

MÉXICO EN EL ALMA DE LUIS VILLORO
LA RAZÓN RAZONABLE, ALTERNATIVA A LA VIOLENCIA
IDEOLÓGICA

Mario Teodoro Ramírez*
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este artículo se propone interpretar el pensamiento de Luis Villoro (al menos, sus propuestas más relevantes) como una respuesta a la “problemática” que le planteó al filósofo mexicano, desde los años de su juventud, la realidad de nuestro país. Como miembro del grupo filosófico *Hiperión* (que existió alrededor de 1950), que se propuso hacer una “filosofía del mexicano”, Villoro publicó dos libros, uno sobre el tema del indigenismo y otro sobre el movimiento de independencia de 1810. En ambos se presentan elementos para una reflexión teórica, filosófica y política sobre los problemas de la ideología, la interculturalidad, la relación entre ética y política, etcétera, de los que se ha ocupado acuciosamente Villoro a lo largo de su trayectoria filosófica, y donde el *leitmotiv* mexicano nunca ha dejado de estar presente.

(Méjico, indígena, Independencia, ideología, razón)



éxico aparece como una motivación y un motivo permanente en el filosofar de Luis Villoro. En cierta medida, como el *leitmotiv* de su indagación filosófica, probablemente la clave secreta que permite dilucidar las orientaciones y reorientaciones de su trayectoria durante cerca de sesenta años de trabajo teórico sostenido.

Para la comprensión de la realidad mexicana, Villoro pone en juego, ante todo, una visión *histórica*. No se trata sólo del aspecto, importante

* marioteo56@yahoo.com.mx

sin duda, de contribuir a los estudios históricos de nuestro país.¹ Se trata de asumir una perspectiva filosófica de acuerdo con la cual *la realidad mexicana* no se puede comprender de manera meramente empírica, fenomenológica o psicológica (Uranga, Portilla, Ramos²), describiendo conductas y modos de pensar de manera aislada, históricamente descontextualizada, como si siempre hubieran existido o como si hubieran surgido ayer. Tampoco podemos ignorar lo que hemos sido y lanzarnos sin más a elaborar grandes proyectos ideológico-culturales (Caso y Vasconcelos³). Villoro cree que sólo podemos pensar y hacer propuestas intelectuales para afrontar la problemática del país si asumimos una comprensión de largo alcance de la realidad nacional.

Ahora bien, el problema que plantea México a un filósofo vitalmente comprometido como Villoro es el de su viabilidad misma como sociedad, como comunidad histórica, y, concomitantemente, el de la función y la tarea del pensamiento a ese respecto. Al abocarse a las entrañas más profundas de la realidad mexicana, Villoro constata la presencia omino-

¹ Como filósofo con fase de historiador, Villoro ha reflexionado sobre el sentido y valor del conocimiento histórico. Cfr. Luis Villoro, “El sentido de la historia”, en Varios, *¿Historia para qué?*, México, siglo xxi, 1980.

² Con la influencia de Samuel Ramos y su análisis crítico de la conducta del mexicano, y con otros elementos teóricos, se formó en México a fines de los cuarenta del siglo xx el grupo filosófico “Hiperión”, que se proponía llevar a cabo una “filosofía del mexicano”, esto es, una aplicación de las categorías más conspicuas del pensamiento filosófico universal a la realidad de México. Cabe recordar los aportes de Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Jorge Portilla. A diferencia de todo ellos, y del mismo Ramos, el aporte de Villoro al grupo (al que perteneció) se singulariza en su insistencia en buscar la *gnosis mexicana* mediante el análisis histórico, si bien se trata de un análisis filosóficamente orientado. Cfr. Los siguientes estudios sobre estos pensadores: Guillermo Hurtado, *El hiperión*, México, UNAM, 2006; Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979; Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés, 1997; Rubí de María Gómez Campos, *El sentido de sí. Feminismo y filosofía de la cultura en México*, México, Siglo xxi, 2004; Marco Arturo Toscano, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, Morelia, UMSNH, 2002; Jaime Vieyra, *Utopía, legado y conflicto*, Morelia, Jitanjáfora, 2007.

³ Antonio Caso y José Vasconcelos son los fundadores de la filosofía mexicana moderna. No solamente porque valoraron esta disciplina en su ser propio y autónomo, también porque no dejaron de hacerlo en el marco de una comprensión de las tareas filosóficas de cara a la compleja problemática nacional.

sa y persistente de la *violencia* –el fracaso humano propiamente– en la constitución histórico-social de nuestro país. Violencia como negación y desconocimiento del *otro*, violencia como ideológica negación de la realidad, como intento de evadir la irremediable contextura temporal de nuestro ser; violencia como injusticia inamovible, como desigualdad sin límite; en fin, violencia como incapacidad de comprender, de conocer, de razonar, esto es, de pensar. Por esto, la solución filosófica que el pensamiento puede aportar a la problemática de México consiste, ante todo, en asumir como tarea la necesaria incorporación del acto crítico-reflexivo en esa realidad, la integración de la racionalidad filosófica al proceso de la praxis colectiva y a la discusión pública de nuestros problemas y posibilidades como sociedad.

Desde su juventud, Villoro nunca ha dejado de plantearse el asunto de las relaciones entre la actividad filosófica y el contexto histórico-social de México. Temprano buscó asumir una postura intelectual consecuente, que lo alejara tanto del pensamiento filosófico puro, abstracto y desarraigado, como de las soluciones ideológicas de moda, superficiales y coercitivas. Villoro hizo de la teoría y la crítica de la ideología uno de sus principales signos de identidad filosófica. Para el caso de México su posición era clara: la historia del país ha estado dominada por diversas formas de pensamiento ideológico; en verdad, por la forma de la ideología como tal, y lo que nos corresponde, bajo una perspectiva seriamente crítica, es tratar de construir una alternativa no ideológica a la praxis social, un ejercicio de la razón crítica capaz de alumbrar adecuada y eficazmente nuestra realidad histórica.

Ahora bien, aun cuando estuvo vinculado a la filosofía analítica, y reconoció el valor del saber científico y la defensa del pensamiento racional, Villoro no permaneció en una postura ingenuamente “cientificista”. No se contentó con oponer la ciencia a la ideología. Transitó hacia la crítica ético-política del pensamiento ideológico, mostrando de manera más contundente el carácter de la ideología en cuanto instrumento de dominación y control social. A la vez, fue evidente que la alternativa al pensamiento ideológico no era tanto una filosofía de la “razón teórica” como una filosofía de la “razón práctica”; en general: una concepción de la “razón” más abierta, vital y plural que aquella puramente intelectual y formal que había conceptualizado la filosofía moderna.

Consideramos que las primeras aproximaciones que hace Villoro al problema de la ideología –en sus estudios sobre la situación histórico-social de México– ofrecen un dato indispensable para una comprensión adecuada tanto de lo que ha de significar la *crítica de la ideología* en cuanto tarea filosófica, como del sentido propio del ejercicio de la racionalidad en cuanto posibilidad de la praxis sociopolítica. Si no se recuerda la dimensión histórico-social de la que parte Villoro, y también, si no se asume la dimensión ético-política (práctica) a la que arriba, la teoría de la ideología que propone en un momento dado resulta insuficiente; no parece clara la superación de una definición puramente epistemológica y hasta científico de ese huidizo concepto. *Visión histórico-crítica* y *visión ético-política* constituyen los parámetros definitivos desde donde debe darse la comprensión, la crítica y la superación de la ideología. Esto es lo que nos proponemos hacer ver en este ensayo, cuyo propósito no es otro en principio que contribuir a la dilucidación del sentido de las propuestas teóricas y práctico-sociales de una de las figuras más destacadas del pensamiento mexicano (y latinoamericano).

La alternativa que Villoro propone al dominio de la ideología implica necesariamente una nueva o distinta manera de entender el sentido y alcance del acto racional. Nos ocuparemos de ello en la tercera parte de este ensayo (“La razón razonable”). En las dos primeras analizaremos los sendos estudios sobre la realidad histórica de México con los que Villoro inició su trabajo intelectual, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (1953), bajo la hipótesis de que su tema común es el de la *violencia ideológica*: bien, respectivamente, como (1) negación de la alteridad sociocultural que nos constituye como país, bien como (2) negación de la alteridad temporal a la que irremisiblemente está sometida toda praxis social y política. Negando estas negaciones, esto es, abriéndonos tanto al reconocimiento del *otro* como al reconocimiento de la *finitud* y temporalidad de nuestro actuar histórico, estaremos en condiciones de definir los términos de una *racionalidad razonable* –no científico, no obtusamente racionalista, digamos–, única capaz de poder guiar la vida social concreta y de devolvernos la esperanza en la construcción de una sociedad racional, sin violencia, sin dominación, sin ideología. Hacemos ver también en qué puede consistir una alternativa no simplemente teórico-intelec-

tual sino práctico-vital a la forma del pensamiento ideológico (del que, a la vez, subrayamos más sus rasgos como discurso de dominación que sus rasgos como discurso epistémicamente deficitario).

LA NEGACIÓN DEL OTRO

Los grandes momentos del indigenismo en México consiste en una verdadera toma de conciencia histórica de la alteridad indígena que conforma profundamente a la vida nacional, y que a lo largo de la historia hemos sido incapaces de comprender y asumir cabalmente. Se trata, ciertamente, de una cuestión de justicia histórica y social, pero sobre todo de justicia humana y de ejercicio congruente de la racionalidad y el pensamiento. No podemos comprender lo que somos como sociedad (lo que vale para cualquier sociedad y no sólo para la nuestra) si nos concebimos ficticiamente de manera monolítica, si nos seguimos creyendo aquello que se ha dicho y se dice que somos. Que somos una sociedad y una cultura uniforme, acabada y compacta resulta no sólo evidentemente falso sino también ideológicamente interesado. Nos conduce a una visión equivocada de nosotros mismos. Debemos pensar lo que somos más bien a partir de los puntos problemáticos, resistentes de nuestro ser histórico, de nuestras zonas opacas o mal resueltas; a partir de la “diferencia” –de la alteridad y la pluralidad– y no a partir de la pura y siempre redundante “identidad”. Tal es la apuesta teórica y cultural de Villoro en su primer libro.

Para pensar la alteridad indígena Villoro propone en primer lugar revisar las maneras en que históricamente se le ha pensado –o, más bien, “no se la ha pensado”–. Esta revisión nos dará luz tanto sobre los modos como nos hemos comprendido a nosotros mismos –en cuanto mexicanos– como de los límites de nuestra comprensión de lo otro –lo indígena–. Villoro define tres posibilidades, y tres épocas histórico-culturales correspondientes, de esos modos: 1) de forma puramente negativa y destructiva, la época de la conquista, desde la perspectiva cristiano-occidental del *europeo*; 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*. Son las tres modalidades en que ha operado en nuestro país el indigenismo en cuanto forma de pensamiento ideológico.

Respecto al primer momento, Villoro asienta con visión aguda y desprejuiciada la complejidad, la ambivalencia incluso, de la actitud del conquistador español ante el mundo indígena. No se puede definir esa actitud de manera unívoca y concluyente. Tanto Hernán Cortés como Bernardino de Sahagún –personajes paradigmáticos del momento según la interpretación de Villoro– no resisten el asombro ante la originalidad y, en varios aspectos, superioridad de la cultura indígena. Pero a la vez, como fieles representantes del mundo cristiano-europeo, tampoco pueden resistir enunciar un juicio categóricamente negativo sobre el mundo indígena, al que consideran alejado de Dios y dominado por el demonio. Villoro conceptualiza esta actitud contradictoria en términos de la oposición, vivida por el conquistador, entre los datos de una *visión natural* –la realidad rica, concreta y compleja del mundo mexica– y las exigencias de una *visión sobrenatural* –que requiere necesariamente ubicar a la cultura indígena en los marcos teológicos del drama cristiano–. “El perfil natural nos revela un pueblo elevado y sutil, lleno de hermosos conceptos y de recta vida; el sobrenatural, en cambio, nos lo presenta como demoníaco y nefando”.⁴

El primer momento del indigenismo consiste en una negación de lo indígena relativamente dialéctica: si bien se le reconoce su particularidad e irreductibilidad cultural, el conquistador europeo no tiene otra opción frente a aquello diferente que se le presenta que tratar de ubicarlo, definirlo e integrarlo en la estructura (mental y práctica) de la visión cristiana del mundo.⁵ La idea de la conversión, a diferencia de la mera destrucción, del asesinato, implica ya un mínimo reconocimiento a los rasgos humanos del conquistado, una cierta, discreta, valoración de su modo de vida y cultura, sin lo cual la búsqueda de su conversión a la fe cristiana no tendría sentido ni posibilidad. Pero la manifiesta actitud piadosa de la conversión sigue escondiendo a fin de cuentas un afán de

⁴ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP, 1987, 81.

⁵ Cfr. Luis Villoro, “Estudios en el reconocimiento del otro”, en *Id.*, *Estado plural, pluraridad de culturas*, México, Paidós / UNAM, 1998, 155-168.

dominación, de imposición, sigue consistiendo básicamente en una negación de la otredad del otro. Sólo se acepta al indígena con la condición de que renuncie a ser lo que es y se haga uno “de los nuestros”, y aún así, la aceptación seguirá siendo regateada. Con esta ambivalencia nació México y con ella ha vivido hasta hoy día.

Pero la conciencia mexicana avanzó y la ideología indigenista fue cambiando de significado y referencia. Dos siglos después de la conquista encontramos una concepción totalmente distinta y hasta opuesta a la anterior (*el segundo gran momento*). Ya no hay ambigüedad ni ambivalencia, y el juicio sobre el indígena no es más negativo, incluso llega a parecer en algún caso desproporcionadamente positivo. Se trata ahora de la visión del “criollo”, cuya recuperación y valoración de las culturas indígenas es consonante con el proceso de emancipación e independencia del país del régimen colonial que se cumplirá en las primeras décadas del siglo xix.⁶ Pero al indígena que se revalora, que se le mistifica incluso, es al del pasado, al que existió en la época de la gran civilización mesoamericana previa a la llegada de los españoles. Al igual que el primer indigenismo –el del conquistador–, el indigenismo criollo comprende la alteridad indígena desde un marco y una visión ajenos al de la conciencia y la visión indígena. En este caso, desde los marcos del pensamiento moderno en sus distintas vertientes: ya el humanismo ilustrado de Clavijero, el romanticismo libertario de fray Servando, o el naturalismo aséptico, “científico”, de Manuel Orozco.

El segundo momento del indigenismo habla del indígena en su ausencia: sea para reivindicar su historia y cultura, para ensalzarlo o para neutralizarlo como hecho histórico. A los grupos indígenas supervivientes y presentes se les considera tristemente decadentes, aislados y marginados, un pálido reflejo apenas de aquella grandeza indígena que habría

⁶ Villoro se detiene en la exposición y análisis de tres figuras clave de este segundo indigenismo: Francisco Javier Clavijero (1731-1787), fray Servando Teresa de Mier (1765-1827) y Manuel Orozco y Berra (1816-1881), quienes pertenecen, respectivamente, a las postrimerías de la Colonia, al movimiento de Independencia y la época del positivismo liberal. Con diferencias profundas en sus bases teóricas y enfoques metodológicos, los tres coinciden sin embargo en la actitud objetivante respecto al ser del indígena, en la medida que lo observan desde una posición esencialmente externa y distante.

quedado enterrada en el pasado. Y sin embargo, los grupos indígenas conformaban la mayor parte de la población del país en el siglo xix. No podían seguir pasando desapercibidos. El *tercer gran momento* del indigenismo mexicano tendrá que abrir los ojos a esta realidad.

Desde fines del siglo xix y durante la primera parte del siglo xx se configura esa tercera posibilidad. Se distingue de la anterior en que ya no habla del indígena del pasado sino del presente, y en que ya no se queda en un planteamiento meramente teórico sino que se proyecta en términos de propuestas político-prácticas: el indígena aparece como un “problema” que requiere una solución. ¿Por qué y para quién es un problema? Precisamente para el proyecto, caro al siglo xix mexicano, de hacer del país *una nación*, esto es, bajo las fórmulas y concepciones del pensamiento moderno-europeo, una comunidad unificada, integrada y homogénea. El proyecto quiere enfrentar la fuerte dispersión y disgregación nacional y atajar el dominio del grupo social criollo. Es el momento del mestizo.

Diversos pensadores –Francisco Pimentel, Francisco Bulnes, Andrés Molina Enríquez–, convergen en la idea de que la solución para los problemas del país se encuentra en el mestizaje, esto es, en hacer del grupo social mestizo la base del Estado y la sociedad mexicanos y el motor principal del desarrollo nacional. Respecto a los indígenas esta estrategia plantea simplemente la necesidad de su disolución como grupo social separado y de su integración plena a la comunidad nacional bajo la égida de los mecanismos de la modernización capitalista y de acuerdo con el mandato del grupo mestizo. Se reconoce al indígena, se le requiere incluso, pero sólo como un medio para consolidar el ser y el proyecto del mestizo, quien se asume como la propia y verdadera sustancia nacional: “el mestizo ilumina el ser propio del indio y lo revela como una realidad en la que se dibuja el propio ser del mestizo como trascendencia y como fin autónomo”.⁷ En fin, el indígena es revelado, reconocido, pero sólo para ser sojuzgado, utilizado, nuevamente negado.

Pero lo anterior corresponde sólo a la primera parte, la primera época del indigenismo mestizo. Sobre sus límites y carencias se apoyará la

⁷ Luis Villoro, *Los grandes momentos..., op. cit.*, p. 188.

segunda parte de este tercer gran momento del indigenismo mexicano: el del mestizo indigenista, el “indigenismo actual” (1949), que tiene como condición histórica el movimiento revolucionario de 1910, que si bien pudo no haber significado un gran cambio en las estructuras socio-económicas, sí implicó cambios trascendentales en la dinámica del país y en las formas del pensamiento: uno fundamental tuvo que ver precisamente con la conciencia indigenista. El carácter ampliamente popular de la Revolución Mexicana supuso la presencia y participación de amplios sectores campesinos del país ligados naturalmente a los grupos indígenas tradicionales. La reafirmación nacionalista que siguió al movimiento revolucionario –en la ideología política, la cultura, la educación, etc.– encontró en la explotación del indigenismo una de sus vetas más productivas.

Ciertamente, el mestizo sigue siendo considerado el sujeto del nuevo indigenismo y el motor de los procesos socio-políticos del país. Pero hay un cambio fundamental. El mestizo deja de ver al indígena como un ser ajeno a él, como un objeto, un medio o un referente imaginario. Ahora se identifica vívidamente con él y lo siente parte de sí mismo, una parte desconocida, oscura o denegada pero ineludiblemente constitutiva de su ser propio. El planteamiento del problema indígena cambia radicalmente en comparación con los momentos anteriores. El mundo indígena llega a ser concebido incluso como el núcleo propio, esencial y más valioso de la nacionalidad mexicana; su tiempo ya no es el de un pasado glorioso, pero remoto, ni el de un presente oscuro, de carencias y marginación, sino el de un futuro luminoso, iluminado por su espíritu incommovible y su sabiduría ancestral. Al menos éste es el sentido que late en los estudios y enfoques de Manuel Gamio y otros pensadores con visión antropológica, con cuya concepción Villoro simpatiza claramente.

El nuevo indigenismo se realiza, según Villoro, de acuerdo con dos posibilidades: desde el punto de vista de la acción y desde el punto de vista del sentimiento (el amor). En el primer caso se plantea como lucha solidaria por la emancipación indígena. Al constatar la discriminación y marginación que padecen y han padecido los grupos indígenas del país, el mestizo indigenista no puede sino volver al consabido asunto de la integración del indígena al proyecto nacional, aunque, ciertamente, ahora se busca una integración equilibrada y respetuosa. Sin embargo, en la

medida en que la acción indigenista se encuentra posibilitada por una visión socioeconómica, que conlleva la identificación del concepto de raza (de etnia o cultura indígena) con el de clase social (el proletariado, la clase oprimida), el nuevo indigenismo conduce otra vez, independientemente de sus buenas intenciones, al endémico desconocimiento del indígena y a la reiterada suplantación de su voluntad, a seguir interpretando lo que él quiere y a seguir decidiendo por él. Esta situación es lo que la vía del amor tratará de evitar. Tal vía consiste en un proceso de íntima comunicación entre el mestizo y el indígena donde el primero lleva hasta sus últimas consecuencias la búsqueda y el reconocimiento de su parte indígena, y así, la afirmación de la irreductibilidad, peculiaridad y valor propio del mundo indígena. Su medio de realización principal es la experiencia estética y la reflexión humanística –la literatura, la religión, la historia, el estudio antropológico– y algunos de sus representantes más reconocidos son Ángel María Garibay, Héctor Pérez Martínez y Agustín Yáñez. Todos ellos convergen en la necesidad de restituir, más allá de las visiones racionalistas y objetivistas occidentales, el carácter enigmático del mundo indígena, su sentido altamente espiritual de la existencia y su profunda y a la vez sutil concepción de lo sagrado.⁸

Una posible y necesaria síntesis entre ambas actitudes, entre la acción y el amor, sería para Villoro lo ideal, y la máxima posibilidad que la conciencia indigenista puede alcanzar. Lejos de oponerse, acción y amor

se complementan; más aún se exigen mutuamente. Porque la acción sin amor arriesgaría hacer violencia al indio, tratarlo como objeto, dirigirlo desde fuera sin respeto para su libertad. Y el amor sin acción podría caer en la inercia improductiva de una tierna añoranza, o lo que es peor, en la complicidad, por omisión, con aquellos que al indio explotan.⁹

Tal sería la forma de resolver, o al menos de atenuar un poco, el carácter paradójico ínsito en la estructura misma de la conciencia indigenista.

*

⁸ Cfr. Luis Villoro, "La alteridad inaceptable", en *Id., Estado plural..., op. cit.*, pp. 169-180.

⁹ Luis Villoro, *Los grandes momentos..., op. cit.*, p. 234.

Este carácter paradójico tiene que ver, en principio, con el hecho obvio de que el indigenismo ha sido en México (y en Latinoamérica) un discurso de no indígenas sobre indígenas, y, más profundamente, con el carácter objetivador, cosificador, que ese discurso ha poseído en todos sus momentos. Al asumir sin más los supuestos del pensamiento occidental, el indigenismo se configuró simplemente como una estrategia de encubrimiento, de negación de la alteridad indígena a fin de legitimar su dominación, su exterminio, exclusión o integración forzada. El indigenismo y, en general, las diversas ideologías que han operado en México (cristianismo, ilustración, romanticismo, nacionalismo, socialismo), han fungido simplemente como mecanismos de negación de la alteridad, de la otredad que nos constituye como país y cultura. Han realizado un ejercicio básico de *violencia simbólica*, cuyos efectos y significados han marcado las posibilidades culturales, sociales y políticas de México. Han hecho una sociedad cerrada a la comprensión y asunción de su realidad íntima. Para escapar a este desatino fundamental necesitamos un nuevo ejercicio de razón comprensora, que sea capaz de observar críticamente (autocríticamente) los límites del pensamiento puramente intelectual y reflexivo –que tiende naturalmente a objetivar y cosificar todo lo que toca¹⁰–, abriendo el reconocimiento del espacio práctico-vivencial de la relación con el otro, la dimensión afectiva (amorosa, fraternal) de la relación interhumana, que es el único modo, según Villoro, en el que podemos acceder al otro sin negarlo, que podemos afirmar su ser sobre el nuestro. Ahora bien, reconocer esta experiencia no tiene por qué implicar eliminar el carácter *racional* de nuestra conducta y nuestro pensamiento. Debe implicar solamente que asumimos que el pensamiento, la razón, no lo es todo ni lo puede todo (la creencia contraria es la base de la ideología), y esta asunción es lo más consonante con una actitud verdaderamente *racional (razonable)*. Un replanteamiento de nuestra idea de *racionalidad* queda aquí apuntado. Definiremos sus condiciones y consecuencias generales, teóricas y prácticas, en el tercer apartado de este ensayo.

¹⁰ Sobre la crítica al “pensamiento moderno”, cfr. Luis Villoro, *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962; y *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, México, FCE / El Colegio Nacional, 1992.

LA NEGACIÓN DEL TIEMPO

El segundo libro de Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, es un modelo de reflexión histórica. Su autor afronta uno de los momentos dramáticamente clave de la historia de México y, armado con diversos instrumentos teóricos, nos ayuda a comprender no sólo las situaciones históricas, sociales y políticas concretas, sino el significado profundo –humano, filosófico– de este proceso. La obra expone en realidad toda una teoría de la dinámica social, particularmente del conflicto social, en el contexto de una reflexión sobre la legitimidad, el poder, la violencia, la justicia y la libertad, y en el horizonte de una interrogación profunda sobre lo que varios pensadores del siglo veinte han llamado *la condición humana*, esto es, la trágica desproporción que nos caracteriza entre la libertad de nuestro deseo e imaginación, y la limitación y labilidad de nuestro ser temporal e históricamente situado. En fin, el conflicto, la tensión social fundamental entre proyecto y temporalidad, entre estabilidad y cambio, entre orden y libertad.

Villoro inicia su estudio constatando la complejidad del proceso de la revolución de independencia iniciado en 1810.¹¹ De ninguna manera se trató de un proceso simple y unívoco. A lo largo de los más de diez años que duró el movimiento convergieron en él diversas posturas y distintas perspectivas, y ni siquiera éstas eran uniformes en sí mismas. Todo lo cual era el reflejo de la propia complejidad –la diversidad étnica, los desfases sociales, los conflictos políticos latentes– que caracterizaban a la sociedad colonial.¹²

¹¹ Al análisis estrictamente histórico (económico y sociológico) del proceso de Independencia dedicó Villoro el artículo: “La revolución de Independencia”, incluido en: Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, México, El Colegio de México, t. I, 1976, 591-644.

¹² Villoro se detiene particularmente en observar el tipo de estratificación social que constituía al orden colonial. Cabe destacar el dato singular, característico de una estructura colonial, del cruzamiento entre determinaciones étnicas y determinaciones socio-económicas: la clase social dominante está constituida básicamente por europeos (peninsulares); de forma subalterna, aunque también dominante, se encuentra el grupo de los propietarios y diversos sectores privilegiados conformado por criollos; la clase media la integran criollos socialmente poco agraciados, mientras que la clase dominada y de me-

La crisis del orden colonial es resultado de diversas condiciones, procesos y circunstancias histórico-sociales. En su aspecto funcional se presenta como el efecto de un desfase profundo entre las posibilidades de la dinámica socioeconómica y un orden jurídico-institucional excesivamente rígido y sobrepasado por los hechos. Un acontecimiento externo –la invasión napoleónica en España y la abdicación de Fernando VII en 1808– pone en suspenso la “normalidad” del régimen colonial y destapa la discusión sobre su legitimidad y viabilidad. Aparecen y se enfrentan dos posturas, que responden a intereses distintos y a concepciones radicalmente diferentes sobre la naturaleza del régimen existente y, más a fondo, sobre la naturaleza del orden social en cuanto tal. Asistimos –y Villoro lo sabe describir con agudeza y profundidad filosóficas– a algo más que un diferendo ideológico: a la contraposición entre dos *vivencias* de lo social, entre dos formas de comprensión de las categorías sociopolíticas fundamentales.

Por una parte, la comprensión simplemente conservadora, burocrático-funcionalista, que concibe la crisis política como un hecho puramente circunstancial que de ninguna manera pone en duda el establecimiento político-social existente. El orden establecido, por el simple hecho de ser tal, es incuestionable. En contraparte, emerge una comprensión propiamente crítica que, a partir de la crisis surgida, asume la necesidad y la posibilidad de un replanteamiento de la legitimidad de las estructuras políticas existentes. Es una perspectiva que “historiza” el orden social establecido en la medida que lo hace relativo a su origen (histórico), y, por ende, a sus razones y fundamentos; la sociedad se comprende, se vuelve a comprender, como un *hacer* y, ya no –lo propio de la visión estática-conservadora– como un mero *haber*, como un patrimonio que requiere simplemente ser administrado, pero sobre el cual no se tiene ninguna potestad. La perspectiva crítica reencuentra a la socie-

nor nivel socioeconómico la conforman los grupos indígenas y mestizos, población mayoritaria. Todas estas clases y grupos sociales viven diversos tipos de tensiones y conflictos, los cuales estallarán en múltiples direcciones a lo largo de la guerra de Independencia. No obstante, el sector criollo se convertirá en el centro decisivo del proceso revolucionario. La diversidad de intereses que lo caracterizan dará cuenta también de la diversidad de los proyectos ideológicos independentistas y de su carácter casi irreconciliable.

dad –al *pueblo*– como sustento del *poder* (del Rey) y a la *libertad* como fundamento del *derecho*, y se plantea, en menor o mayor grado de radicalidad, la posibilidad de refundamentar el orden existente. La postura conservadora se cierra totalmente a esa posibilidad y, al violentar el orden jurídico-político mediante un golpe (destitución del virrey Iturrigaray), desnuda el carácter puramente instrumental de su concepción de lo social. Esta situación terminará por abrir enteramente las compuertas de la violencia revolucionaria.

Lo que en la perspectiva crítica del criollo era solamente una posibilidad especulativamente considerada, esto es, el postulado de la libertad como fundamento de la vida social, va a ser asumido enteramente como realidad y acción efectiva por los iniciadores del movimiento revolucionario de 1810. Hidalgo lleva a cabo radicalmente esta asunción. La crítica del orden establecido ha de conducir a su destrucción efectiva y a la emancipación general de los oprimidos. “Hidalgo pone la libertad por fundamento y, en ese preciso instante, busca encontrarse con la fuente originaria de todo orden social: el *pueblo*”.¹³ De esta manera, desarrolla Villoro, “el fundamento real de la sociedad se manifiesta en toda su fuerza. Por primera vez México, volviendo a su origen, el *pueblo*, se elige a sí mismo y deroga el orden que se le había impuesto”.¹⁴ Los dos sentidos de la búsqueda del fundamento se dejan oír en el “grito” de Dolores: el sentido político –la libertad como fundamento del orden institucional– y el sentido social –el *pueblo* como fundamento de la sociedad–. Es la chispa que enciende la llamarada revolucionaria.

En páginas brillantes de su estudio Villoro se detiene en reflexionar –teniendo siempre como referente histórico-concreto la guerra de Independencia– sobre el significado y los límites de la *libertad*, el sentido de la temporalidad propio de la acción libre (el *instante*), y la naturaleza de la acción *revolucionaria*. Consonante con las tesis existencialistas nuestro filósofo asume consecuentemente el concepto de libertad. Si ésta existe, emerge, ha de consistir claramente en un acto instantáneo, por definición, irreducible e inexplicable, esto es, incondicionado. “La situación

¹³ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, CONACULTA, 1999, 77.

¹⁴ L. Villoro, *op. cit.*, p. 80.

determina el campo de las posibilidades reales, más no origina el salto de la posibilidad a la realidad, que sólo es obra de la libertad”,¹⁵ argumenta Villoro. La libertad es obra de la voluntad, de la decisión humana; es irrupción, creación. Siempre va más allá de lo que las condiciones reales hubieran podido permitir o autorizar.¹⁶ Por ende, resulta siempre “imprevista”, “pronta”, “temeraria”. Es, como decía el propio Hidalgo, “frenesí”, y no hay mejor palabra para caracterizarla. Pues en el sentimiento que esa palabra designa se conjugan las dos ideas que ante todo caracterizan a la libertad: “la pasión y el vuelo ligero (*inclinación* y *ligereza*)”. La fuerza de querer algo que sólo se sostiene en la propia decisión de quererlo: “el vuelo apasionado o la pasión ligera, tal es la libertad; ímpetu, locura, frenesí embriagador de ponerse a sí mismo por fundamento y principio primero”.¹⁷ Pecado demoníaco de la soberbia humana, teológicamente hablando, “que no se inclina ante otra determinación que no sea la suya propia”.¹⁸

Pero la acción de Hidalgo no es un acto meramente individual y aislado, es parte de una experiencia colectiva, de un proceso social. La filosofía existencialista típica llega aquí a su límite. Más allá Villoro ha de aventurarse a pensar en el fenómeno colectivo de la acción libre, en la “experiencia popular y revolucionaria”. Hidalgo es ya “una figura impulsada por una fuerza que (lo) desborda y arrastra”.¹⁹ Es el pueblo mismo –particularmente el pueblo desposeído– el que se convierte en el sujeto de la libertad, del acto vertiginoso de la insurrección. “Al caer en él, el pueblo se niega a sostenerse en el orden establecido y pone su voluntad por principio y fundamento supremo; sustrae en bloque su sumisión al orden de derecho existente y se constituye en la fuente originaria

¹⁵ *Op. cit.*, p. 71.

¹⁶ En verdad, la libertad es lo “ahistórico” en el corazón de la historia; para captarla hay que inocular el virus de la especulación filosófica (el sentido del acontecimiento, el recuerdo del “milagro”) en el espíritu empírico-positivo del historiador.

¹⁷ L. Villoro, *El proceso...*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 76. La escandalosa excomunión del cura Hidalgo por la jerarquía eclesiástica resulta plenamente “explicable”: su acto de rebeldía atentaba contra los fundamentos más recónditos del sistema de poder establecido.

¹⁹ *Ibid.*, p. 77.

de todo derecho”.²⁰ Pero se trata, igualmente, de una soberanía instantánea e inmediata, “inmediatista”. El pueblo insurgente vive en el presente la realización de su poder y parece no tener visión para el después, “como si se gozara en sí mismo, embriagado por su propia fuerza”. La revolución aparece como un fin en sí, como la misma consagración de la liberación, “como un desorden que se busca y justifica a sí mismo”,²¹ y donde el pueblo originario, preestratificado, “caótico”, se revela y expresa en cuanto poder total, inmensurable e inalienable. Poder instantáneo que “no espera el advenir para cumplirse; él es una plenitud en que se encierran pasado y futuro”, en que “revive el ayer primero y, a la vez, la hora posterreña. Porque el pasado remoto se une, en el instante, con un futuro de promisión largamente esperado”.²² Pasado mítico actualizado y paraíso próximo se tocan en la experiencia “instantaneista” de la revolución popular. Resulta claro por qué el pueblo comprende su misión en términos escatológicos, teológicos, esto es, como realización del “reino de Dios”, como “fin de la historia”. Villoro interpreta esta autocomprepción popular en los siguientes términos:

Para el pueblo, el acontecer histórico de la Colonia significaba la reiteración del sufrimiento y la permanencia de un orden basado en la distinción de clases. En la actitud instantaneista ambos caracteres parecen abolirse. Al sufrimiento sucede la sensación de renacer a una vida nueva, enteramente liberada; al orden, la violenta afirmación del caos originario en que toda distinción se suprime para dar lugar a la íntima comunión entre los hombres.²³

Tal es el sentido liberador de la acción revolucionaria. Tal es –el “instantaneísmo”– su condición y su límite.

El movimiento espontáneo y fulgurante de la libertad tiene una faceta ampliamente negativa, extremadamente destructiva. La acción libre no es inocente. Poco antes de su inmolación Hidalgo se duele de sus

²⁰ *Ibid.*, p. 79.

²¹ *Ibid.*, p. 80.

²² *Ibid.*, p. 82.

²³ *Ibid.*, p. 85.

decisiones y acciones, del curso de los hechos desencadenados por su osadía. No es *pesar* ni *arrepentimiento* lo que su supuesta “retracción” significa, aclara Villoro: es *remordimiento*. Mientras que el primero –el *pesar*– consiste en dolerse por no haber alcanzado los objetivos propuestos, el segundo –el *arrepentimiento*– consiste en dolerse al observar que los objetivos eran incorrectos. El sentimiento de Hidalgo no es ninguno de éstos. Es el *remordimiento*: el dolor por la inadecuación de los medios escogidos para alcanzar el fin, la “*responsabilidad*” por las consecuencias no queridas de la acción, por la destrucción y la muerte ocasionadas. La conciencia, pues, del carácter no absoluto ni unívoco de la libertad, la conciencia de que la acción humana es también ambigua, equívoca, situada, y que somos responsables del significado subjetivo y positivo de nuestros actos tanto como de su significado objetivo y de sus diversas consecuencias e implicaciones. El acto de la libertad no es imposible, pero no se efectúa en otro lugar, sino en el de la vida histórica real. No es incólume. La revolución no es absoluta ni incuestionable.²⁴ En la “*autocrítica*” que asume Hidalgo quedan apuntados los elementos de una concepción no ideológica de la acción y de la libertad. Su “*retracción*” es parte de su herencia; la enseñanza última de un “padre” benévolο y responsable.

El proceso revolucionario, con su concepción instantánea de la acción, también arriba a un límite: la línea destructiva y anárquica de la libertad puede volverse contra ella misma y aniquilar al propio movimiento insurgente. Se hace necesario entonces plantearse *el sentido positivo de la libertad*, buscar orientar positivamente la rebelión, esto es, definir formalmente sus propósitos y plantear alguna idea sobre el nuevo orden social que se pretende alcanzar. El intento será difícil de realizar, pues conlleva a su vez el germen de la negación de la revolución (la pacificación). Por otra parte, la discusión sobre el sentido y los objetivos de la Independencia vuelve a poner en la palestra la irreductibilidad de intereses y posiciones ideológicas que conforman la sociedad mexicana. Al interior del propio movimiento revolucionario se presentan diferen-

²⁴ El antídoto de “realismo” que el historiador ofrece siempre como freno a la desmedida especulación filosófica y, en general, a la irrefrenable voluntad humana de “acción y libertad”.

cias y puntos de vista encontrados (Allende contra Hidalgo, Rayón contra Morelos) que tarde o temprano afectarán su misma viabilidad como movimiento.

Inicialmente, subsiste la oposición entre las dos concepciones acerca de la Independencia. Por una parte, la postura criolla, restauradora, que se propone, desde los años previos a 1810, salvaguardar el orden de la sociedad novohispana frente a la invasión napoleónica y la influencia del pensamiento ilustrado moderno. Busca en la historia propia y en la tradición del pensamiento político hispánico las fuentes de su concepción de la legitimidad política, y se aleja de cualquier idea de ruptura radical con el pasado. Por otra parte, la concepción “innovadora”, que se alimenta del liberalismo moderno y, particularmente, del liberalismo español gaditano, y que interpreta el movimiento revolucionario como una etapa en la lucha general contra el despotismo y por la creación de un nuevo orden social. Se trata de dos posiciones extremas, dentro de las cuales caben diversos grados y mezclas. Los líderes de la revolución (Hidalgo, Morelos) coinciden con la primera en su defensa del catolicismo pero se acercan a la segunda en cuanto comparten la crítica al clericalismo corrupto y aliado al poder. Finalmente, no se acomodan a ninguna.

No obstante, a partir de cierta convergencia o continuidad natural entre las posiciones extremas se va configurando lo que según Villoro será la ideología típica del movimiento de Independencia: un liberalismo de corte nacionalista (aunque él no usa tal denominación). De regreso en regreso, la postura conservadora llega incluso al origen indígena del país, a la afirmación del pasado propio, esencial y verdadero. Por su parte, al negar el pasado inmediato y el orden colonial en general, el liberalismo modernizador se encuentra con aquella afirmación original de lo propio pero la proyecta ahora al futuro, a un futuro incólume y totalmente perfecto, el de una nación rica, poderosa, libre y justa. Negación de la realidad actual, repetición del origen verdadero, y libre elección de un nuevo orden: estos tres momentos constituyen la actitud de la clase media ante la historia. En esencia, explica Villoro, hablan de una conversión, de un salto a lo distinto. Tal es el “futurismo” puro, la esperanza en lo totalmente nuevo que fluye en el caudal ideológico más impetuoso del movimiento de Independencia.

Frente a esta actitud y este proyecto se define la postura antagónica: la que lucha simplemente por mantener el pasado como tal, la actitud meramente “conservadora”, que Villoro denomina “preterismo”, y dentro de la cual distingue dos variantes: el preterismo estático y el preterismo dinámico. El primero es el sostenido por el grupo español y los sectores más privilegiados del antiguo orden colonial. Pretende únicamente mantener las estructuras económicas y sociales de la colonia y defender el derecho de España sobre el país. Aunque esencialmente defiende la misma postura, el preterismo dinámico busca, sin embargo, acomodarse a las circunstancias, sacar provecho de ellas y obtener el triunfo de su postura. Lo que logra efectivamente. El grupo social que sostiene el preterismo dinámico, el de los criollos privilegiados, es el que, mediante un ardido político que le permite acercarse a los sectores medios ligados al movimiento revolucionario (el *Plan de Iguala*), consuma la Independencia. Pero este acercamiento, esta alianza, durará apenas poco y los sectores medios, liberales, radicalizarán su lucha contra el conservadurismo.

El conflicto entre estas dos posturas –conservadurismo (preterismo) y liberalismo (futurismo)– marcará el nacimiento y desarrollo de la nación mexicana. Cada postura expresa intereses y propósitos sociales distintos, pero expresa sobre todo una concepción distinta del orden social y del proceso histórico. “Los dos movimientos tienen una dirección exactamente inversa”, explica Villoro, mientras que el liberalismo “parte de la posibilidad elegida para transformar la realidad”, el conservadurismo “toma pie en esa realidad y retrae a ella la posibilidad”.²⁵ Ambos cometan algún tipo de violencia. “El uno tiende a *violentar* la realidad al tratar de elevarla hasta el proyecto; el otro suele *esclavizar* la posibilidad para sobajarla hasta la realidad. Al conjuro del futuro adviene la violencia, a nombre del pasado perdura la esclavitud: antinomia fundamental que aparece una y otra vez bajo distintas formas”.²⁶ Cierto, cada postura defiende algún tipo de valor y, en esta medida, no es fácil decidirse por una y juzgar en bloque a la otra. El conservadurismo defiende el valor de la paz y del orden, su “realismo” conlleva una enseñanza:

²⁵ Luis Villoro, *op. cit.*, p. 214.

²⁶ *Op. cit. Loc. cit.*

hay en toda sociedad realidades y modos de ser que no se pueden modificar fácilmente y a voluntad. El liberalismo defiende los valores de la libertad y de la innovación, su utopismo enseña a la sociedad a mantenerse viva, activa y creadora. Pero cuando cada postura absolutiza el bien que pregoná y elige unívocamente cae irremediablemente en el mal que dice querer combatir.

Elegir la libertad en abstracto, una libertad absoluta e intransigente, implica aceptar el mal concreto: la violencia y, por tanto, la anarquía. A la inversa, elegir como valor exclusivo la concordia y la paz, un orden igualmente ideal, en el cual no hubiera sombra de violencia, implica sostener en concreto la opresión, la ignorancia y la esclavitud.²⁷

¿No hay solución?

La búsqueda de una síntesis o un punto medio entre las dos posturas extremas orientará el desarrollo del México independiente y hasta nuestros días. Será un tema que Villoro también retomará en diversos momentos de su desarrollo intelectual y en los distintos planos teóricos en que su pensamiento se desenvuelve. En la conclusión de la obra que estamos analizando, nuestro filósofo subraya la posibilidad de una síntesis práctica, que puede alcanzarse mediante el ejercicio de un pensamiento más racional, más razonable, esto es, moderado y prudente. Un *justo medio* entre los extremos que además mira a profundidad, en concreto. Como señala Villoro: “la síntesis de los términos opuestos, es decir, la realización de un orden con libertad, empieza a hacerse posible cuando la elección se realiza en concreto, tomando en cuenta las imperfecciones que impone la situación”.²⁸ Es decir, cuando sabemos poner en suspenso las posiciones pura y duramente ideológicas y nos abrimos a la comprensión de la realidad tanto en su dinamismo como en sus inercias, en su unidad tanto como en su diversidad y complejidad. Ésta es la tarea del reformista social –cuyo paradigma intelectual sería, para Villo-

²⁷ *Ibid.*, p. 218.

²⁸ *Loc. cit.*

ro, José María Luis Mora–, cuyo ámbito de acción ya no se dirige sólo a las instituciones políticas sino que se abre a las estructuras socioeconómicas y culturales. Rehúye las posturas extremas y asume la falibilidad o labilidad humanas: “hay que resignarse a la propia imperfección si se quiere servir”, dice Mora. Su concepción, desarrolla Villoro,

pretende progresar sin evadir las limitaciones que impone el ser histórico. La reforma se dirigirá a la situación económica. Haciendo eficaz la libertad, tratará de evitar la anarquía, no por la lisonja del orden existente, sino por la aplicación lenta y gradual de reformas adecuadas a las circunstancias.²⁹

*

Las ideologías son formas de pensamiento social que en cuanto expresan y articulan el interés de un sector social, que se asume naturalmente como incuestionable, tienden a absolutizar el conjunto de suposiciones, ideas y valores con el que elaboran la comprensión del mundo y la vida social concordante con aquel interés. De ahí el carácter esencialmente estático, acrítico, desfasado y tendencialmente dogmático de toda ideología; su condición de discurso abstracto, incapaz de adecuarse a los procesos efectivos de la realidad social. De ahí también el fracaso de la ideología –ya conservadora, revolucionaria o liberal– para orientar correcta y efectivamente la praxis de los movimientos sociales. Como hemos dicho, para Villoro toda ideología implica algún tipo de violencia –la violencia silenciosa, autoritaria, del orden social existente; la violencia destructora, anárquica, de la acción revolucionaria pura; la violencia desestructuradora de costumbres y modos de vida del liberalismo modernizador–. En última instancia, toda ideología violenta el sentido temporal, inexcusable e ineludible, de la condición humana. Olvida, niega y deniega el ser temporal al que nuestra vida y acción se encuentran irremisiblemente remitidas. Ya porque se quiera, en un instante único, resolver toda la vicisitud social-humana (el intantaneísmo o presentismo revolucionario), ya porque se elimine una de las dimensiones temporales

²⁹ *Op. cit.*, p. 252.

(uno de los *tempora*) a favor de las otras: negación del pasado a favor de un futuro absoluto en el que se subsume enteramente al presente (el utopismo, el futurismo), o negación del futuro a favor de un pasado absolutizado del que el presente es sólo su continuación y salvaguarda (conservadurismo reaccionario). Fijada así en alguna de las dimensiones de la temporalidad humana, la ideología abdica de la conciencia humana de la temporalidad y, por ende, del sentido de la finitud, el transcurrir, la progresión... Al desentenderse del *tiempo*, la conciencia ideológica se desentiende de la realidad, de la experiencia, de la *razón*. Sólo busca –y por cualquier medio– hacer valer su visión, su interpretación, “su” tiempo. Está condenada al fracaso. Por más logros parciales que pueda alcanzar, y que aparenten confirmar la validez de sus supuestos, terminará en algún momento por chocar de frente con la realidad, por aniquilarse, disolverse, o por mantenerse con el recurso de medios puramente autoritarios.

El conflicto ideológico que acompaña el proceso de la revolución de independencia expresa no obstante una problemática real, una situación humana que requiere ser alumbrada y analizada. Es, como nos lo hace ver Villoro, el conflicto social-humano fundamental entre los valores del “orden” y la “libertad” (entre lo que posteriormente llamará el conflicto entre dos modelos de sociedad, la “asociación para el orden” y la “asociación para la libertad”³⁰), que es, pues, el conflicto entre el autoritarismo de las sociedades jerárquicas tradicionales y el liberalismo de las sociedades ilustradas modernas. En la época de la guerra de Independencia este conflicto se vivió como irreductible, las distintas posturas resultaron prácticamente incommensurables. Es hasta años después que, con el reformismo social liberal, se vislumbrará algún tipo de mediación, de solución. Ésta quería apuntar, a través de la reestructuración de la organización económico-social, a crear las condiciones materiales para que una sociedad libre (orden con libertad) pueda emergir progresivamente. Una de las vías para poner en práctica este reformismo social

³⁰ Cfr. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE / El Colegio Nacional, 1997, Cuarta parte.

consiste, en principio, en buscar alternativas a las formas de pensamiento pura y abstractamente ideológicas. Villoro sólo insinúa esa vía cuando cita: "aun para hacer el bien –dice Mora sabiamente– se requiere oportunidad".³¹ La sabiduría de José María Luis Mora que Villoro aprecia consiste precisamente en tener ese sentido de la temporalidad (de la *ocasión*) que ya Aristóteles consideraba como un requisito de la sensatez humana, del ejercicio práctico de la razón (*la phronesis*), y que es a lo que primero renuncia el pensamiento ideológico (hecho precisamente para conjurar, con fórmulas acabadas, todo elemento "ocasional").

No obstante, el gran tema pendiente del reformismo liberal del siglo XIX va a ser el de la *igualdad*, el de la posibilidad de una "asociación para la igualdad", esto es, de una sociedad capaz de superar la pobreza material y la injusticia socio-económica y cultural existentes, precisamente el *leitmotiv* olvidado, el fermento del movimiento revolucionario de Independencia: las exigencias, necesidades y esperanzas del pueblo mexicano, de las clases sociales más oprimidas que respondieron al llamado de Hidalgo y que terminaron por correr su misma suerte: inmolarse ante el curso implacable de la historia. La desatención, el desconocimiento de esta realidad profunda y persistente en la historia de México hasta hoy, mantendrá el carácter ideológico de todo proyecto posterior.

LA RAZÓN RAZONABLE³²

Remisión a la experiencia vital y concreta de la alteridad social, valoración del ejercicio práctico de la racionalidad humana, es, pues, lo que Villoro opone a la ideología. En primer lugar, a las diversas ideologías indigenistas que, a lo largo de la historia de México, han servido para cubrir antes que develar la alteridad radical que conforma a la sociedad

³¹ Luis Villoro, *El proceso...*, *op. cit.*, p. 239.

³² En todo el pensamiento de Villoro de las últimas décadas está expuesta, aun de modo indirecto, una alternativa para México –filosófica, cultural, social, política–. Aquí expondremos solamente su base teórica general. La totalidad de su propuesta merecería una amplia y sistemática exposición.

mexicana.³³ En segundo lugar, a las ideologías políticas que, desde el movimiento de Independencia, absolutizan ideales y valores particulares, ignorando la complejidad concreta y la temporalidad siempre fluente de la praxis humana. Ante el fracaso de las ideologías, de la forma de pensamiento ideológico en general, Villoro considera y asume implícitamente que la alternativa para nuestro país se encuentra por el lado de la *filosofía*, esto es, por el lado de una indagación rigurosa sobre las condiciones de una forma de conciencia adecuada, y sobre el sentido y el papel que puede cumplir la razón en la vida social.

La crítica de la ideología se convirtió en un tema central en la reflexión filosófica y en la intervención pública de Villoro posterior a sus estudios sobre la historia de México. Desde la década de los sesenta sometió a una aguda crítica los supuestos de la ideología nacionalista que daba sustento al régimen autoritario que vivió México por más de 70 años.³⁴ Igualmente cuestionó, si bien con ánimo comprensivo, los supuestos ideológicos de ciertos planteamientos marxistas y de algunas corrientes de la filosofía latinoamericana.³⁵ En todos los casos, Villoro insiste en subrayar el doble carácter del concepto de ideología, y de las ideologías mismas, esto es, por una parte, el carácter sociológico –la ideología como una forma de pensamiento que expresa los intereses de un grupo social– y, por otra, el carácter epistemológico –la ideología como una forma de falsa conciencia, esto es, como un sistema de creencias irreflexivo, donde el sujeto es incapaz de sustentar en razones objetivas las posturas que asu-

³³ Villoro tuvo que esperar más de cuarenta años para ver aparecer el “cuarto gran momento” del indigenismo mexicano: el de la rebelión indígena neozapatista de 1994. Un movimiento crítico cuyo “sujeto” es, por fin, el propio *indígena* (aliado con algunos mestizos, ciertamente) y que dirige al país entero el reto de una reforma social y política radical donde se conozcan y reconozcan los derechos y la dignidad innegociable de las comunidades y culturas indígenas de México. Villoro ha participado activamente, sin renunciar a su postura crítica de base, en las discusiones y propuestas surgidas del movimiento neozapatista. Algunas de las consignas y visiones del EZLN han quedado plasmadas en las reflexiones y los textos villorianos –sobre ética, filosofía política, filosofía de la cultura– de los últimos años.

³⁴ Cfr. Luis Villoro, *Signos políticos*, México, Grijalbo, 1974.

³⁵ Cfr. los textos sobre Adolfo Sánchez Vázquez y Leopoldo Zea, en: Luis Villoro, *En México, entre libros. Pensadores del siglo xx*, México, FCE / El Colegio Nacional, 1995.

me-. Ambos rasgos deben integrarse en un concepto complejo, propone Villoro. La concepción puramente sociológica de la ideología –donde todo criterio de verdad y objetividad es puesto en suspenso– conduce al relativismo, al dogmatismo y a la anulación del pensamiento crítico. La concepción puramente epistemológica de la ideología –que, en cierto momento, a Villoro le importó destacar más– tiene su límite, no obstante, en que no puede explicar por qué creencias injustificadas e irrationales logran mantenerse socialmente. De esta manera, nuestro filósofo propone la siguiente definición –completa– de ideología:

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.³⁶

Al observar las insuficiencias de una concepción puramente epistemológica de la ideología, al tener clara conciencia de la funcionalidad política de las creencias ideológicas, Villoro se distancia de cualquier interpretación meramente científica de su perspectiva teórica. Él considera falsa la alternativa “ciencia o ideología” –tópico de la discusión marxista de los setenta–, y asume que más allá de estas formas de pensamiento, “entre la fascinación por la mentalidad científica y las intoxificaciones ideológicas”,³⁷ se encuentra, como tercera opción, la filosofía: forma propia de pensamiento que conlleva otra posibilidad de ejercicio de la racionalidad distinta de la ciencia y otra forma de comprender y actuar en la vida pública distinta de la pura ideología.

En el enfoque más sociopolítico y práctico del problema de la ideología, Villoro vuelve (quizá sin proponérselo) a los temas que dieron origen a su enfoque crítico de la ideología: sus estudios sobre la realidad histórica de México. Esto es evidente en el conjunto de ensayos que con-

³⁶ Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985, pp. 28-29.

³⁷ L. Villoro, *op. cit.*, p. 135.

forman el libro *Estado plural, pluralidad de culturas*, de 1998, donde el filósofo mexicano defiende, respecto a los problemas del multiculturalismo y la interculturalidad, una postura crítica tanto, de las ideologías universalistas, uniformadoras (al servicio de la globalización capitalista), como de las formas de relativismo cultural y las ideologías nacionalistas o etnicistas, y sus peligrosos efectos retardatarios. Frente a ambas posturas, Villoro aboga por un reconocimiento de la pluralidad cultural y una práctica de las relaciones entre las culturas según las orientaciones de una comprensión crítico-racional y una visión ética de la cultura, de acuerdo con los principios de autonomía, autenticidad, valor y racionabilidad. En este marco, aboga concretamente por el reconocimiento de las culturas y las comunidades indígenas del país, y por una reforma constitucional que permita transitar de un Estado homogéneo, monolítico y autoritario, a un Estado plural, sustantivamente democrático e igualitario, un Estado –y una sociedad– donde se superen en definitiva las formas históricas de discriminación y negación de la alteridad indígena constitutiva de nuestro país.

Más allá de la racionabilidad teórica, que nos ayuda a liberarnos de los errores y falacias del pensamiento ideológico, sólo la *racionabilidad práctica* puede permitirnos ir de la emancipación mental a la emancipación sociopolítica, liberarnos de la dominación y de la injusticia. En *El poder y el valor*, Villoro da cuenta de los rasgos de esta *otra racionabilidad*. En función de la realidad histórica de México que hemos tratado, nos importa destacar dos de sus características fundamentales: 1) En primer lugar, el carácter intersubjetivo de la comprensión y el sentido de objetividad de los valores –bases de toda razón práctica–.³⁸ El subjetivismo axiológico (autocontradicitorio en realidad) queda superado sin necesidad de tener que postular ningún tipo de objetivismo o realismo metafísico: vale no “lo deseado” (por alguien en particular), vale “lo deseable” (por cualquiera, por todos). La conciencia ética sólo se alcanza y se realiza a través de la conciencia del otro, de los otros en general. 2) En segundo lugar, la razón práctica es necesariamente “prudencial”.³⁹ No puede operar de manera

³⁸ Cfr. L. Villoro, *El poder y el valor, op. cit.*, Primera parte.

³⁹ “Una voluntad ética considera los valores objetivos por realizar en cada caso. Sus elecciones y decisiones son concretas. En cada circunstancia debe ponderar los valores

impositiva ni unilateral. La tesis básica de este libro es precisamente que “poder” y “valor” han de jugarse, limitarse y complementarse mutuamente. El único poder válido es el que logra sustentarse, legitimarse, en algún tipo de valor. Y, por su parte, el valor tiene que articularse a la praxis política real si quiere producir algo más interesante que “buenas conciencias”. Villoro se opone por igual a las posturas pragmatistas, a la operación injustificada de la dominación, como al moralismo trasnochado, a la conciencia moral que se encierra en sus creencias privadas y se despreocupa de todo compromiso real con el mundo. La alternativa moral que quiere reponer no es acrítica, y se deslinda de cualquier visión puramente moralista. Nuestro filósofo considera que de la misma manera que no existe crítica y teoría política válida sin la concomitante crítica moral, tampoco existe ésta, de forma válida, si no sabe articularse con la crítica y la acción política. La crítica moralista de hechos sociales y políticos se vuelve superficial y renuncia a la necesidad de explicar y entender aquello que se juzga, esto es, el sistema de relaciones sociales, económicas y políticas en que se inserta cualquier acontecimiento. La crítica moral abstracta y sin compromisos efectivos fácilmente puede caer en lo contrario: la inmoralidad real. Como lo explica Villoro:

la elección moral que se detiene en la conducta externa e inmediata, sin tomar una actitud sobre las condiciones reales que la hacen posible, es una elección hipócrita y ciega. Hipócrita porque elude ver el trasfondo de los actos, para no comprometerse; ciega porque se oculta la dimensión profunda de los actos que juzga. Pero ese modo de juzgar es *moralmente erróneo*: sirve para encubrir la responsabilidad plena de nuestros actos. Sólo si una moral implica ciertas opciones políticas, es coherente y genuina.⁴⁰

distintos que entran en conflicto, las posibilidades de su realización y sus consecuencias previsibles. Esa reflexión no puede regirse por leyes generales, es obra de un conocimiento personal guiado por la prudencia. Responde a una racionalidad de juicio contextual”. Luis Villoro, *El poder y el valor, op. cit.*, p. 247.

⁴⁰ Luis Villoro, *Signos políticos, op. cit.*, pp. 36-37. Véase, paradigmáticamente, la expliación sociopolítica que propone Villoro del fenómeno de “inmoralidad” pública por excelencia: la “corrupción” (en el caso, ya proverbial, de México).

Ahora bien, la mediación, el equilibrio preciso, entre poder y valor no se encuentra garantizado de ninguna manera (en una “racionalidad racional”). Es necesario poner atención cada vez y obrar un ejercicio suelto y cuidadoso de la razón, esto es, reconocer la historicidad irremisible de nuestra condición (una “racionalidad razonable”⁴¹). En esto consiste, para Villoro, la particularidad propia de una conciencia ética adecuada, de ahí su oposición fundamental tanto a la forma del pensamiento ideológico como a la forma del pensamiento utópico.⁴² Contra el primero, la conciencia ética mantiene un ejercicio crítico disruptivo con todo orden de dominación; contra el segundo, la conciencia ética no se enajena en una idea de sociedad perfecta, sino que transforma su apertura en un compromiso irrenunciable y permanente por la transformación de la sociedad existente. La conciencia ética, y en esto radica su principio de racionalidad, no renuncia al ideal en pos de la realidad dada, ni renuncia a la realidad dada en pos de un ideal incólume –ficticio, fantasmal en última instancia. Su sabiduría es la sabiduría de la mediación, del “encuentro” o de la *realización*–⁴³

Así entonces, sólo una conciencia ético-política, comunitaria, práctica y crítico-racional es capaz de hacer frente a la violencia del pensamiento ideológico, a las formas de violencia ideológica omnipresentes en la historia de México. Sólo ella nos puede permitir superar en definitiva las formas de ocultamiento y negación de la otredad sociocultural, indígena, humana en general, estableciendo las condiciones para una vida comunitaria justa, libre y respetuosa; en verdad, para la conformación de un nueva forma de Estado (el “Estado plural” igualitario) y de una nueva forma de convivencia social e interhumana (el ideal comunitarista). Y sólo ella puede permitirnos una comprensión amplia y realis-

⁴¹ “Una racionalidad razonable no se refiere a una razón única y pura, sino a las distintas maneras como su ejercicio, en cada situación variable, permite acercarnos a cumplir con los fines que perseguimos”. Luis Villoro, “Lo racional y lo razonable”, en *Id.*, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, 212.

⁴² Cfr. L. Villoro, *El poder y el valor*, *op. cit.*, Tercera parte.

⁴³ “Una ética aplicable a la política tiene que tener una función *regulativa* de la acción concreta, es decir, debe poder orientar la realización de valores elegidos, pero hacerlo, en medio de una situación de poder existente”. L. Villoro, “Ética y política”, en *Id.* (coord.), *Los linderos de la ética*, México, siglo xxi, 2000, 16.

ta de la complejidad de la praxis colectiva, sociopolítica, y superar en definitiva toda visión parcial, dogmática y sectaria de la vida social. Pues, en última instancia, el problema histórico de México, como alguna vez lo dijo Antonio Caso, es un problema moral: es el problema de nuestra incapacidad para ver, asumir y actuar ante la profunda injusticia que padecemos, ante la intolerable desigualdad que nos ha caracterizado y sigue caracterizando como sociedad y como cultura. En fin, sólo un compromiso *racional* y una acción *razonable* puede permitirnos afrontar y superar –por lo menos atenuar– esa situación a todas luces, y desde siempre, inaceptable.

En general, la alternativa que Villoro propone para la vida sociocultural de México, no es otra que la defensa y ponderación del propio ejercicio de la racionalidad humana (de la racionalidad filosófica en primer lugar). Esta alternativa se realiza, y en esto radica su especificidad, a través de una concepción “plural” (pluralista) de la razón, que se desenvuelve en tres momentos dialécticamente interrelacionados: a) una razón teórica al estilo más clásico, que actualiza y mantiene los valores del pensamiento discursivo, metódico, crítico y analítico; b) una razón práctica, que defiende la dimensión axiológica de la praxis humana, bajo una idea de la unidad ético-política en la vida social; y c) una razón hermenéutica (no elucidada así por Villoro) que reconoce y asume los “límites” de la razón, y se abre a la interpretación y comprensión de las formas “no racionales” de la experiencia humana y de las tradiciones culturales: la experiencia místico-religiosa, la estético-artística, y la erótico-amorosa. Reconocer los límites de la razón es lo que hace que un pensador, además de racional, sea “razonable”. Ese pensador ha querido ser, lo ha sido en muchos sentidos, Luis Villoro.

En términos práctico-institucionales la alternativa de Villoro, su concepción tridimensional de la razón, se puede especificar en tres ámbitos: a) la conformación de una tradición intelectual y filosófica mexicana capaz de asumir su propio contexto histórico-cultural y de participar activamente en la evaluación y discusión de la problemática del país; b) la proyección de una nueva forma de “Estado”, de organización e integración de la sociedad, conforme con la realidad histórica y sociocultural nacionales, con la diversidad cultural que nos caracteriza como sociedad, y con los valores de democracia, justicia, igualdad y libertad; c) la

revaloración de las formas de vida e interacción comunitaria y rescate de las dimensiones afectivas, eróticas, estéticas y religiosas de la experiencia humana; esto es, una visión amplia e integral de la cultura, de la condición humana, un “humanismo” crítico y generoso a la vez.

En fin, lo que Villoro propone para México es la construcción de un nuevo proyecto civilizatorio, político, ético y sociocultural, histórica y filosóficamente comprendido y elaborado, y del que la propia reflexión y *praxis* filosófica sea una parte sustantiva, ineludible.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 17 de septiembre de 2007

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 19 de febrero de 2008