

El concepto de la liberación en el pensamiento filosófico de Luis Villoro ante el marco del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución de Mexicana

Emmanuel Ferreira

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia. México.

Introducción

Hace ya doscientos años que nuestra nación mexicana luchó por su independencia ante los sistemas dominantes, que luchó además para que sus dirigentes fueran los adecuados, no monarcas, ni dictadores, ni positivistas modernos. Luchó primeramente para ser libre del dominio extranjero, para ser libre del Otro y, en consecuencia, para liberarse de su propio gobierno, es decir, para ser libre de sí.¹ Esencialmente, luchó por su libertad, e *institucionalmente* se decretó su victoria, que consiste, por un lado, en la liberación total, la “independencia” de cualquier otra nación y, por el otro, en la liberación radical sobre sí misma, es decir, la “re- evolución”. Ese es el dictamen que podemos hacer desde un juicio basado en la ideología que pervive en nuestra nación y que nos ha sido transmitido y transferido por el poder hegemónico. Es la idea que circula entre el pueblo, por la cual *festejamos* cada 15 de Septiembre la Independencia, y cada 20 de Noviembre, la revolución mexicana, símbolos ambos de nuestra libertad.

Pero los acontecimientos violentos de nuestros días nos muestran otra realidad, una falsa victoria o una vitoria no auténtica: un gobierno que no actúa conforme a la ley y a las buenas costumbres, un Estado que obliga a sus ciudadanos a cumplir con las leyes sin ser capaz de ofrecer un sentido profundo y crítico del *ser* de la ley misma y de la justicia, que, además, excluye a ciertas clases sociales y a ciertos sectores de la

¹ Libre del Otro y libre de sí: dos categorías fundamentales para comprender la liberación y la libertad.

población de los privilegios de los derechos, que no respeta la autonomía de los diferentes grupos de la población mexicana a determinar sus modos de asociación y organización política, los cuales se proponen vivir conforme a sus usos, costumbres y tradiciones, pero sintiéndose pertenecientes a la comunidad mexicana en su totalidad, sectores que saben respetar a los otros grupos sociales distintos a ellos, a la naturaleza, a las múltiples formas culturales, que en general poseen el valor del respeto y de la responsabilidad en muchos sentidos.

El ideal fundamental de la revolución mexicana de 1810 era la libertad, lograr su independencia respecto de cualquier otra nación que perturbara su integridad, su soberanía y su individualidad como país; el objetivo era poner fin a las injusticias cometidas contra los habitantes de la nación, en gran parte naturales, originarios de México prehispánico (*indios*), llamados así por los españoles porque cuando llegaron a lo que hoy llamamos América, pensaron que habían llegado a las Indias. Con la ayuda del pueblo indígena los libertadores mexicanos lograron su sueño: derrocar al pueblo extranjero para ser libres, pero preguntémosnos ¿de verdad hemos logramos la libertad con el acontecimiento Independentista?, ¿con la revolución logramos obtener un sistema político libertador y auténtico?, ¿logramos quitarnos las ataduras que nos imponen los opresores en cuanto a lo material, a lo espiritual, al pensamiento racional, etc.?, ¿de verdad somos librepensadores o estamos presos en las ideas de la modernidad?, ¿tenemos la libertad para constituir un pueblo unido por las cadenas, más que del amor fraterno, del amor de la común-uniión, del amor de la comunidad?; ¿Necesita nuestro sistema político, supuestamente libre, una libertad otra?, ¿es posible ser libres teniendo diferencias de clase y luchas por el poder, permitiendo injusticias para con nuestros semejantes?

Preguntemos sin prejuicios y respondamos desde un posicionamiento diferente al de los falsos nacionalismos e ideologías, respondamos sin las pretensiones de la modernidad puesto que, precisamente, es la idea de una patria derivada de la modernidad, inspirada en el progreso y la civilización, la que nos ha llevado a la desuniión y a la fractura de nuestra comunidad mexicana, a la guerra de los unos contra los otros, de los “liberales” contra los “conservadores”, de los criollos contra la “raza indígena”, de los mestizos contra los dos anteriores, y a la guerra de los ideales de

civilización en contra de la supuesta barbarie. En este tenor también reflexionemos ¿qué es más bárbaro, tener creencias en dioses diferentes al Dios del cristianismo y amarse como seres humanos miembros de una comunidad, además de tener una visión de respeto y de un contacto amoroso y vivo con la naturaleza, o aniquilar niños y niñas, mujeres y hombres, ancianas y ancianos en pro del progreso, la fe y la modernización?

Además, para poder empuñar nuestra libertad auténtica -debido al choque entre razas- creo que es necesario que nos preguntemos si es posible ser libres sin saber y sin sentir *quienes somos*, ya bien individualmente, ya bien como nación, es decir, ¿es posible ser libres negando nuestro lado originario (nuestra cara indígena)?; pero también es necesario preguntarnos ¿es posible ser libres afirmando que lo indígena sea lo que prevalezca sobre lo no indígena?, puesto que no podemos negar que hay elementos muy valiosos en “lo indígena”, pero no es lo mismo ahora que en la época prehispánica, y tampoco podemos negar que, aún en ese tiempo, “lo indígena” no era perfecto y que no todo lo no indígena es bueno en sí.

Ante tales interrogantes me parece prudente acudir a uno de los más importantes filósofos mexicanos que ha incursionado profundamente en el estudio del indigenismo en México -tema que está íntimamente vinculado con la conquista y dominación española en nuestro país y el anhelo de libertad por parte del pueblo mexicano, y que básicamente habla de las diferentes posturas, de los diferentes modos de conciencia de lo indígena-, además de que ha analizado incisivamente el proceso ideológico de la revolución de Independencia y de las revoluciones en sí, así como el problema del multiculturalismo y del relativismo cultural, la reflexión ética sobre la justicia, la fundamentación ética del poder, el vínculo entre conocimiento y poder, la dimensión crítica del pensamiento filosófico, los límites y alcances de la razón, la comunión con los otros y, por supuesto, la ideología y su íntima relación con la liberación: Luis Villoro.

Luis Villoro y la liberación

El tema de la liberación, en su primera producción filosófica *Los grandes momentos del indigenismo en México*², va caminando de la mano con el tema del indigenismo, que es

² Escrita en 1949, a sus veintisiete años de edad y a un año de haber iniciado su carrera docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, como parte un proyecto intelectual impulsado desde el *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 173

el tema central de ésta. Villoro parece indicar que la conciencia auténtica del indigenismo no se puede lograr sin la liberación efectiva de las ideologías que van surgiendo y mutando a lo largo de las etapas de la historia de nuestra nación mexicana: “El indigenismo es, pues, accidentalmente un movimiento indianista, esencialmente un movimiento liberador contra la opresión.”³

La pregunta que guía la investigación de Villoro es la de ¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Pregunta que se posiciona desde la perspectiva del que se ocupa del indio, a sabiendas de que no se está investigando desde el sujeto indio, sino desde el sujeto mestizo y hace brotar otras cuestiones más específicas como las de ¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revelan el ser del indio?, que Villoro traduce como: ¿qué es la conciencia indigenista? Es un planteamiento en el que podemos notar totalmente la influencia de Hegel. Es la conciencia que se supera a sí misma, la que puede alcanzar la visión de autoconciencia para luego sobrevolar por lo relativo alcanzando lo absoluto. Su objeto teórico de estudio es el pensamiento indigenista. Su campo de estudio es el conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia. Su objeto concreto de estudio es la realidad social e histórica de México. Su material de estudio es, valga la redundancia, los estudios sobre el comportamiento, la cultura, la vida, la mentalidad y el mundo histórico del indígena. Su método consiste en tres momentos. El primero consiste en elevar a valoraciones y conceptos los datos que se van recopilando; el segundo, preguntar por las “estructuras concienenciales” -está en el plano de la subjetividad, situado desde lo que es la conciencia estilo hegeliana y marxiana- en las que se fundamenta cada concepción, pregunta que implica preguntar por la conciencia que las enuncia, en específico, se pregunta por la conciencia indigenista, es decir, aquella que expresa una concepción (teórica y práctica) de lo indígena (eso es lo que Villoro llama indigenismo); y tercero, busca el sentido unitario de las diversas concepciones del indigenismo. En suma, realiza una investigación

interior del grupo “Hiperión” el cual tenía como objetivo de comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias, por lo que Villoro emprendió la tarea de crear conceptos nuevos para esclarecer el tema desde la influencia europea de la filosofía existencialista y hegeliana, además de la marxiana.

³ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de cultura, 1998, p. 245.

dialéctica acerca de la influencia de la ideología sobre el sentido político de la nación mexicana y sus posibilidades libertarias. Por lo tanto, conviene que nos detengamos en la definición de ideología que Villoro propone y lo mantengamos en nuestro horizonte de interpretación:

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si:

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

Siendo así, podemos decir que Villoro detecta, precisamente, los procesos ideológicos que van ocurriendo a lo largo de la historia de México a partir de la Conquista y contribuye al esfuerzo por mostrar la realidad de los vencidos⁵, procesos que surgen de la realidad social en la cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena. Realiza un análisis histórico de los eventos más significativos, desde la conquista hasta después de la revolución de Independencia, pero también de la Independencia misma, momento que desarrolla con mayor profundidad en su obra *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, resultado del proyecto de investigación compartido con el grupo Hiperión.

Así, Villoro define *Los grandes momentos del indigenismo en México* como una dialéctica de la conciencia de la lucha de clases y de los grupos dominados y dominantes, pero menciona que no está expuesta explícitamente por lo que se puede interpretar como sumamente idealista, como una reflexión del proceso de la conciencia sin relación con la realidad social, lo cual es totalmente erróneo puesto que su investigación es una dialéctica con la conciencia misma, sí, pero también una dialéctica entre la conciencia y la realidad social. La evolución de la dialéctica va de la negación total del indio hasta la recuperación de lo indígena. El proceso de la dialéctica de la

⁴ Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985, p. 27.

⁵ Ver también sobre la visión de la realidad de los vencidos en el momento de la conquista: *La visión de los vencidos Relaciones indígenas de la conquista*, Dir. Fernando Curiel Defossé, México, UNAM, 2009. (1era edición 1959).

conciencia no mienta otra cosa que el proceso de una historia real, a saber, el de la historia del indigenismo en México que va de la sujeción radical del indio en la conquista y durante la colonia a la liberación de éste en la Independencia y hasta su síntesis en la época “posrevolucionaria”, en la que el ideal era haber llegado a una sociedad sin distinción de clases y de razas, la que sólo quedó como una utopía y terminó siendo un nacionalismo improvisado con ideas modernas, con lo cual negaron de nuevo lo indígena.

De esta manera, vamos viendo que los grandes momentos del indigenismo en México son tres: la época de la conquista, la etapa de la Independencia y el momento integracionista de la época posrevolucionaria, que no demostraba una actitud crítica, sino sólo un nacionalismo mestizo.

Al respecto, el filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez, fenomenólogo, esteta, estudioso de la filosofía de la cultura y de la obra de Luis Villoro, entre otros autores y otros temas, define con gran precisión esos tres grandes momentos, añadiendo una valoración de la alteridad indígena en cada uno de ellos, en los que se traslucen, además, las formas del pensamiento ideológico; este asunto lo trata en el artículo “México en el alma de Luis Villoro, la razón razonable alternativa a la violencia ideológica”:

Villoro define tres posibilidades, y tres etapas histórico-culturales correspondientes, de esos modos: 1) de forma puramente negativa y destructiva, la época de la conquista, desde la perspectiva cristiano-occidental del *uropeo*; 2) de forma positiva pero irrealista y meramente especulativa, la época de la Colonia y de la Independencia, desde la perspectiva racionalista del *criollo*; y 3) de forma positiva, aunque bajo un modelo acríticamente integracionista, la época posrevolucionaria bajo la perspectiva del indigenismo nacionalista *mestizo*.⁶

Desde la perspectiva de nuestro esteta mexicano, la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* es una gran muestra de la toma de conciencia histórica de la

⁶ Mario Teodoro Ramírez, “México en el alma de Luis Villoro, la razón razonable alternativa a la violencia ideológica”, en *Relaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, no. 115, Verano del 2008, vol. XXIX, p. 153.

alteridad indígena que, sin lugar a dudas, es una parte fundamental de los grupos que conforman la totalidad de la vida de la nación; sostiene que es una investigación que versa sobre la justicia del mundo indígena y de la justicia de lo humano en general, que se va constituyendo con el producto del ejercicio equilibrado de la razón y del pensamiento; es un ejemplo de una comprensión radical que abarca los aspectos problemáticos, los puntos álgidos, las zonas opacas o mal resueltas, que parte de la diferencia para no idealizar una falsa identidad, que piensa desde la alteridad y la pluralidad discerniendo las variaciones de la ideología, o si se quiere, las diferentes ideologías (cristianismo, ilustración, romanticismo, nacionalismo, socialismo, y podemos agregar el neoliberalismo y la globalización) que han influido, impactado y dañado los sentimientos de nuestra nación y que han sido los ojos que dan la espalda a la otredad que constituye radicalmente a nuestro país y nuestra cultura, “lo indígena”... Este es también es el tipo de comprensión con el que procede filosóficamente Ramírez.⁷ Ese tipo de comprensión es el que identifican nuestros dos filósofos mexicanos, que no puede darse desde la racionalidad moderna, sino desde la razonabilidad latinoamericana (que a la vez puede ser universal); desde una racionalidad sensible, aquella que se da en el nivel de lo práctico-vital, en la dimensión afectiva -amorosa (erótica)- del mundo inter-humano, es una racionalidad que no busca lo universal por medio del entendimiento abstracto y por los meritos de la propia razón, sino que busca lo universal descifrando, sí de manera racional pero también sensiblemente, lo “en común” (lo que palpita en todas las cosas y en todos los seres vivientes, aquí y allá, que no es esto ni aquello, sino lo Otro) que tenemos todos los seres humanos por el simple hecho de ser seres vivientes existentes en el mundo; y que en términos parciales y finitos nos permite llegar a acuerdos prudentes para las distintas posturas y manifestaciones culturales vitales.⁸

Es desde este planteamiento que inferimos que la liberación auténtica no viene únicamente por la des-sujeción del poder hegemónico, no viene con un cambio de administración, sino que puede darse únicamente si va acompañada de un ejercicio

⁷ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de cultura de Michoacán, 2005; y Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación*, México, Dríada/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007.

⁸ Cfr. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE, 2007.

crítico del pensamiento que se quite la imposición de las ideologías que enajenan a los seres sociales, y que haga el acto creador de generar una nueva “figura de mudo”⁹, otro paradigma, una nueva idea, digámoslo así, de casa (de hogar) en la que las puertas estén abiertas para la actualización de la libertad de los seres humanos en sus más diversos modos, pero sin salirse del cerco que se constituye, del horizonte en el que se ejerce la libertad sin dejarse poseer completamente por ella, en el que se sabe que en el dejar ser a los otros encuentra su libertad el yo, además, a sabiendas de que la libertad tanto del yo como del otro, termina cuando comienza -por el poder de la misma libertad- la dominación de uno sobre el otro. Esto coincide con lo que Villoro señala, entreveradamente, en su obra sobre el indigenismo y con lo que señala Ramírez en “El concepto práctico de la libertad”¹⁰.

Continuando con el análisis de *Los grandes momentos de indigenismo en México* podemos subrayar que Villoro nos muestra cómo a lo largo de la historia se va teniendo una figura de la alteridad indígena, real pero disfrazada puesto que siempre se ha tomado conciencia de lo indígena desde la mirada del yo y, nunca desde la mirada del otro. Se le ha mirado desde la cosmovisión del no-indígena, en unos casos desde la mirada del yo (europeo), en otros desde la mirada del yo (criollo), en otros desde la mirada del yo (mestizo); en general, se ha visto a lo indígena desde el filtro de lo no-indígena, nunca desde el indígena mismo, nunca desde el yo (indígena); y por lo tanto, se va teniendo una figura de alteridad indígena no libre, una figura de alteridad atada a ideologías. Liberar al indio supone, en todos los momentos anteriores, convertirlo e incorporarlo al cristianismo, a la racionalidad moderna de la Ilustración, a los ideales del romanticismo, del nacionalismo y del socialismo, etc.; es decir, convertirlo en algo que no es él mismo, enajenarlo.

Por ello, la liberación la entendemos como un des-sujeción de las ideologías por medio de una *razonabilidad* que le es propia al indio, porque está como posibilidad en su estructura ontológico-vital, porque le va a su ser y no proviene del proyecto Ilustrado

⁹ Cfr. Luis Villoro, *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, México, FCE /El Colegio Nacional, 1992. Y Luis Villoro, “Octavio paz: Sor Juana y su ‘figura de mundo’”, en *En México entre libros Pensadores del siglo XX*, México, FCE/El Colegio Nacional, 1995, pp.136-145.

¹⁰ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, en *Filosofía y creación*, México, Dríada/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007.

Moderno, sino que surge desde el seno de una conciencia que expresa el alma de México a través del entendimiento y de la comprensión de lo originario, de una razón unida a la vida misma. Cabe preguntar ¿será que la verdadera libertad para la nación mexicana es la expresión del ser de lo indígena sobre las otras formas de ser culturales? Si atendemos al razonamiento que exponíamos en torno a lo razonable, diríamos que sería más bien, sí la expresión exployada de lo indígena, pero sin imponerse sobre los otros modos de ser culturales, y quizás con una expresión que haga énfasis en la idea de lo razonable que surge desde lo vital mismo, lo cual compartimos todos los seres humanos y era una concepción muy valiosa en el mundo prehispánico: “los pueblos indígenas nos enseñan a escuchar a la madre tierra, a la totalidad. El Occidente moderno se olvidó o nunca supo escuchar a las plantas, a los animales, a las aguas, al suelo y tantos hermanos y hermanas más. Porque la vida está presente en todo, también la fauna, en la forma, en los astros. Porque todo vive, todo tiene corazón.”¹¹ Ese sentido profundo que habitaba en el mundo indígena es muy valioso, lo podemos escuchar con Ermilo Abreu Gómez a través de las palabras de Jacinto Canek:

-Cuando vino la *palabra*, no vino sola; vino acompañada de su eso derramado en el espacio de la tierra. Y la palabra y su eco crearon todas las cosas: desde las cosas mismas de aquí abajo hasta las cosas infinitas de allá arriba. En el tiempo se juntaron el gusano, el hombre y la estrella. Y se vio que los tres tenían luz que era emanación de *lo* profundo puesto en ellos. Esto, pocos lo saben; y casi ninguno lo siente. ¡Dichoso aquel que, al menos, adivina este misterio!¹²

La figura del mundo indígena no orienta su sentido basados en la relación sujeto-objeto, como en mundo occidental moderno donde no sólo los seres vivientes de la naturaleza son cosificados, sino también los sujetos mismos; más bien, en el mundo indígena hay una valoración tanto de los seres vivientes de la naturaleza, de los astros y de las figuras culturales como de los sujetos mismos bajo la orientación de la relación sujeto- sujeto, lo cual nos pone en otro paradigma desde el que consideramos que puede efectuarse la libertad en un sentido auténtico, y ese es el sentido de la postura del yo ante el otro que postula Villoro: “[...] para que una realidad sea capaz de reconocer precisa ser considerada como persona y, por tanto, como trascendencia. Debe ser Otro-

¹¹ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, 2002. Citado por Luis Villoro en: *Tres retos de la sociedad porvenir, justicia, democracia, pluralidad*”, México, Siglo XXI, 2009, p. 69. (Su libro más reciente)

¹² Ermilo Abreu Gómez, *Canek Historia y leyenda de un héroe maya*, México, Oasis, 1973, p. 89. *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 179

persona y no otro- cosa, un ente activo, real, presente, capaz de rebasar constantemente su situación propia, capaz de abrirse a las sosas y a los otros.”¹³ Ahí se encierra el sentido de la liberación para Villoro. La liberación para Villoro desde *Los grandes momentos del indigenismo en México* es el reconocimiento del otro como ser creador y trascendente y, concretamente en su análisis, lo indígena es la instancia que permite la liberación de las imposiciones extranjeras de nuestra nación.

El trabajo de Villoro tiene una vital importancia para comprender el sentido auténtico de la liberación tanto de la nación mexicana como de cualquiera otra nación, por lo menos de Latinoamérica. Villoro muestra que México -al igual que América Latina en general como señala el filósofo argentino Enrique Dussel¹⁴- no sufrió un descubrimiento, sino un encubrimiento de las creencias, saberes y conocimientos que conformaban la “figura de mundo” de nuestros hermanos prehispánicos, haciéndonos reflexionar en que la historia desmitificada de México se oculta bajo una especie de “metahistoria” narrada desde una visión externa, desde la visión de los vencedores, precisamente desde la ideología que mitifica la realidad a propósito de intereses de ciertos grupo de poder. Villoro lucha contra los conceptos ideológicos a través de conceptos descriptivos para conseguir un pensamiento claro y libertador. Filosóficamente, en el área estricta de los conceptos, Villoro define la dialéctica indigenista mediante dos parejas de conceptos: la primera, el “ser ante sí” y el “ser ante la historia”, y la segunda, el “yo” y el “otro”. La primera contiene la contraposición de un pueblo en tanto que libre de su propia historia y cultura y que, por otra parte, es un pueblo enajenado por otro sujeto histórico; evoca la dialéctica de un colonialismo interno y de un colonialismo externo. La segunda pareja de conceptos hace referencia a la dialéctica indígena (el “otro”) y el no-indígena (el “yo”). Por nuestra parte quisiéramos hacer énfasis en un tercer concepto que forma parte de los conceptos primarios tratados en *Los grandes momentos del indigenismo en México* pero también a lo largo de toda su obra filosófica¹⁵ y que está vinculado con las dos parejas de conceptos anteriores (ser ante sí –“ser para sí”- y ser ante la historia –“ser para el otro”-

¹³ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México...* p. 225.

¹⁴ Cfr. Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, México, Cambio XXI-CNCPAP, 1994.

¹⁵ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, en *Diánoia*, volumen LII, no. 58, Mayo 2007, pp. 143-145.

y el yo y el otro en el nivel de lo personal), éste es la “otredad”¹⁶: el otro en tanto que esfera inter-comunitaria en sus diferentes niveles; el de la comunidad fáctica y física que ocupa un lugar en el espacio; el de los modos de ser culturales que hablan de cómo habita un lugar una comunidad determinada, es decir, que habla también del cómo “hace mundo” una comunidad (organización política); el de lo intangible-trascendental en el que fluyen y refluyen las creencias en relación con lo sagrado y con los valores éticos y estéticos. En el caso de la obra en cuestión:

La “otredad” expresa la enajenación real en que se encuentran las etnias indígenas con respecto a la sociedad nacional; tanto en la primera como en la segunda pareja de conceptos se manifiesta la relación entre dos aspectos de la realidad social del indio: su “trascendencia” y su “facticidad”. La primera es su capacidad de libertad, siempre presente, como sujeto determinante de su propia historia, la segunda es su realidad social en cuanto determinada por las clases y grupos que lo dominan.¹⁷

La “otredad” es lo distinto de la sociedad nacional modernizada: es lo otro de la historia de los vencedores, es la historia de los vencidos, su “ser ante sí” y es lo otro del “yo” (del no- indígena), es decir, es el ser del indígena desde su inmanencia y su trascendencia. También hace referencia, en el registro de la segunda pareja de conceptos, a la libertad de indio, siempre presente como posibilidad en su subjetividad y, en el registro de la primera pareja de conceptos, hace referencia a la posibilidad que guarda el pueblo en su seno de escribir su propia historia, tanto la pasada como la futura.

Ahora bien, un elemento importante para comprender la libertad y el proceso de liberación en el estudio de Villoro es el análisis del lenguaje de la ideología, en el cual se usan las mismas relaciones lingüísticas aceptadas convencionalmente en un campo, en otro campo totalmente distinto. Un ejemplo de esto que Villoro detecta es que se

¹⁶ Escrito así por Villoro en el prólogo a la segunda edición de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de cultura, 1998. Consideramos que hace referencia al término *otredad* que significa en el ámbito filosófico “la condición de ser otro”, según la Real Academia de la Lengua Española.

¹⁷ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México...* p. 10.

usan categorías de la teología cristiana para declarar al indio “culpable” por no estar evangelizado, ante lo que se solicita la “expiación” de su culpa. Este es un modo de justificación de la conquista e imposición de creencias religiosas y culturales de toda índole. Esto mismo se puede transpolar, como de hecho se hizo, al ámbito socio-político: al indio se le considera culpable de no pertenecer y de oponerse a los parámetros de la historia universal, por lo que se solicita expiarlo convirtiéndolo al modelo cultural europeo. Así es como Villoro describe el modo de proceder de la ideología: justifica los fines particulares de un grupo por medio de creencias aceptadas por cierta convención que se considera a sí misma universal.

Conclusiones provisionales de la liberación en Villoro

Lo criticable en Villoro consiste en que considere que lo indígena es el sentido auténtico de la sociedad porvenir, idea que asume desde 1950 en su primera obra filosófica *Los grandes momentos del indigenismo en México*, cuando expone el tercer momento del indigenismo: “El indio ha dejado de ser el elemento arqueológico de la historia para convertirse en su exacto contrario: el anunciador de los rumbos por venir.”¹⁸ Y en su último libro, *Los tres retos de la sociedad porvenir*: “Empecé diciendo ‘otra visión del mundo es posible’; ahora terminaré afirmando que, frente a la visión de la modernidad occidental, ese otro mundo posible ya está aquí, ahora, en pequeño, en las Juntas de Buen Gobierno de la zona zapatista. Ahí se empieza a abrir la posibilidad de una nueva visión. No como utopía (‘utopía’ significa etimológicamente ‘no lugar’) sino como un lugar real, existente. Y ese lugar está en las comunidades zapatistas. Ellas han contribuido a la realización, aquí y ahora, hoy, de la verdadera utopía.”¹⁹ Pareciera que pone a la comunidad zapatista como modelo de una sociedad liberada y auténtica, aunque sí lanza la pregunta de si es posible que ese modelo pueda realizarse plenamente en las sociedades modernas. Ante este planteamiento reiteramos lo que decíamos más arriba, sí es deseable la efectuación de las disposiciones de la comunidad indígena, no sólo de los zapatistas sino de todas diversas comunidades de nuestra nación, pero siempre y cuando no se impongan ante los otros grupos puesto que toda imposición ya habla de una dominación; lo deseable es, como el mismo Villoro afirma, la pluralidad

¹⁸ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México...* p. 263.

¹⁹ Luis Villoro, *Los tres retos de la sociedad porvenir...* p. 71.

cultural regida por un estado plural, si predomina un grupo y se intenta homogenizar aún una cosmovisión deseable, caemos en una opresión.

Villoro y la Independencia de México.

Retomando nuestro marco de referencia, el bicentenario de la Independencia de México y el centenario de la Revolución mexicana, detengámonos en el segundo de los grandes momentos del indigenismo, precisamente, la Independencia. Señala Villoro que fue un movimiento que sin la fuerza del levantamiento indígena no hubiera sido posible y, que con ésta el indio se había motivado a afirmarse plenamente, pero desdichadamente, debido a la falta de organización y de orden su afirmación se fue desvaneciendo hasta quedar encubierta nuevamente por la ideología moderna: “La independencia aparece ahora como una guerra y venganza del oprimido; pero, después de ella, el indio, decepcionado y esclavizado de nuevo, deja el escenario a las otras razas [criollas y mestizas]; se aleja y presencia desde lejos sus luchas; parece que el ‘hombre de la raza bronceada ve con secreto gusto la destrucción de otras razas, en espera de que así llegue más pronto el momento favorable de salir de su letargo, y restablecer en el país la supremacía que cree corresponderle’ (Pimentel, 1864:1995).”²⁰ Pasado el levantamiento armado, la guerra, se da una fragmentación de los grupos constituyentes de nuestra nación, criollos, mestizos e indígenas, y en lugar de apoyarse unos con otros para lograr la consistencia de un buen proyecto de organización socio-cultural, los grupos no-indígenas se dejaron dominar por las ideologías de occidente, logrando imponerse la raza criolla con su ideología *racionalista ilustrada* en el momento primero posterior a la revolución de Independencia y, en el momento segundo (el momento propiamente pos-revolucionario, tercer gran momento del indigenismo en México), logra imponerse la raza mestiza -debido a que los criollos eran sólo un grupo pequeño de intelectuales con grandes influencias del extranjero tanto de Europa como de Estados Unidos de Norteamérica- con una idea de *homogenización* propia también de la cultura Occidental moderna.²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 212.

²¹ Para contrarrestar la idea de homogenización que prevalece hasta nuestros días -en los que ocurre, entre otras cosas, lo que Mario Teodoro Ramírez llama el cuarto gran momento del indigenismo en México: el de la rebelión indígena neozapatista de 1994 con el que buscan la reivindicación de lo indígena y el respeto a su autonomía sin exigir su soberanía. (Cfr. *Id.*, “México en el alma de Luis Villoro...”, p. 172.) - *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 183

Así, afirma Villoro, “La independencia, lejos de suponer un mejoramiento para el indio, agravó su estado, al terminar con las últimas defensas indígenas. La colonia mantenía, teóricamente, en las leyes de Indias, un principio protector y conservador del aborígen. Al abolirse éstas con la reforma, al destruir las últimas comunidades indias, desaparece lo único a que aún podía el indio adaptarse. Así se da la paradoja de una constitución, la de 1857, que apenas es apta para un 20% de la población y que, para el resto, resulta ‘exótica e inapropiada’ (Gamio, 1916:16). Situación que parece continuar en nuestros días.”²² Lo cual nos indica que la revolución de Independencia no fue una liberación auténtica, puesto que la liberación de tal índole debe acompañarse de un programa político, social y cultural fuerte fundamentado en la ética, la cual además debe estar fundada en una racionalidad razonable y no en una utopía o en una libertad abstracta tal como Villoro sostiene en *El proceso ideológico de la revolución de independencia*²³.

En esta obra donde continúa el análisis de la ideología, ahora adentrándose más al centro del mar de la revolución de independencia, destaca Villoro que fue un estallido por tanto dolor reprimido por parte de los indígenas, por tanto dolor resistido, por tanto dolor soportado; fue un impulso de desesperación en el que el ansia por la libertad logró darles la victoria y se embriagaron en la libertad; pero la embriaguez fue definitiva, no recapitaron en la instauración de un nuevo orden desde su condición otra, desde lo propiamente indígena, por lo que fueron víctimas nuevamente de los grupos internos que ya desde hacia tiempo se proponían y buscaban la libertad a su manera. Villoro sostiene que la revolución es la resultante de un complejo de movimientos que divergen entre sí, los cuales tocan diversos estratos de la sociedad, por lo que no es fácil tener una interpretación unívoca; pero en términos generales afirma que aparece como la manifestación de la conmoción universal provocada por la Ilustración y la revolución democrático- burguesa de Francia, pero que en realidad es un movimiento indigenista, de liberación de la opresión española en la que predominan dos actitudes: la de los

Villoro propone un pluralismo racional y cultural en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998.

²² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México...* p. 230.

²³ Cfr. Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, Cien de México, 1986.

conservadores y liberales, quienes sólo acompañan la lucha y posteriormente declaran la guerra para ganar el mando de la nación.

La revolución de Independencia es un acto en el que el derecho se funda en la libertad y no la libertad en el derecho, además del acompañamiento de la sinfonía intelectual. Dicha revolución no fue un acto únicamente político y militar, fue una ampliación de la configuración de una nueva “figura de mundo”, que tiene de trasfondo la actividad y producción del Ateneo de la Juventud. Sin embargo, es importante notar como la decisión surge del silencio no de un acuerdo racional, no nace del consenso racional de la palabra, sino del silencio, desde el sufrimiento de la condición humana. “La decisión no ha brotado del cálculo de los motivos, sino de la soledad y del silencio.”²⁴ En el sentir de Hidalgo, sostiene Villoro, la revolución fue un acto de ligereza e inclinación, de inconsciencia y frenesí en el que pone como fundamento del orden social, de la justicia y de la política a la libertad; tal libertad es asumida y encarnada por el pueblo, el pueblo absorbe todo el sentido en esencia del movimiento.

Se da una fascinación de la libertad y a la vez un vértigo sublime (que atrae, pero nos espanta). En la libertad se efectúa la “voz común de la nación” desde la unión originaria pero sin unión estructural, es voluntad de las clases populares, mismas que atestiguan los criollos ilustrados y tratan de comprender su dinámica. Con dicho movimiento Hidalgo y el pueblo mexicano abolen los signos de la opresión: las diferencias de clases, la esclavitud, etc. En el ambiente se respiraba un igualitarismo social acompañado de las medidas agrarias de Hidalgo y de Morelos que nos muestra, según Villoro, como no fue para nada un movimiento inspirado en la Revolución francesa y en la Ilustración. Pero el momento impulsivo no lo era todo, faltaba la articulación de la unidad de las diferentes comunidades de la nación y en su horizonte no se vislumbraba más un paisaje de desolación. Los grupos criollos intelectuales²⁵ cada vez más fueron simpatizando y actuando bajo las ideas democráticas modernas, en su versión francesa y gaditana propias del liberalismo europeo, y fueron imponiéndose

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁵ Entre ellos figuran Lizardi y Mier (escritores), Cos y Quintana Roo (dirigentes de los ayuntamientos), Bustamante, Velasco, liceaga, Rosains, Verduzco, entre otros (escritores o predicadores). *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 185

sobre los indígenas y sobre los mestizos, la *Constitución de Apatzingán* ya es una muestra del liberalismo.

En suma, la revolución de independencia se convierte, sin querer, en una “reconquista” de los oprimidos mexicanos por parte de la ideología de la cultura occidental moderna. Constituyendo un orden social liberal, representativo donde rigen los ideales de libertad, unión e Ilustración; es decir, una libertad e independencia que serían reguladas por la razón, tambaleándose con la proclamación de Iturbide como emperador y la imposición de la monarquía, pero logrando imponerse el régimen republicano, y el 19 de marzo de 1823, con la abdicación de Iturbide y la instalación del Congreso diez días más tarde, se marca el fin de la revolución y de esa manera la clase media llega al poder y adopta un régimen representativo. Pero aún perviven las dos actitudes o posturas políticas: la de los liberales y la de los conservadores.

La valoración de Villoro sobre la libertad ante este acontecimiento de la Independencia, es que para lograr una libertad auténtica es necesario recuperar el pasado y trascender hacia el futuro, no olvidar los límites de la condición humana y recuperar lo originario, lo indígena.

Luis Villoro y las Revoluciones

Ahora bien, cabe preguntar ¿es a través de las revoluciones que se adquiere la libertad de una nación, pero una libertad auténtica, con un orden no controlador ni dominante? En el artículo “El concepto de revolución” afirma Villoro que es un concepto moderno que se generaliza en la Revolución francesa, acuñando el sentido de ruptura con el orden establecido y el comienzo de una nueva época, por lo que, a su vez, se convierte en un concepto clave para comprender la época moderna. Pero es un concepto que entra en crisis por la labor de los historiadores: en el análisis de la revolución de Independencia de los estados unidos de Norteamérica, en los que destaca Arthur M. Schlesinger y J. Franklin Jameson , presentan a dicha revolución como un movimiento conservador que intentó mantener el estatus social y político; ahí la independencia deja de verse como una ruptura del orden social prevaleciente y comienza a considerarse como la conservación o reafirmación del orden legal existente. Otros intelectuales, como Alfred Cobban y Francis Furet, afirman que las revoluciones no producen un

cambio más que en la mente de los revolucionarios y no en la realidad económica y social; el nivel en donde ocurre la ruptura es el ideológico. Claude Lefort analizando la revolución popular de 1792 concluirá, siguiendo la línea anterior, sosteniendo que la revolución es un “mito”. En cambio, con en el análisis de la revolución de 1917 destacan que las revoluciones no logran sus objetivos porque son pervertidas o traicionadas (Trotsky, E.H. Carr o Roy Medvedev), o no realizadas (Issac Deutscher), otros le niegan el carácter de revolución y prefieren llamarle “golpe de Estado” (Kautsky). Otra idea de la revolución es que sólo es el colapso de un régimen establecido, es la idea de Paul Miliukov y desarrollada por Martin Melia.

Sobre la Revolución mexicana de 1910, sostiene Villoro que la idea que presentan los ideólogos de una revolución auténtica, como una eficaz ruptura, ha entrado en crisis. Se ha señalado la semejanza del régimen porfirista con el posterior a la revolución (Arnoldo Córdoba y Ramón E. Ruiz). También se ha mostrado como los cambios ocurridos en la revolución ya habían sido introducidos en el régimen anterior y que las políticas estructurales dominantes eran la realización del capitalismo moderno y del centralismo administrativo, que ya venían permeando con anterioridad (Jean Meyer y Francois X. Guerra).

Ahora bien, con el fin de buscar una reforma del concepto de revolución y recuperarlo para las transformaciones sociales, Villoro discierne lo que parece, pero que no es revolución: los movimientos colectivos amplios... si son pequeños grupos no son más que “asonadas” o “motines”; movimientos movidos por intereses de clase o de grupos sociales dominados... si éstos corren por parte de las clases dominantes no son más que “golpes de Estado” o “Reformas”; los movimientos disruptivos del orden político y jurídico... si apoyan al orden establecido no son “revoluciones”; movimientos que intentan remplazar el poder supremo existente por otro... si no intentan cambios básicos o fundamentales tampoco son “revoluciones”. Otra característica de las revoluciones modernas, que señala Villoro, para definirlo en su esencia, es contener un elemento racionalizador, que influye para el cambio de las creencias en que se apoya el sistema de significantes de un época en una realidad histórica determinada, y que puede apuntar hacia el debilitamiento del fundamento legitimador del poder, de la estructura social, del fin de la asociación renovadora, de los medios para lograr la renovación. “La

revolución es una racionalización de la actitud colectiva de renovación del orden social. La introducción de la razón hace que los rasgos de la actitud revolucionaria adquieran un carácter específico que los distingue de las sublevaciones populares anteriores a la época moderna.”²⁶ Con la introducción del elemento racional en los movimientos sociales se da un giro que implica una transformación en el sistema de creencias de una sociedad, un cambio profundo de lo que Villoro, llama inspirado en Sor Juana Inés de la Cruz, una “figura de mundo”²⁷. La revolución, en ese sentido, es el movimiento por el establecimiento de una nueva figura de identidad con bases en la proyección o visualización de una figura de alteridad²⁸, que sería *lo otro* del orden establecido. Sin embargo, concluye Villoro: “Las revoluciones no producen el cambio de una nueva figura de mundo.”²⁹ Es decir, las revoluciones no efectúan una transformación social.

Villoro, después de analizar el concepto en cuestión hasta sus raíces, para destacar lo que es en esencia y poderlo reformular para usarlo en la lucha teórica y práctica de la transformación política, llega a la conclusión de que no son las revoluciones las que efectúan una transformación de la “figura de mundo”, sino que las articulaciones de la nueva figura de mundo son las que provocan revoluciones como reacción ante el vislumbre de la ya presencial nueva figura de mundo. Es decir, no son las revoluciones las que efectúan la transformación social, sino las “nuevas figuras de mundo”. “Las revoluciones pueden, sin embargo, comprenderse como el intento de realizar la vieja pasión por la renovación de la sociedad, dentro de una nueva, moderna, figura del mundo.”³⁰

Sin embargo, queda pendiente ¿qué es lo que provoca el establecimiento de una “nueva figura de mundo”? Pero antes de pasar a la respuesta de dicha pregunta detengámonos un poco más en el análisis de las revoluciones para destacar algunos puntos esenciales de la nuestra, la Revolución Mexicana.

El significado profundo de la revolución Mexicana de 1910

²⁶ Luis Villoro, “Sobre el concepto de revolución”, en *Teoría revista de filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Dir. Carlos Pereda, año 1, no. 1, julio 1993, p. 74.

²⁷ Cfr. *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, México, FCE/ El Colegio Nacional, 1992.

²⁸ Cfr. Jean Baudrillard, *Figuras de alteridad*, México, Taurus La huella del otro, 2000.

²⁹ Luis Villoro, “Sobre el concepto de revolución”, en *Teoría revista de filosofía*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Dir. Carlos Pereda, año 1, no. 1, julio 1993, p. 86.

³⁰ *Idem.*

Es menester recuperar el significado profundo de la Revolución mexicana de 1910, ese que se opaca debido a los juegos ideológicos. Ante esta necesidad Villoro sostiene en “El legado de la Revolución mexicana” que la ideología difunde a dicha revolución como una transformación radical, la antítesis de la dictadura de Porfirio Díaz, pero que en realidad es un momento del desarrollo capitalista cuyas bases las colocaron, precisamente, la Reforma y el porfiriato. “La Revolución Mexicana apartó muchos obstáculos que se oponían al desarrollo capitalista. Eliminó como grupo dominante a la antigua burguesía terrateniente e hizo posible, en cambio, el crecimiento de una burguesía industrial y financiera, con capacidad para acumular e invertir capital; logró establecer un fuerte mercado nacional y sentar la infraestructura económica que permitiera su crecimiento. Todo ello había sido un sueño de muchos “científicos” porfiristas; la revolución lo hizo posible.”³¹ La Revolución mexicana, sostiene Villoro consiguió un *populismo*, no una democracia, fue sólo una gran explosión popular. La rebelión campesina apoyó la lucha de Zapata y de Villa, pero eran Carranza y Obregón los que albergaban la ideología idónea para la instauración de la “nueva burguesía” y así lograron instituir un Estado nacional remplazando a la antigua burguesía. El populismo lo único que logró fue que el Estado se dispusiera a satisfacer sus demandas. Lo único que lograron fue hacer notar la presencia de los grupos populares *a través* de organismos sociales controlados por el propio Estado. La Revolución nacional fue un *nacionalismo*, lo contrario al extranjerismo del porfiriato, un apego y búsqueda de lo propio, del ser de la nación mexicana con la esperanza de una soberanía nacional. Logró un nacionalismo dependiente del sistema capitalista proliferado por el porfiriato. Dicha revolución fue un *estatismo*, es decir, constituyó un Estado extraordinariamente fuerte con la destrucción de los grupos terratenientes, el control de las masas populares, así con el poder absoluto del Estado surge la burocracia política estrechamente ligada a la oligarquía económica y disfrazada de samaritana entre la clase obrera para su mejor control.

Aunque Villoro pone en relieve que no todo de los *ismos* anteriores ha sido negativo, sustenta que el populismo en la época de Cárdenas pudo ser un instrumento

³¹ Luis Villoro, *Signos políticos*, México, Grijalbo, 1974, p. 73.

para alcanzar una democracia real por parte de los trabajadores; que el nacionalismo ha resguardado una conciencia alerta frente a la dependencia; que el estatismo ha permitido la posibilidad abierta de una política de nacionalizaciones y reformas que debilitaran el poder económico de la oligarquía. Y finalmente, resalta que el auténtico legado de la Revolución mexicana es haber instaurado formas sociales y políticas que permitieran plantear con mayor facilidad las vías hacia una transformación radical.

Y finalmente, sólo destacar que Villoro sostiene que las revoluciones no son inútiles en sí mismas, sino que fracasan por olvidarse del sentido originario de la lucha y de la articulación de una constelación fuerte de valores y un programa político resistente y libertador; es el olvido del sentido moral (la dimensión moral libertaria, que dio vida por ejemplo al marxismo) en las revoluciones es lo que causa el fracaso éstas.³²

El pensamiento crítico como liberación

La respuesta ante la pregunta de si es través de las revoluciones como se logra la liberación de un orden político no deseable, despótico, dogmático y opresor es negativa, a pesar de valorar el carácter positivo de éstas. Pero concluimos que para una auténtica revolución es al pensamiento crítico (filosófico) al que debemos recurrir con vistas a una eficaz transformación social. Es necesaria una revolución pero sin violencia, una revolución mental, una revolución de la racionalidad, y también la liberación de una sociedad de consumo:

“La liberación de los pueblos del Tercer Mundo no consiste en llegar a la sociedad de consumo sino en acabar con ella. Tendrían que proyectar para el futuro modelos de sociedades de sociedad distintos: sociedades igualitarias, que ya no se dirijan a la creación de necesidades superfluas y a la realización del afán adquisitivo de una minoría, sino a la satisfacción de las necesidades básicas, tanto materiales como espirituales, de todos; sociedades planificadas, en donde las fuerzas productivas no se empleen en la elaboración de objetivos desechables sino en la creación de las bases materiales para que todos puedan llevar una vida sencilla y digna. Su fin no sería, como ahora la obtención del máximo nivel material de vida para cada individuo, sino la realización armónica, corporal y espiritual de todos, en el seno de una vida comunitaria.

Nuevos valores privarían en una sociedad semejante; al acabarse la persecución obsesiva de lucro y la posesión, podrían adquirir mayor importancia a otras metas: la ayuda mutua, la alegría en el trabajo compartido, la elevación en la educación y la cultura, el goce de la libertad personal en la igualdad de todos. Ideas sociales de equilibrio y armonía reemplazarían la carrera

³² Cfr. Luis Villoro, *Signos políticos...* p. 53.

desbocada del crecimiento sin rumbo. Un modelo social de este tipo sería el antagónico al de la sociedad de consumo.³³

La configuración de una nueva “figura de mundo”.

Retomando la pregunta de ¿qué es lo que provoca el establecimiento de una “nueva figura de mundo”? debemos decir que, aunque Villoro no deja claro este paso, lo podemos inferir a partir de su mismo discurso. La respuesta sería que lo que provoca el paso a una nueva figura de mundo es el cambio de concepción de sentido del hombre en el cosmos, que es su modo de ser en el mundo el que va cambiando a lo largo de la historia, y esto va penetrando y carcomiendo los tejidos del sistema de creencias culturales instituidas. Además, es en el artículo “Filosofía para un fin de época”, donde analiza el papel de la filosofía en la conformación del sentido de una época y ve que la filosofía cuestiona la figura de mundo y va constituyendo el comienzo y el fin de ésta.

Villoro sostiene que es la filosofía la que provoca la ruptura de una figura de mundo y comienza una nueva, esto teniendo en el horizonte que “Una época dura lo que dura su figura del mundo.”³⁴ Sin embargo, no niega que aún el sentido de la misma filosofía se dé dentro de ese marco restringido de creencias básicas colectivas y por ello, ésta sea hija de su época; pero lo que destaca también es que la filosofía es la única que interroga sobre la justificación de dicha estructura y así puede hacer explícitas las creencias básicas y actitudes del pensamiento de una época y ponerlos en duda. Es decir, la filosofía tiene el poder de re-estructurar, de desarticular pero también de crear, de estructurar y de articular con nuevos sentidos y nuevas concepciones; tiene el poder de poner fin a una época, pero también tiene la capacidad de darle comienzo a otra.

En nuestro contexto temporal, la filosofía ha puesto en duda las creencias esenciales de la Modernidad: la racionalidad, el progreso, la civilización, la tecnología, la industrialización han sido cuestionadas desde hace varios años y comienza a delinearse una nueva figura de mundo. Villoro ve como conceptos clave para entender lo que es la Modernidad, el sujeto y la razón, y critica la postura que se denomina

³³ Luis Villoro, *Op.cit.*, pp. 14-15.

³⁴ Luis Villoro, “Filosofía para un fin de época”, en, *Sociedad, ciencia y cultura*, Coor. Enrique Florescano y Ruy Pérez Tamayo, México, Cal y arena, 1995, p. 34.
Eikasía. Revista de Filosofía, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 191

posmoderna por el hecho de no haber definido con claridad lo que entienden por modernidad, quedando atrapados en la trampa de la cual pretenden escapar. Por lo tanto, Villoro propone ante la crisis de la razón totalizante: “No más explicaciones globales del mundo; las ideologías generales caen en el totalitarismo del pensamiento. No más planeación de mundos ideales, trazada por la razón: quien pretende llagar a ser ángel acaba siendo bestia.”³⁵ Villoro hace notar que ni la razón ni la necesidad determinan el sentido de la historia, por lo que la idea de progreso es falsa, es una ilusión de la cual hay que salir. Y que la consideración de que el sujeto es el centro del universo nos lleva al individualismo y a la soledad, además del egoísmo y egocentrismos.

Ante el concepto moderno de “sujeto”, Villoro pone a la “intersubjetividad” como nuevo concepto clave de orientación, y ante el de “razón totalizante” que ha sido causa de una racionalidad instrumental, pone el concepto de una racionalidad más alta que señale cuáles son los valores comunitarios; idea que desarrollará más tarde en *Los retos de la sociedad porvenir*, en el apéndice “Lo racional y lo razonable”³⁶ en el que, precisamente, pone frente a la racionalidad dominante de la modernidad, la “racionalidad razonable”, que consiste en una razón al servicio de la vida, una razón que escucha las voces del otro, atendiendo al contexto desde el cual hablan, es una razón que se da justamente en el entremedio de la intersubjetividad, no es una racionalidad producto del “yo pienso”, sino una racionalidad que se genera en el nosotros convivimos, ni siquiera en el nosotros pensamos, es una racionalidad que surge desde el corazón de la alteridad de nuestras relaciones humanas, no desde la identidad del pensamiento representativo.

De esta manera podemos con Villoro asistir a la superación, en sentido hegeliano, la (*Aufhebung*), de la racionalidad en varios momentos. Podemos ver el proceso del irracionalismo a la racionalidad, y de la racionalidad a la razonabilidad. Proceso que encierra una conceptualización valorativa que sigue el mismo transcurso: de la libertad a la igualdad y de la igualdad a la fraternidad. Esto implica también un proceso de corrientes ideológicas: del liberalismo al igualitarismo y del igualitarismo al socialismo (pero no el de la modernidad). Villoro en el artículo “Después del

³⁵ Luis Villoro, “Filosofía para un fin de época”... p. 42.

³⁶ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad porvenir*... pp. 205-222.

‘socialismo científico’” donde analiza los fundamentos del socialismo científico, en los que descubre que nace en el seno del anhelo de racionalización de una pasión antigua que es la de el deseo de justicia y de fraternidad, la esperanza en la realización de una comunidad donde el interés particular coincida con el interés común; y que éste se deteriora precisamente por la racionalización de ese impulso, hasta el grado tal que se olvidaron de ese impulso vital y se concentraron en la tecnificación de la teoría racional de éste; las decisiones políticas se convirtieron en un asunto técnico. Además, contrasta el socialismo con el liberalismo y sostiene que también éste último padece del mismo mal de racionalización y tecnificación. Afirma que también en los regímenes democráticos donde asumen una postura liberal, la política se ha convertido en un cálculo de medios para lograr fines, en la toma de medidas para la funcionalidad. Éstos anidan, empollan y alimentan el sentimiento de “competencia” mercantil del modo de producción capitalista, lo cual es causa de la desigualdad, la marginalidad y el desempleo en los países desarrollados, y la miseria y el atraso en los países tercermundistas. Y señala también que el pensamiento liberal nació del impulso de libertad frente a la irracionalidad y la opresión de los antiguos regímenes, pero que también es un impulso que al racionalizarse ha instituido un sentido pleno, pero artificial, ilusorio, se ha olvidado de su impulso vital, la libertad humana, y ha mutado en el neoliberalismo actual, que más bien expresa una falta de sentido, debido a la racionalización extrema, ya que en parte también es el resultado de la emancipación que animó a la revolución socialista, pero que al ver la derrota voltean la mirada al individualismo y a la concurrencia entre los intereses particulares. A su vez estas ideologías engendran otro tipo de ideologías regresivas: nacionalismos, populismos integristas e integrismos religiosos.

Por ello, Villoro afirma: “Frente a las tendencias regresivas de nacionalismos e integrismos religiosos, la alternativa ni puede ser la competencia de los intereses individuales en el mercado. Tendría que ser un pensamiento que diera una nueva pasión secular por la igualdad y la comunidad, un pensamiento que retuviera los valores superiores por los que luchó el socialismo.”³⁷ Al respecto puntualiza: que tal

³⁷ Luis Villoro, “Después del ‘socialismo científico’”, en *Dialéctica*, Año 16, Número doble 23/24, Invierno de 1992/Primavera de 1993, p. 59.
Eikasía. Revista de Filosofía, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 193

pensamiento sería uno tal que dejara de lado a la racionalidad instrumental técnica Moderna, instituyendo más bien una racionalidad en la que la idea regulativa fuera una sociedad *otra* basada en la armonía del hombre con la naturaleza y la comunidad entre los hombres, asunto que ya tratamos en el párrafo anterior; que dicho pensamiento recuperaría los valores fundamentales, no sólo del socialismo, sino también del liberalismo, los reconocería como el *legado* de los movimientos revolucionarios pero trataría de elevarlos (también en el sentido del *Aufhebung* hegeliano) a un nivel superior, consideraría a los derechos humanos no sólo como protección frente al Estado sino como valores positivos que alcanzar para la realización plena de una *comunidad*. Podría ser a su término la idea de democracia real, una democracia participativa³⁸ donde las decisiones no se tomarían entre partidos representantes del pueblo, sino entre las comunidades que componen la sociedad civil, y que ese pensamiento vería a la política como la manera de llegar a construir una sociedad solidaria en donde hubiera igualdad de oportunidades para todos los miembros de la comunidad, en donde el Estado no se vería nada más como un órgano destinado a garantizar las garantías individuales sino que sería un organismo dedicado a corregir las injusticias que genera el mercado libre, sería un pensamiento donde el poder estaría dirigido por los valores de la igualdad y la justicia y conllevaría el reto de hacer compatible la productividad del mercado con la equidad.

Así Villoro concluirá que: “Se trataría, en fin, de un pensamiento que recogiera el anhelo secular que precedió al socialismo e impulsó su movimiento: remplazar una sociedad basada en la competencia entre los intereses articulares por una comunidad solidaria donde prevaleciera el interés común. Su idea regulativa no sería sólo la libertad, ni sólo la igualdad, sino el más olvidado de los valores sociales, que está en la base de toda comunidad auténtica: la fraternidad.”³⁹ Podríamos agregar, matizando un poco, para distinguimos de la modernidad, partiendo desde la misma constelación villoriana. En el proceso de traslación de la racionalidad que mencionamos arriba,

³⁸ Aquí lo menciona brevemente, pero este tema de la “democracia participativa” lo desarrolla profundamente en otros libros como *Los retos de la sociedad porvenir* y en *Tres retos de la sociedad porvenir Justicia, Democracia, Pluralidad*.

³⁹ Luis Villoro, Luis Villoro, “Después del ‘socialismo científico’”, en *Dialéctica*, Nueva época, Año 16, Número doble 23/24, Invierno de 1992/Primavera de 1993. Dir. Gabriel Vergas Lozano y Roberto Hernández Oramas, p. 60.

podemos agregar un movimiento más, sutil pero clave: el paso de la fraternidad a la *comuni3n* en el sentido de “participaci3n en *lo com3n* entre hermanos” o los que se tratan como tales, no s3lo amistad desde la individualidad; en donde *lo com3n* se establece en el “entremedio” de la intersubjetividad y por qu3 no de la interfacticidad, ah3 en el entrelazamiento entre la interfacticidad y la intersubjetividad, en el reconocimiento de lo com3n esencial vital -ontol3gico entre los seres humanos y su mundo multicultural y el mundo natural. Ya la *comuni3n*, a diferencia de la fraternidad se estar3a planteando desde la “exterioridad de la Modernidad”⁴⁰. As3, la *comuni3n* ser3a “percibir al otro a trav3s del amor en su sentido de alteridad y de autenticidad”. Es percibir al otro en su libertad. Una libertad que reconoci3ndola en su valor nunca se puede determinar seg3n la voluntad del yo. El amor tiene la negatividad de la ideolog3a de la dominaci3n del otro, pero, retomando nuevamente a Villoro, el amor no es una din3mica exclusiva de la relaci3n Amo-esclavo, sino que puede implantarse en la relaci3n, dig3moslo as3, de “dos alteridades dignas frente a frente” que saben, a3n por malicia, que el deseo de apropiarse del otro radicalmente los llevar3a a la aniquilaci3n y desaparici3n de ese otro, y que entregarse completamente al otro ser3a aceptar la diluci3n de s3 mismos. “El amor lleva a apropiarse del otro, pero, al propio tiempo, exige que el otro permanezca independiente; pues si por un momento dejara de ser irreductible, la participaci3n amorosa desaparecer3a; ya no ser3an dos alteridades frente a frente, sino uno en soledad.”⁴¹ Recuperamos esta idea para delinear el valor que regular3a la nueva 3poca, sin embargo, Villoro no deja de destacar la tensi3n entre soledad y comuni3n.⁴²

Otro aspecto que avisa el cambio de 3poca es el multiculturalismo, que es un fen3meno que rebasa a la idea de lo homog3neo de la modernidad. La relaci3n intercultural es la nueva forma de relaci3n de una nueva figura de mundo. Por ello la racionalidad ahora se da, o deber3a de darse en el *entre* de la interculturalidad. En el mismo tenor, la “raz3n razonable” ir3a acompa3ada de la conceptualizaci3n valorativa de la

⁴⁰ El sentido de la exterioridad de la Modernidad lo expresamos apoy3ndonos en el pensamiento de la “exterioridad o de la metaf3sica de la alteridad” del fil3sofo argentino Enrique Dussel. *Cfr.* Enrique Dussel, *Para una 3tica de la liberaci3n Latinoamericana*, T. I-V, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

⁴¹ Luis Villoro, “Soledad y comuni3n (1949)”, en *Luis Villoro doctor honoris causa*, Coord. Mario Teodoro Ram3rez, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo, 2002, p. 33.

⁴² *Cfr. Ibid.*, pp. 19-35.

“comunidad” y, a su vez la *comunidad* iría acompañada de un programa político integracionista, según Villoro, en la que se integraran los elementos deseables tanto del liberalismo como del republicanismo. Sostiene Villoro: “[...] la sola tradición liberal es incapaz de responder a las demandas multiculturalistas de derechos culturales diferenciados. Sería más bien la tradición republicana la que podría dar respuesta a ello. Pero el republicanismo también con el riesgo de abrigar deformaciones comunitaristas que excluyan innegables logros liberales como la democracia representativa, la libertad negativa, los derechos universales. Por ello, se requiere una revisión dialógica y recíproca de estas dos tradiciones políticas, de lo cual pueda surgir un republicanismo liberal, o si se prefiere, un liberalismo republicano.”⁴³ Dichos aspectos los desarrollaremos con detenimiento en otro espacio, por el momento concluyamos.

Libertad y comunidad

Ante el panorama actual, es menester aceptar que no hemos logrado nuestra libertad efectivamente: no hemos logrado nuestra independencia, ni tampoco hemos evolucionado, puesto que aún somos una cultura “dependiente” de la tradición cultural europea, de la cultura occidental moderna y del proyecto Ilustrado, nuestra sociedad y nuestro gobierno aún buscan el progreso y la civilización; aún estamos presos, esclavos, sujetos o subordinados a una identidad desfasada de nuestro ser propio; vivimos en una cultura enajenada, que desea ser a imagen y semejanza de los países de primer orden, industrializados, que encarnaron, o más aún, que viven poseídos por el proyecto ideal moderno, el cual corroe y orada poco a poco lo que hay de humano en nosotros, lo que hay de valor en nuestra accidentalidad existencial que, además, bombardea dosificada y estratégicamente nuestra dimensión ética.

Es necesario aceptar que nuestra facultad de actuar de una manera o de otra, ni como país ni como individuos, es auténtica. Un gobierno corrupto que desvía recursos materiales, financieros de sus fines valiosos y hace un filtro de recursos humanos con un

⁴³ Luis Villoro, “Multiculturalismo y Liberalismo”, en *Primer encuentro Internacional Sobre filosofía de la cultura y multiculturalismo*, Campeche, Editado por: Gobierno del Estado de Campeche, Instituto de Cultura de Campeche, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Autónoma de Campeche, 2001, p. 35.

criterio no ético; un Estado autoritario y homogenizador, además de una cultura falta de ser propio y falta de responsabilidad de sí misma, atan nuestra libertad. Ese es el diagnóstico que arroja el estudio de una sociedad, cultura y nación adolescente, en dos de sus sentidos: que adolece, es decir, que padece una enfermedad, a saber una fractura vertebral ramificada y, en el otro sentido, que está en proceso o transición a otra edad. No deseamos decir de madurez, en el sentido de ser racionales, como Kant lo enunció en la Modernidad, sino que está en transición para una edad en la que vivir en plenitud con amor, tomando en cuenta los sentimientos, las intenciones, los deseos y el mundo de lo sensible es una de las metas fundamentales, pero no la única. Una edad en la que prevalece, y es muy importante, aquella experiencia humana en la que se tiene la certeza de lo valioso, de lo verdadero en sentido intra-moral, no únicamente en sentido extra-moral, puesto que nuestro verdadero ser no deviene del desciframiento racional de un sistema de códigos, sino del sentido que se explya en el encuentro entre seres humanos, en el registro de la intencionalidad viviente, en el nivel de la intersubjetividad, ahí donde liberamos hombro a hombro, cuerpo con cuerpo, humano con humano, la alteridad axiológica capaz de la *renovatio*, una alteridad poderosa y visible, pero que necesita de nuestra actitud correcta en comunión con los otros para actualizarse, para mostrarse; esa es en general la meta fundamental de nuestra sociedad porvenir, aunque no la única.

Por otra parte, debemos reconocer que queríamos la libertad y que cuando la logramos no supimos tomar las decisiones correctas, porque teníamos de referente la figura de los ideales de la modernidad. Tal parece que entendimos la libertad en base a la individualidad, en base a: “hacer lo que nos dictara nuestro deseo y saciarnos en el placer, saciarnos del sentimiento de poder”. La comprendimos como el poder de sobrepasar la ley, y olvidamos que no hay libertad sin ley – y no nos referimos a ley en tanto que la expresión puramente formal de lo racional, sino a la expresión sensible/formal quiasmática⁴⁴ que acaece en el mundo de lo vivido, en el “entre” del ser del hombre y del ser del mundo-, que no hay libertad sin unión –pero más que unión,

⁴⁴ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau Ponty*, Morelia, Secretaría de Difusión cultural /Editorial Universitaria, 1994; y Mario Teodoro Ramírez, *Cuerpo y arte Para una estética merleauPontiana*, México, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades/ Universidad Autónoma de México, 1996.
Eikasía. Revista de Filosofía, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 197

comuni3n-, que no hay libertad sin sentir la pertenencia a una comunidad desde las entrañas de la vitalidad; adem1s, de que no hay libertad sin igualdad, es decir, sin reconocimiento justo del valor del otro, en tanto que otro, y que no hay libertad sin fraternidad –, pero no la amistad o afecto entre hermanos individualistas que se tratan como tales desde un *ego cogito*, sino la amistad o afecto que se finca en la “admiraci3n”⁴⁵ entre los seres humanos, que no permite que al sentir igual al otro que el yo, es decir, con el mismo poder, se piense en vencerlo o dominarlo f1cilmente.

Con ello, queremos decir que los valores de la modernidad no son equívocos en s3 mismos, sino que por haberles otorgado el estatuto de unívocos se equivocan; son valores que dependen de un horizonte de interpretaci3n “*ego- ‘narci’-sista*” que est1n sujetos a la idea en la que el hombre es el centro y explicaci3n del universo, expresada a la m1xima potencia, en dos sentidos: el “Hombre”, abstracto y universal, y el “hombre” concreto y particular, pero adem1s individual y atomizado... solo. Desde la consideraci3n de que los valores de la modernidad no son equívocos en s3 mismos, podemos pensar en que es necesario entenderlos y aprehenderlos desde otra “figura de mundo”, tratando de ser mesurados y respetuosos con la tradici3n, pero a la vez decididos para salir de la totalidad del sistema de significaciones que rigen nuestra galaxia cultural, o m1s bien, para entrar correctamente, instal1ndonos desde el horizonte hermenéutico de nuestra mexicanidad y desde nuestra Am3rica prehisp1nica, no desde el paradigma moderno en el cual, por ejemplo, la fraternidad, que es la “uni3n” entre todos los ciudadanos, termin3 siendo un valor abstracto, no interiorizado, ni llevado hasta el nivel del h1bito, que extermin3 el valor y sentimiento de “común-idad” que hab3a en las comunidades ind3genas mexicanas, ah3 en el M3xico prehisp1nico. Un pasado que a3n vive en el presente.

Hacia una aplicaci3n social de la filosof3a

Ante el problema de la violencia que vivimos hoy en d3a, el cual mencionamos en un principio, y que es el s3ntoma de la agoni1 de nuestra sociedad y signo de una Independencia sin libertad, podemos pensar en las posibles soluciones, no sin antes pensar en cu1l de todos los tipos de violencia es el m1s potente, aquel que desencadena

⁴⁵ El valor de la admiraci3n conserva la integridad del otro.

las oleadas de violencia para así poder pensar en una solución apropiada. Sin el tiempo para realizar una clasificación de los tipos de violencia, y únicamente planteándola como cuestión, preguntémonos si no ha sido la violencia ideológica a lo largo de nuestra historia colonial y poscolonial la que ha permeado a toda la sociedad y ha desorientado al hombre, y dicha desorientación es causa de los otros tipos de violencia: la física, emocional, psicológica, cultural, intercultural, política, etc.

En el mismo tenor y siendo coherentes con lo discurredo, debemos agregar que el problema de la violencia ideológica es tal vez la causa primera de no haber logrado nuestra libertad como nación mexicana, ni en la lucha de Independencia ni en la revolución de 1910, ni en otras luchas menores pero no menos importantes. Pensamiento que se infiere de la exposición de la exegesis que realiza Mario Teodoro Ramírez del pensamiento de Villoro en el artículo “México en el alma de Luis Villoro, la razón razonable alternativa a la violencia ideológica”, en donde resalta la hipótesis de que el tema común en los dos primeros libros de Villoro: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (1953) -que corresponden al proyecto de la búsqueda de “lo mexicano” en el seno del proyecto del grupo Hiperión- es la *violencia ideológica* que consiste por una parte, en la negación de la alteridad sociocultural que nos constituye como país y, por la otra, negación de la alteridad temporal a la que está sometida toda praxis social y política.

En el artículo, Mario Teodoro Ramírez realiza una interpretación minuciosa de la obra filosófica de Luis Villoro para responder a la pregunta por la viabilidad de la sociedad y cultura mexicanas; pregunta que se encuentra en el itinerario de los quehaceres más importantes de la filosofía mexicana según el propio Villoro, exponiendo con conocimiento *docto* cada una de las obras más importantes del pensador en relación con la filosofía mexicana y con el problema de la ideología, la interculturalidad y la relación entre ética y política, Ramírez llega a la conclusión, desde el planteamiento de Villoro, de que la solución ante el problema de una sociedad fragmentada y dañada en múltiples sentidos es un proyecto político que tenga una base ética y que a su vez esa ética esté tejida por los hilos de una “razón razonable” y una actitud crítica-reflexiva de dicha realidad.

En la pregunta sobre la viabilidad de México, destaca Ramírez que prevalece el problema inmerso de la ideología, que consiste en la justificación de la dominación por parte de ciertos grupos sociales, apoyándose en lo racional y en los valores éticos para encubrir sus verdaderos intereses. A lo que encuentra como respuesta en la obra filosófica de Villoro, que la solución es un pensamiento razonable, una filosofía que es la que puede proporcionarnos el sentido holístico de la realidad de la sociedad y cultura mexicanas, así como una comprensión real-histórica de la misma, y no de manera aislada y descontextualizada como lo hicieron otros pensadores mexicanos –aunque no por ello, menos importantes- como Uranga desde una comprensión empírica, como Portilla desde una psicológica, o como Ramos desde una fenomenológica.⁴⁶

Ramírez, en sintonía con Villoro, estaría de acuerdo en que el problema de la viabilidad de la nación mexicana depende del exterminio de las ideologías –de las cuales nace la violencia que se vierte en nuestra sociedad en sus más diversas y macabras formas-. La solución que miran ante el problema de la violencia, que es la consecuencia extrema de una sociedad no organizada ni ordenada, es la razón razonable, una actitud filosófica que por supuesto se construye desde la exterioridad de la cultura occidental moderna, desde latinoamericana. La solución sería que la filosofía esté aplicada en el campo de la praxis social, en la política práctica, en la administración pública, etc. Lo que es coherente con lo afirmado en las palabras finales de *Los retos de la sociedad por venir*: “Al despertar del sueño ilustrado, no encontraríamos el sinsentido, sino una razón al servicio de la vida.”⁴⁷

Finalmente para concluir nuestra reflexión sobre la libertad recordemos y traigamos a nuestros oídos, a nuestro corazón y razonabilidad, las palabras de Canek, el héroe Maya, quien luchó también en la verdaderamente realidad histórica por la Independencia de México:

-¿Y para qué quieren libertad si no saben ser libres? La libertad no es gracia que se recibe ni derecho que se conquista. La libertad es un estado del espíritu. Cuando se ha

⁴⁶ Mario Teodoro Ramírez, “México en el alma de Luis Villoro, la razón razonable alternativa a la violencia ideológica”, en *Relaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, no. 115, Verano del 2008, vol. XXIX, pp. 149-178.

⁴⁷ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 222.

creado, entonces se es libre aunque se carezca de libertad. Los hierros y las cárceles no impiden que un hombre sea libre, al contrario: hacen que lo sea más en la entraña de su ser. La libertad del hombre no es como la libertad de los pájaros. La libertad de los pájaros se satisface en el vaivén de una rama; la libertad del hombre se cumple en su conciencia.⁴⁸

⁴⁸ Ermilo Abreu Gómez, *Canek Historia y leyenda de un héroe maya*, México, Oasis, 1973, p. 102. *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 33 (julio 2010). <http://www.revistadefilosofia.com> 201