumno hay que saber escuchar (o aprender a hacerlo), y para esto último se requiere humildad. Se necesita reconocer que hay otros modos, que la luz puede venir de otros lados, que sabemos poco, que comprendemos menos”, en Stepanenko (comp.), *Luis Villoro: conocimiento y emancipación*, op. cit., pp. 287–288. De esta manera, podemos concluir que la epistemología nómada de Villoro es una consecuencia de su nomadismo vital, personal: al gran maestro, los acontecimientos de la historia le enseñan a resistir y a perder antiguos deseos y creencias para poder recomenzar como atento aprendiz que sabe escuchar. En el bello, bellísimo y sentido recuerdo de su padre, algo semejante anota el escritor Juan Villoro: “el estudioso de Sahagún, Las Casas, Clavijero y Vasco de Quiroga, se convirtió en interlocutor de las comunidades indígenas, no con el afán de aconsejarlas o ilustrarlas, sino para aprender de ellas”, *ibidem*, p. 334.

así como los principios del pensar nómada, anotados al pasar, son reclamos que se han vuelto “recursos”. ¿Recursos, en qué sentido?

Cuidado: siguiendo las resonancias de la palabra “recursos”, en este punto se modifica por completo la dirección de cómo se ha reflexionado hasta el momento, y también se introducen otros materiales. Este cambio brusco, en algún sentido *metodológico*, a falta de una palabra más adecuada para designar el cambio, regresa a las reflexiones del comienzo para respaldar de nuevo los intentos de disolver la falsa oposición entre universalismo abstracto y particularismo cultural.

#### IV

Una vez más no nos desentendamos del reclamo:

*Ten cuidado con las palabras.*

Me propongo, pues, ante todo, llevar a cabo lo que quizá puede llamarse “un pequeño ejercicio en filosofía del lenguaje ordinario”, al comparar usos de la palabra inglesa *resource* y de la castellana “recurso”, su traducción habitual. En inglés, un uso común de *resource* hace referencia a:

1. Medios para alcanzar algo, o
2. La habilidad para afrontar una situación con eficacia.

Puede comprenderse el segundo sentido como una precisión del primero: la habilidad de saber utilizar medios con efectividad. Un tercer uso común hace referencia a:

3. Una provisión disponible, un capital disponible.

En relación con este sentido, se alude a un país rico o a una tradición rica, o a una persona rica, porque se trata de un país, de una tradi-

ción o de una persona con muchos recursos. Respecto de la palabra castellana “recurso”, también encontramos los usos ya anotados en relación con la palabra inglesa *resource*, pero hay uno más. También se usa como:

### 1. Un reclamo en contra de algo.

Esta última acepción se da en expresiones como “recurso de apelación”: la queja que se interpone para revocar una resolución. Sin embargo, ¿por qué atender a palabras como *resources*, “recursos” *también* en tanto reclamos? Manuel Vargas ha propuesto pensar el valor de la filosofía en general, y por lo tanto, de la filosofía latinoamericana y también de la filosofía mexicana como un “recurso cultural”.<sup>84</sup> Me detengo un momento en sus razonamientos. Luego reconstruyo las observaciones de Robert Elí Sánchez, Jr.,<sup>85</sup> comprendiéndolas no tanto como objeciones a la argumentación de Vargas, sino como observaciones nómadas: importantes matizaciones y complementos.

Vargas parte de la verdad de las siguientes afirmaciones:

- Hay diferencias culturales.
- Las diferencias culturales pueden tener consecuencias.<sup>86</sup>

Entre esas consecuencias, cada cultura posee diferentes *recursos* (sentido 3). Vargas caracteriza un recurso cultural como: “una entidad, práctica, patrón de juicio o conjunto de esas cosas cuya naturaleza y origen dependen, al menos en parte, de las normas compartidas de una comunidad de agentes intencionales”.<sup>87</sup> Luego agrega que los recursos culturales son medios para lograr ciertos fines de manera

<sup>84</sup> Manuel Vargas (2010) “On the Value of Philosophy: The Latin American Case”. *Comparative Philosophy*, vol. 1, No. 1, pp. 33–52.

<sup>85</sup> Robert Elí Sánchez Jr. (2014) “Strengthening the Case for Latin American Philosophy: Beyond Cultural Resources”. *APA Newsletter—Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, vol. 13, No. 2.

<sup>86</sup> Vargas, “On the Value of Philosophy”, *op. cit.*, p. 34.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 37.

efectiva (sentidos 1 y 2 de *resources*), a saber: tales recursos “tienen a tener una *utilidad cultural*. La utilidad cultural es todo lo que coadyuva al florecimiento, supervivencia o perpetuación de una cultura, entendida de maneras muy amplias”.<sup>88</sup> Como ejemplos de esa utilidad cultural, Vargas señala a las humanidades, y entre ellas, a la filosofía:

Las humanidades, esas disciplinas a menudo subestimadas en el sistema universitario, están profundamente interesadas en la producción y preservación de recursos culturales complejos. La disciplina de la filosofía es una variedad particular de un proyecto más general de producir y preservar recursos culturales complejos. La filosofía comparte con otras disciplinas el cometido general de descubrir, construir y preservar ideas complejas que tienen un nivel amplio de utilidad cultural.<sup>89</sup>

Como ya lo sugiere el título de su trabajo, “Sobre el valor de la filosofía: el caso de la filosofía latinoamericana” (“On the Value of Philosophy: The Latin American Case”), la buena filosofía latinoamericana si tiene valor, lo debe tener como cualquier buena filosofía. Me permito agregar: adoptar un pensar nómada, sus principios y sus estrategias de los rodeos y de las transiciones es una buena manera de *intentar* hacer buena filosofía *en cualquier parte*. Precisamente, en tanto se va y se viene entre el universalismo abstracto y los particularismos culturales, se descubren y se construyen ideas complejas más allá de los problemas y los argumentos habituales.

Supongamos —una suposición que Vargas *no* tiene por qué hacer— que los “recursos de utilidad cultural” comprenden en exclusiva los que podemos llamar “valores afirmativos” o recursos que se agregan a las teorías establecidas: recursos que se *suman* a los argumentos o metodologías ya existentes, aunque no los critican ni los ponen en duda. Los “recursos de utilidad cultural” se reducirían, pues, a introducir adiciones en un repertorio que es parte, por ejem-

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 41.



plo, de una epistemología estática en la que no hay nomadismo epistémico. De antemano se sabe cuáles son los tipos de preguntas que hay que formular y los tipos de respuestas que se requieren, y por lo tanto se prohíbe formular otras preguntas y otras respuestas. (La ansiedad por excluir con hostilidad todo aquello que no se encuentra en directa continuidad con lo que *me* importa, con mis creencias, deseos y emociones es también un vicio epistémico general, no únicamente colonial).

De esta manera no sólo se está olvidando el cuarto uso del término castellano “recurso”: “un reclamo en contra de algo”. Más importante todavía, se está suprimiendo una tarea que como ya se anotó, ha sido y es constitutiva de la filosofía: el pensamiento crítico que incide, por un lado, de manera singular, focal, con un tema específico, a veces proveniente de una particularidad cultural; y por otro, la filosofía también suele incidir de manera general como desafío de toda una manera de comprender el conocimiento, la sociedad, la vida, la realidad; reclamos que a menudo se llevan a cabo cuando se adoptan transiciones hacia perspectivas universalistas.

Precisamente son estos olvidos y supresiones —estos *fétiches* suicidas para la filosofía— los que Robert Elí Sánchez, Jr., teme que se realicen cuando se introduce el valor de la filosofía con la noción de “recursos culturales”. Así, Robert Sánchez señala que de ese modo se desatiende el valor enfáticamente crítico, negativo, que la filosofía debe tener también: “el valor de destruir en forma radical las pretensiones, tradiciones y normas culturales, y de infundir un sentido de extrañeza, de no saber y de soledad en nuestras vidas”.<sup>90</sup> Al respecto, Robert Sánchez insiste con razón en comprender la filosofía también como un nomadismo epistémico que de vez en cuando se vuelve extremo y ramificado, y se formula como desafío general que pide lo que a partir de Carlos Sánchez consideramos como una “lectura violenta”. O según Robert Sánchez: “la filosofía como la disrupción de toda una cultura”.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 4.

Lo que resulta potencialmente valioso no es sólo lo que la distingue (a la filosofía latinoamericana), sino el desafío a la clase de pregunta que nos hacemos sobre ella o a la clase de respuesta que nos satisface.<sup>92</sup>

De esta manera, Robert Sánchez subraya la importancia de la estrategia de los rodeos en el trabajo filosófico: “esta conciencia provoca [...] preguntas particulares dentro de la filosofía acerca del valor de la diversidad”.<sup>93</sup> Pero no sólo eso; con esta conciencia, R. Sánchez atiende la estrategia de las transiciones, pues introduce en concreto “preguntas críticamente importantes acerca de si la naturaleza de la filosofía se determina en parte por quienes participan en ella, y de ser así, sobre cómo debemos responder a esto”.<sup>94</sup>

No es casual, pues, que a partir de estos señalamientos R. Sánchez pueda concluir en parte, aunque *sólo* en parte, contra Vargas, señalando:

Ciertamente, la filosofía produce, preserva y disemina recursos culturales complejos. Pero también puede alterar [*disrupt*] y desestabilizar nuestra comprensión de la manifestación de una tradición o de una forma de vida.<sup>95</sup>

En este pasaje importa tener cuidado con las palabras “alterar”, en el sentido de producir un pensar disruptivo,<sup>96</sup> y “desestabilizar”. De esta manera, Robert Sánchez tiene razón en no desatender el valor

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Un filósofo diferente de Robert Sánchez, Bernard Williams, también subraya el carácter disruptivo que puede —¿o debe?— tener la mejor filosofía. Cf. Bernard Williams, 2007, “Descartes and the History of Philosophy”, en *Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, ed. por Myles Burnyeat, Princeton University Press, pp. 257-264. En particular, el modo disruptivo de hacer historia de la filosofía suele oponerse a lo que en el capítulo 1 se describió con

negativo, crítico, terapéutico de la filosofía, o en general, de la cultura. Pero no tiene razón en considerar que este valor no se pueda subsumir también bajo la expresión “recursos culturales”, o para ser más explícitos, “recursos de utilidad cultural”. No hay que olvidar el sentido abarcador, en extremo hospitalario y hasta en algún aspecto, nómada, con que Vargas introduce el concepto de utilidad cultural: “todo lo que coadyuva al florecimiento, supervivencia o perpetuación de una cultura, entendida de maneras muy amplias”. También filósofos anómalos, por ser en extremo desafiantes, como Sócrates, Kierkegaard o Wittgenstein, o en México, por ejemplo, Villoro, o en el resto de América Latina, José Martí o Carlos Vaz Ferreira, ofrecieron “recursos” en el sentido de *reclamos* para el “florecimiento, supervivencia o perpetuación” no sólo de la cultura filosófica, sino de sus sociedades. De ahí que también las críticas singulares y generales, así como los desafíos y las terapias, sean imprescindibles “recursos culturales”. Recogiendo esta lección, podemos entonces ya reformular ese principio del pensamiento nómada, la *máxima de los datos, los fetiches, los recursos y los reclamos*.

humor como “modo anticuario”. Ambos modos tienen que ver con la distinción entre historia argumentada e historia explicativa de la filosofía. En una continuidad compleja con varios aspectos de esa distinción, enriquece tener en cuenta el contraste que elabora Robert B. Brandom entre “historiografías intelectuales de dicto” e “interpretaciones textuales de re” en su libro de 2002, *Cuentos de los muertos de gran peso. Ensayos históricos en la metafísica de la intencionalidad (Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality)*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 102, y en general, a lo largo de su discusión “hermenéutica” bajo el título “Pretextos” pp. 90–118. Estos y otros contrastes en direcciones convergentes son variaciones —cada una con sus propios compromisos— entre situarse en la posición del observador, esto es, en el punto de vista de la tercera persona, o intervenir como participante y así oscilar entre el punto de vista de la primera y de la segunda persona. Sospecho, sin embargo, que cuando se trabaja en historia de la filosofía, e incluso, en historia en general, y hasta cuando se lee un texto del pasado que discute pensamientos, en *algún grado*, se necesita indagar en ambas direcciones, aun que el interés predominante sea argumentar “de manera disruptiva” o explicar “de manera anticuaria”.

Con un pasaje ascendente regreso un momento todavía a ocuparme con el uso arrogante de la razón que ya se comenzó a explorar en el capítulo 1.

## V

De manera explícita, en algunos momentos de este capítulo 2 se ha aludido a una actitud arrogante. (Pero otras veces se puede sospechar que la arrogancia también acecha, manifiesta o está latente). Con arrogancia se acorrala a la filosofía mexicana a adoptar una epistemología estática frente a la falsa oposición entre universalismo abstracto y los particularismos culturales. También se supuso arrogancia en quien considera poco prometedor comenzar una carrera filosófica usando la estrategia de los pasajes a partir de estudios tan concretos como el indigenismo en México y la ideología de la Revolución mexicana.<sup>97</sup>

Sin embargo, ambas actitudes son, si no me equivoco, indicios de una manera más o menos común de enfrentarse mal al pensamiento, y para ser más extensos, a la cultura y a la vida. Por eso me atreví a proponer como un modo básico de desorientación, no sólo en la filosofía, sino en general, lo que llamé la “razón arrogante”, y como una modalidad, la razón colonial. (Hay otras modalidades igualmente peligrosas de la razón arrogante, la razón racial y la razón tecnócrata, que no se identifican necesariamente con la razón colonial). En *Los*

<sup>97</sup> Otro ejemplo del uso de la estrategia de las transiciones son las siguientes afirmaciones de Leopoldo Zea: “El punto de partida de quien piensa es siempre el hombre concreto. [...] Esta es la regla de oro de la filosofía: partir de problemas propios, concretos, y luego buscar lo universal que pueda haber en ello. [...] Quiero decir: en mi identidad me topo con otras identidades semejantes, hallo que hay otros hombres que tienen problemas como yo: problemas como los que poseen todos los hombres en todos los tiempos”, en Carlos Pereda, 2013, *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, México, Conaculta, México, pp. 98–99.

*retos de la sociedad por venir*, Villoro opone la razón arrogante a lo razonable: “Razonables, en efecto, son las creencias y las normas que no expresan una ‘razón arrogante’ (Carlos Pereda), sino un ejercicio razonable de la justicia; razonable es también una teoría política que conduzca a una democracia efectiva; y la relación entre culturas, ¿no se supone que tendría que ser razonable si no es excluyente?”<sup>98</sup>

Ya examiné en el primer capítulo cuáles son las máximas con que tal razón se actualiza en prácticas. Repetir pensamientos, aunque apenas se modifique ligeramente su formulación, a veces conforma un modo de aclararlos y hasta de proseguir elaborándolos. Por eso me demoro un momento —espero que no aburra demasiado— repitiendo tales máximas.

Uno o varios agentes se vuelven presa de razonamientos arrogantes cuando se niegan a indagar a partir de la estrategia de los rodeos en problemas poco acostumbrados, por ejemplo, la autoridad de un canon filosófico, poner en duda distinciones prestigiosas o al menos, tradicionales, ponderar argumentos sobre la desigualdad social y la homofobia, o con la estrategia de las transiciones, ir de lo particular, de situaciones concretas y hasta individuales de opresión, a lo general —un cambio radical de régimen político— y viceversa.

Alfonso Reyes (1889–1959), antes que los filósofos que Orosco incluye como “culturalistas” —entre otros, varios miembros del grupo *Hiperión*—, había ya advertido: “la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal”.<sup>99</sup> De acuerdo con la estrategia de las transiciones también conviene tener en cuenta, con Zea, la advertencia inversa: la única manera de ser provechosamente universal consiste en ser generosamente nacional, y tal vez, hasta generosamente personal.<sup>100</sup> Con razón arrogante, en lugar de usar esas estrategias —ya se apuntó—, sólo se busca

<sup>98</sup> Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, op. cit., p. 11.

<sup>99</sup> En “A vuelta de correo”, en *La x en la frente*, 1952, México, Porrúa y Obregón.

<sup>100</sup> Cf. *El Hiperión: antología*, intr. y sel. de Guillermo Hurtado, 2015, México, UNAM. Sobre la importancia de este grupo, véase también la entrada de Alexander Stehn, “Latin American Philosophy”, en *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/latin-am/>

exhibir una pertenencia. Por supuesto, reducir la propia identidad a una “afiliación prestigiosa” reprime carencias y protege. Esta primera máxima de la razón arrogante manda, pues: *Actúa exhibiendo una afiliación*. A su vez, esa afiliación recibe como apoyo el énfatico desdén o desprecio, y en ocasiones, la persecución militante. Por ejemplo, a quien proponga un curso en filosofía mexicana, explícita o implícitamente se le repetirá alguna variación de *las licencias para marginalizar*. Esa segunda máxima de la razón arrogante manda: *Actúa justificándote con desdén o desprecio*.

Por otra parte, los usos arrogantes de la razón inmunizan los propios presupuestos como sobrentendidos. De antemano, el o los agentes rechazan con firmeza los reclamos críticos, tanto focales como generales. Así, una tercera máxima de la razón arrogante manda: *Frente a dificultades con tu identidad de afiliado, blindate*.

Es útil poner directamente estas dos últimas máximas del razonamiento arrogante, e indirectamente la primera, en conexión con el rechazo al nomadismo y a la falacia *pars pro toto*. ¿Por qué? Justifíquese con desdén o desprecio, y blindarse contra las preguntas críticas, es una forma de fijarse a la *parte* que se es y sobrevalorarla —por pequeña y poco importante que sea—, creyendo o fingiendo que se cree que se trata del *todo*. Predeciblemente, con prepotencia se repetirá: sólo importa *esta* parte, por eso hay que aferrarse a ella. Ese aferramiento es, claro, una forma de impedir la posibilidad del nomadismo tanto vital como epistémico: una manera de negar que más allá de esa *parte* a la que nos aferramos, haya realidad.

Retomo todavía —¡todavía!— las inquietudes con que iniciamos este capítulo: “¿en qué sentido importaría enseñar cursos de filosofía mexicana?”, o aún más general, “¿tiene alguna importancia la filosofía latinoamericana?”. La respuesta que se propuso a preguntas como éstas es simple: con tales cursos se trata de expandir la tradición, de enriquecerla. Sin embargo, ¿cuáles son los apoyos de este reclamo?, ¿por qué nos enriqueceríamos escuchando voces diferentes, incluso idiosincráticas y con historias acaso bien singulares? Como ejemplo, se examinaron brevemente dos pensadores: Ignacio Ramírez y Luis Villoro. En ambos encontramos razones para la defensa de una virtud práctica: rechazar las políticas de la identidad como políticas de

exclusión. Por supuesto, se trató de la no exclusión de grupos sociales (indígenas, mujeres, jornaleros, discapacitados...). Sin embargo, apenas se considera la exigencia de no exclusión, en particular si se la repiensa con detenimiento e imaginación centrífuga, su ímpetu se vuelve incontenible.

De ahí que en un nivel que considero como metodológico, también los esfuerzos por la no exclusión se descubren como una virtud epistémica: “un recurso de utilidad cultural”, para usar palabras de Manuel Vargas. Por lo demás, parte de los esfuerzos de la filosofía han sido y continuarán siendo, so pena de suicidarse, *refundar* y *trasterrar* voces, y de esta manera vivificar los *argumentos* que se encuentran en continuidad con nuestras creencias, y que también se contraponen y hasta polemizan con dureza. Además, pocas veces se sabe de antemano de dónde van a provenir los contraejemplos.<sup>101</sup> Por otra parte, no pocas de las críticas, al sumarse, *interrumpen* discursos vigentes, y así construyen algo más que críticas: generan libertad. Como indica Robert Sánchez, de esta manera se invita a introducir otros reclamos, diferentes de los que estamos acostumbrados a formular y satisfacer, que producen extrañeza y eventualmente desestabilizan toda una cultura. Ésta es otra manera de recordar que si se quiere pensar con hondura y rigor, no es una buena escuela negarse a integrar posiciones diferentes; posiciones marginales, o más bien, que se descalifican como tales.

### 3. PENSADORES MEXICANOS INCÓMODOS, Y ADEMÁS, RECLAMOS IRREVERENTES

En México, la pregunta “¿quién se es cuando se es mexicana o mexicano?”, o incluso, el reclamo de caracterizar *lo* mexicano es antiguo. Hay quienes lo ubican vagamente años después de la conquista española, y ya *La grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena (1562–1627) es testimonio de esas inquietudes que se acentúan con la independencia del país. Sin embargo, como política de la identidad se suele plantear el problema a partir de la dictadura de Porfirio Díaz y su propósito de engrandecer a México, vinculándolo al *glamour* de París, *afrancesándolo*, pues: expresando la conciencia de la unidad nacional—paradójicamente— a partir de la filosofía más ruidosa del momento, algunas versiones del positivismo de Comte.<sup>102</sup> (Un sín-

<sup>101</sup> Pensamientos que van en una dirección similar a estas observaciones se encuentran en la “Carta para un incluyente anti-canon” respecto de los cursos de historia de la filosofía. (“Brief for an Inclusive Anti-Canon”) de Samuel C. Rikless, 2018, *Metaphilosophy*, vol. 49, nos. 1–2.

<sup>102</sup> La dictadura de Porfirio Díaz duró treinta y cuatro años (1876–1911). En su trabajo “Historia de las ideas en México. El grupo Hipertión: reflexiones sobre